

Compendio del
**DICCIONARIO
TEOLÓGICO**

DEL NUEVO TESTAMENTO



Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich
Geoffrey W. Bromiley

Compendio del
**DICCIONARIO
TEOLÓGICO**

DEL NUEVO TESTAMENTO

Traducción por
Edward Hatch y Gerard F. Hawthick, editores originales
Ernestine W. Barnaby, traductora al inglés



1971

Compendio del
DIZIONARIO
TEOLOGICO

CON UNO DEI TESTI A PAG. 210

Compendio del
**DICCIONARIO
TEOLÓGICO**

DEL NUEVO TESTAMENTO

por
Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, editores en alemán
Geoffrey W. Bromiley, traductor al inglés



2003

CONSEJO EDITORIAL
DE LA BIBLIOTECA DE
ESTUDIOS BÍBLICOS
UNIVERSIDAD DE TORONTO
TORONTO, CANADA

© 2003 por el Consejo Editorial
de la Biblioteca de Estudios Bíblicos
de la Universidad de Toronto

Compendio del
DICCIONARIO
TEOLÓGICO

Título original en alemán: *Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament*

Editores: Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich

Publicado en nueve volúmenes por W. Kohlhammer Verlag
(Stuttgart, Germany © 1933-1973)

Título en inglés: *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in one volume*

Traductor y editor: Geoffrey W. Bromley

Publicado por William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan © 1985

Título en español: *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*

Editor general: Alejandro Péreztoral

Traductores: Carlos Alonso Vargas y el equipo de la Comunidad Kaaré de Buenos Aires, Argentina

Diseño de cubierta: Ron Huijings

Cover photo: Mel Curtis/PhotoDisc

Diseño de caracteres hebreos y griegos: Michael S. Bushel © BibleWorks

Impreso en Colombia

Libros Desafío forma parte de CRC Publications, casa editora de la Iglesia Cristiana Reformada en Norteamérica, Grand Rapids, Michigan, EE.UU.

Publicado por

LIBROS DESAFÍO

2850 Kalamazoo Ave. SE

Grand Rapids, Michigan 49560

EE.UU.

info@librosdesafio.org

www.librosdesafio.org

© 2002 Derechos reservados

ISBN 1-55803-425-7



Prólogo **Contenido**

Prólogo del editor general	7
Prólogo de la edición inglesa	8
A α	9
B β	94
Γ γ	115
Δ δ	140
E ε	194
Z ζ	287
H η	300
Θ θ	309
I ι	340
K κ	376
Λ λ	485
M μ	537
N ν	612
Ξ ξ	647
O ο	652
Π π	733
Ρ ρ	960
Σ σ	968
Τ τ	1133
Υ υ	1184
Φ φ	1229
Χ χ	1284
Ψ ψ	1325
Ω ω	1340
Índice griego	1343
Índice español	1355

[p 7]

Prólogo del editor general

Libros Desafío se complace en presentar este *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, que gracias a la elogiada labor preliminar de Carlos Alonso Vargas y la Comunidad Kairós de Buenos Aires, Argentina, llega ahora al público cristiano hispanohablante.

Nos hemos esmerado por producir una fiel traducción del ya conocido y bastante difundido *Theological Dictionary of the New Testament* (versión abreviada en un volumen), obra que Geoffrey Bromiley tradujera y adaptara del original en alemán. La estructura y el contenido de esta presente obra concuerda básicamente con su contraparte en inglés. Sin embargo, para ofrecer el máximo beneficio a nuestro público hispanohablante, hemos decidido descartar los términos transliterados del griego y hebreo, y reemplazarlos por sus alfabetos originales (tal como aparecen en la obra completa de nueve volúmenes).

Existen dos razones principales que sustentan nuestra decisión editorial. En primer lugar, el sistema de transliteración que impera en el mundo de la erudición bíblica fue, como es de esperar, diseñado para las necesidades fonéticas del lector anglohablante. Este sistema permite que dicho lector no solo pronuncie con relativa cercanía los términos hebreos y griegos, sino que también hace posible la identificación general de los caracteres originales. Obviamente, este sistema es inadecuado para el lector hispanohablante. Por ejemplo, existen desaciertos fonéticos muy arraigados en el orbe hispano debido a este problema de transliteraciones: leemos y pronunciamos *Kyrios*, *Theós* y *chárisma*, pero en realidad –según la fonología castellana– se debería leer y pronunciar *Kúrios*, *Zeós* y *járisma*. En esta obra, no pretendemos presentar un nuevo sistema de transliteración castellana; otras organizaciones ya realizan esfuerzos en esta área (véase la Biblia Nueva Versión Internacional © 1999 y su escueto glosario, en el que ya aparecen acertadas transliteraciones castellanas).

En segundo lugar, esta obra posee una importancia y magnitud tal que merece la inclusión de los caracteres originales. Hemos considerado que el lector promedio de esta obra es aquel que desea profundizar sus estudios de la Palabra de Dios, y quiere explorar a fondo la terminología teológica. Merece, por lo tanto, incluir los términos griegos en este compendio (y en muy escaso número los términos hebreos). Creemos que, en lugar de confundir al lector y estudiante con una tabla de transliteraciones inadecuada, el cambio les servirá de incentivo para que se familiaricen con las lenguas originales de la Biblia.

Por todo ello, nos aunamos al deseo que el Dr. Bromiley expresara en su prólogo: que sirva «para ampliar y profundizar nuestro entendimiento y el mensaje del Nuevo Testamento, de tal manera que podamos contribuir a la proclamación del evangelio y a la edificación de la iglesia».

Alejandro Pimentel

[p 8]

Prólogo de la edición inglesa

Muchos años de uso han reafirmado la importancia del *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, tanto en su edición en alemán (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*) como en su traducción al inglés. Al mismo tiempo, debido al volumen y carácter técnico de gran parte de su contenido, muchos estudiantes de la Biblia no han podido aprovechar la iluminante información que ofrece. Para superar estas dificultades se ha producido el presente compendio de los nueve volúmenes originales. Esperamos ofrecer este «Little Kittel» (apelativo por el que se le conoce en inglés) a un público cristiano mucho más extenso.

El propósito del *TDNT* consiste en servir de lazo entre la lexicografía común y la labor expositiva, en especial a nivel teológico. Se incluye en el análisis de cada término del Nuevo Testamento que posee importancia religiosa o teológica, datos de fondo pertenecientes al griego secular; el papel que juega en el Antiguo Testamento, tanto en el texto hebreo como en la Septuaginta; el uso que se le da en fuentes tales como Filón, Josefo, la literatura pseudoepigráfica y rabínica; y por último, el uso variado en el Nuevo Testamento y, de ser apropiado, en los Padres Apostólicos.

En la preparación de este compendio, cuya extensión equivale aproximadamente a una sexta parte del original, se realizaron los siguientes cambios. Todas las palabras griegas, incluyendo las que se hallan en las entradas principales, han sido transliteradas. Y si bien el orden alfabético de las entradas es el mismo que en la obra original (por ende, no concuerda con el alfabeto latino), sus significados más prominentes (y especialmente los neotestamentarios) han sido añadidos entre corchetes para facilitar una referencia rápida. Estos significados han sido colocados también en los encabezamientos en la parte superior de cada página y en la Tabla de palabras clave. Los índices que aparecen en cada volumen de la obra original han sido reemplazados por una Tabla de palabras clave en griego.

Toda información de carácter filológico, arqueológico y secundario ha sido drásticamente abreviada. Se ha reducido el número de referencias a una cantidad suficiente. También se han excluido tanto las notas al pie como las bibliografías; estudiantes que deseen mayor información deberán consultar la obra original. Este compendio se enfoca en el uso bíblico y, especialmente, neotestamentario de los términos; de esta forma, los campos de la terminología clásica, helenística, apocalíptica, rabínica y patrística reciben una atención más somera. En la esfera bíblica propiamente dicha, se le otorga énfasis al significado teológico, de conformidad con el propósito principal de la obra.

Con el fin de posibilitar una fácil transición para aquellos que deseen una información más detallada, hemos incluido al final de cada artículo o sección las respectivas referencias de volumen y página de la obra completa en inglés. También se ofrecen los nombres de los autores, como reconocimiento de que la presente obra no es la original sino un extracto de la labor de sus autores. Sin embargo, sus nombres aparecen entre corchetes (incluyendo las páginas de referencia), para indicar que estos eruditos, cuya mayoría ya ha fallecido, no asumen responsabilidad por esta versión abreviada. Todo estudiante que desee citar la presente versión, deberá tener presente este hecho cuando se refiera a esta versión. Desde luego, nos hemos esmerado por reflejar fielmente las contribuciones e interpretaciones de los autores, teniendo en cuenta las limitaciones de este compendio.

Confiamos que este compendio servirá para ampliar y profundizar nuestro entendimiento y el mensaje del Nuevo Testamento, de tal manera que podamos contribuir a la proclamación del evangelio y a la edificación de la iglesia.

Geoffrey W. Bromiley

A, α (alfa)**[p 9] ΑΩ [Alfa y Omega]**

Esta expresión, peculiar del Apocalipsis, la usa Dios con respecto a sí mismo en 21:6 (cf. 22:13), y Cristo en 1:17 (cf. 2:8). Su uso con «el primero y el último» fija su significado: Dios da inicio a todas las cosas y les pone fin. Si bien probablemente está tomada de la especulación helenística, tal vez por medio del judaísmo palestinese, su contenido lo deriva del AT. El vínculo con «el que ha de venir» le da una nueva cualidad dinámica. «Primero y último» aparece en Isaías 41:4 LXX; 44:6 TM; 48:12 TM; también paralelos mandeos. El simbolismo numérico se da tanto en el judaísmo rabínico como en el helenismo. El judaísmo rabínico usa las letras primera y última del alfabeto para denotar la cualidad de estar completo, o lo hace con números a fin de mantener el secreto. La primera letra sola significa lo que es mejor. La verdad tiene el sello de Dios porque consta de las letras primera, media y última. En vista del vínculo con «primero y último» y la referencia a Isaías 44:6 (en el texto hebreo en vez del griego), probablemente el Apocalipsis tomó la expresión del judaísmo palestinese.

[G. Kittel, I, 1–3]

→ πρώτος, ἔσχατος

αάρών [Aarón]

1. *Hebreos 5:1–9*. El sumo sacerdocio de Cristo se compara y se contrasta con el de Aarón. Si bien Aarón es llamado por Dios, tiene sólo un ministerio parcial y transitorio, mientras que el de Cristo es de un orden diferente.
2. *Hebreos 9:4*. Este versículo se refiere a la vara de Aarón, que estaba colocada junto a la vasija con maná y las tablas de la ley, y que floreció milagrosamente (Nm. 17:16–26).
3. *Lucas 1:5*. Isabel (Elisabet) es de estirpe sacerdotal; si bien lo de «hijas de Aarón» no es una expresión judía, se forma por analogía con Levítico 1:5.

[K. G. Kuhn, I, 3–4]

ἀβαδδών [Abadón]

Este nombre, equivalente a ἀπολλύων, se usa en Apocalipsis 9:11 para designar al rey de los escorpiones que acosan al género humano. Está tomado del AT (p. ej. Job 28:22) y es una personificación del lugar de la destrucción (Job 26:6, etc.). El griego ἀπολλύων está influido por el uso que en la LXX se hace de ἀπώλεια, y la idea de Apolión como el dios de la plaga y la destrucción (Esquilo, *Agamenón* 1082).

[J. Jeremias, I, 4]

[p 10] ἄββá [padre]

- A. En el judaísmo.** Esta palabra aramea es un término familiar para decir «padre»; es también un título para los rabinos y un nombre propio, pero casi nunca se usa con referencia a Dios.
- B. En el cristianismo.** Probablemente Jesús usó ἄββά para referirse a Dios no sólo en Marcos 14:36, sino en todos los casos en que aparece el griego πατήρ. Denota una intimidad y confianza propias de un niño, y no falta de respeto. En Pablo (Ro. 8:15; Gá. 4:6) puede ser una reminiscencia litúrgica, posiblemente correspondiente al inicio del Padrenuestro. Indudablemente expresa la nueva relación con Dios proclamada y vivida por Jesús, y experimentada luego por los que creen en él.

[G. Kittel, I, 5–6]

→ πατήρ

ἄβελ-κάϊν [Abel-Caín]

- A. La tradición en el judaísmo.** El AT no dice porqué Dios aceptó el sacrificio de Abel y rechazó el de Caín. Sin embargo, Josefo y Filón sugieren que Abel era religioso mientras que Caín no lo era, de modo que el primero presentó una ofrenda de mayor valor.

B. Caín y Abel en el NT. Mateo 23:35 y Judas 11 reflejan el punto de vista judío cuando contraponen al justo Abel con el malvado Caín. Hebreos 11:4 encuentra en Abel la fe (a diferencia de Caín). También en Hebreos 11:4, sobre la base de Génesis 4:10, la sangre del justo Abel clama a Dios una completa reivindicación en el reino consumado (cf. Ap. 6:9–11). En Hebreos 12:24 la sangre de Abel se presenta como tipo de la de Jesús: la primera exige expiación, la segunda la realiza.

[K. G. Kuhn, I, 6–8]

ἄβραάμ [Abraham]

A. Abraham en el judaísmo. Abraham es el héroe nacional y religioso de los judíos; su sepulcro es objeto de reverencia, y en torno a él se acumulan leyendas. Es significativo como: a. el primer prosélito y misionero; b. un observante de la Torá no escrita; c. un modelo de confianza en diez tentaciones; d. el receptor de la promesa de la alianza, que constituye el fundamento de Israel. Su mérito aprovecha para Israel en forma representativa, y descender de él es de importancia decisiva.

B. Abraham en el NT. Se concede la significación de Abraham (Mt. 8:11; Mr. 12:26, etc.), pero Jesús es superior a él (Jn. 8:52ss), Pedro lo sustituye como la piedra (Mt. 16:18), y el simple hecho de descender de él no sirve de nada a los impenitentes (Mt. 3:9; Jn. 8:33ss). Si bien él sigue siendo ejemplo de obediencia (Stg. 2:21ss), es justificado por la fe (Ro. 4:1ss) y por eso es el padre de todos los que tienen fe, tanto gentiles como judíos (Gá. 3:7, 9; 4:22ss; Heb. 2:16; 6:13ss). Lo decisivo es la descendencia espiritual, no la física.

[J. Jeremias, I, 8–9]

ἄβυσσος [abismo]

Término para el mundo inferior, entendido como: a. cárcel de los desobedientes (Lc. 8:31; Ap. 9:1), y b. reino de los muertos (Ro. 10:7).

El término ἄβυσσος, que originalmente era un adjetivo para el sustantivo implícito «tierra», se usa en griego para referirse a las profundidades del tiempo original, el océano primigenio y el mundo de los muertos. En la LXX denota el diluvio original, luego el reino de los muertos (p. ej. Sal. 71:20).

[p 11] En el NT es una prisión para el anticristo (Ap. 11:7), los demonios (Lc. 8:31), los escorpiones (Ap. 9:3ss) y los espíritus (Ap. 9:1; 20:1, 3). Es un abismo en forma de pozo, del cual sube humo (Ap. 9:1). Allí será encerrado Satanás durante un milenio (Ap. 20:1, 3). En Romanos 10:7 denota sencillamente el reino de los muertos. El descenso al abismo se contrapone con el ascenso al cielo, pero no podemos hacer ninguna de esas dos cosas para traer a Cristo a nosotros.

[J. Jeremias, I, 9–10]

→ ἄδης

ἀγαθός [bueno], ἀγαθοεργέω [hacer el bien], ἀγαθοποιέω [hacer el bien], ἀγαθοποιός [hacedor del bien], ἀγαθοποιῶν [el hacer el bien], ἀγαθωσύνη [bondad], φιλάγαθος [amante del bien], ἀφιλάγαθος [despreciador del bien]

ἀγαθός. Ya sea como adjetivo o como sustantivo, ἀγαθός denota la excelencia (Platón, *Cratilo* 412c). Como adjetivo recibe contenido específico de la palabra a la cual califica, p. ej. condición o calidad (cf. Mt. 25:21; 7:17). Como sustantivo puede significar «lo bueno», «el bien» o «los bienes», ya sean materiales o espirituales.

A. En la filosofía griega. Lo bueno es lo que da sentido, p. ej. lo que es agradable (sofistas), la idea central (Platón), o cosas como la razón, la virtud, la áurea mediocridad y lo necesario (Aristóteles). Las personas se volvían buenas al ser instruidas en el bien (Platón, *Gorgias* 470c).

B. En el helenismo. Al ser menos humanista, el helenismo le daba a ἀγαθός un sabor religioso. «El bien» es la salvación, mientras que «bueno» es «agradable a Dios», y «bondadoso» en el caso de Dios. En los escritos herméticos, sólo Dios es verdaderamente bueno; los humanos nos hacemos buenos mediante la mortificación de las cosas materiales y mediante la divinización. En Filón la divinidad que es el bien supremo es el Dios personal (*Interpretación alegórica de las leyes* 1.47). La piedad, la fe y la sabiduría son bienes mediante los cuales, con la ayuda de Dios, podemos conocer y servir a Dios (*De las leyes especiales* 4.147; *Sobre Abraham* 268; *¿Quién es el heredero?* 98).

C. En el AT y el judaísmo. Aquí el punto de vista es religioso, como en el helenismo, pero la autorrevelación del Dios personal es ahora determinante. «Dios es bueno» es la confesión básica (cf. 1 Cr. 15:29). Este Dios hace el «bien» (cf. Éx. 18:9) en su obra en

la historia, la cual apunta hacia la salvación final y da rumbo a la vida mediante la ley. El «bien» ya se ha hecho, pero también es esperado (Jer. 32:39, 42). Mientras tanto, se nos muestra lo que es «bueno» por la revelación de la voluntad de Dios en la ley. Los que *hacen* el bien *son* buenos, pero es discutible si eso es o no posible sin la ayuda de Dios (Josefo, *La guerra de los judíos* 2.163ss). Qohélet piensa que no (Ec. 7:20). Los rabinos ven una lucha entre los impulsos buenos y los malos, y las obras de amor son las verdaderas buenas obras.

D. En el NT.

- a. El enfoque básico es nuevamente religioso. Sólo Dios es verdaderamente bueno (Mt. 19:17). Su condición de bueno es esa «bondad» que por medio de Cristo confiere los «bienes» de la salvación (Heb. 9:11). Es así como los apóstoles son predicadores de «buenas noticias» (Ro. 10:15; cf. Is. 52:7). Mateo ve con razón que la bondad exclusiva de Dios no descarta la impecabilidad de Cristo (Mt. 19:17 y par.).
- b. No hay nada en este mundo que merezca ser llamado bueno (Ro. 7:18–19). La ley es buena, pero incluso por medio de la ley el pecado acarrea la muerte (7:12–13). Se pueden hacer distinciones entre personas buenas y malas (Mt. 5:45), o entre el hablar el bien y hacer el mal (Mt. 12:34). También el gobierno puede ser llamado servidor para el bien (Ro. 13:4). Pero ante Dios esas distinciones no son sino relativas.
- c. La salvación en Cristo introduce una nueva posibilidad de conocer y hacer el bien (Ro. 12:2; Ef. 2:10; Col. 1:10). Los cristianos deben hacer efectiva esta posibilidad (1 Ts. 5:15). Su contenido supremo es [p 12] el amor, el cual es el propósito de la ley y el sentido de la vida cristiana. El captar esta nueva posibilidad da una «buena conciencia» (Hch. 23:1; 1 Ti. 1:5, 19). Pero el bien de la salvación sigue siendo la meta determinante (Ro. 8:28). La «buena obra» que Dios ha comenzado llegará a su «consumación en el día de Jesucristo» (Fil. 1:6).

ἀγαθοεργέω. Esta palabra poco común se refiere a la acción bondadosa de Dios (Hch. 14:17) pero también a la amorosa liberalidad que se les exige a los ricos (1 Ti. 6:18).

ἀγαθοποιέω, ἀγαθοποιός, ἀγαθοποιῶ. El verbo y el adjetivo se usan en astrología para los astros de influencia benigna. En la LXX el verbo denota el bien en acción. Es común en 1 Pedro (2:15, 20; 3:6, 17) en el mismo sentido: cf. el «hacedor del bien» que es «de Dios» (3 Jn. 11). En 1 Pedro 2:14 ἀγαθοποιός se contraponen al que hace el mal; el cristiano debe ser alguien que «hace el bien». ἀγαθοποιῶ (1 P. 4:19) es la acción correcta que es la única que constituye la preparación adecuada para la liberación final.

ἀγαθωσύνη. Esta es la cualidad, o la excelencia moral, de la persona buena. Es el fruto del Espíritu (Gá. 5:22) o de la luz (Ef. 5:9), el contenido de la vida cristiana (Ro. 15:14).

φιλάγαθος. Este término, que se halla en Aristóteles y Filón y se usa como título de honor en las sociedades helenísticas, constituye uno de los requisitos del obispo, el cual debe ser «amante del bien» (Tit. 1:8).

ἀφιλάγαθος. Según 2 Timoteo 3:1ss, la actitud de la gente en los últimos tiempos muestra lo grave que son esos tiempos. Muchos individuos, «amantes de sí mismos», serán «aborrecedores del bien». En ese amor falso, la ausencia de amor celebrará su triunfo.

[W. Grundman, I, 10–18]

ἀγαλλιάομαι [regocijarse], ἀγαλλίασις [regocijo]

- A. ἀγάλλω **en la literatura griega.** El término subyacente ἀγάλλω es común en la prosa y la poesía griegas. Significa «adornar»; por eso la voz media ἀγάλλομαι significa «emplumarse», expresando un orgullo gozoso. A veces la referencia puede ser al gozo cúlctico (Eurípides, *Las troyanas* 452).
- B. ἀγαλλιάομαι **en la LXX y en el judaísmo.** Este es un nuevo constructo bíblico. Se usa principalmente para el hebreo לָצַח, y denota el regocijo cúlctico en el auxilio de Dios y sus obras, luego el regocijo en Dios o en su presencia, y (rara vez) el gozo de Dios mismo (Is. 65:19). El cosmos mismo es invitado a participar en este regocijo, que será característico del último día (p. ej., Is. 12:6).
- C. ἀγαλλιάομαι **en el NT.** Juan 5:35 tiene en mente un gozo más secular, pero el uso principal es para exultar en los actos de Dios (Ap. 19:7). Este regocijo es escatológico (cf. 1 P. 4:13; Jud. 24). Se anticipa aquí y ahora en la fe (cf. 1 P. 1:6, 8; Mt. 5:12). El regocijo del Bautista en el vientre de su madre y el gozo de sus padres en él (Lc. 1:44, 58) miran hacia la obra salvífica de Dios en Cristo. La comunidad se regocija porque percibe que es la comunidad del tiempo final, establecida por la obra salvadora de Dios. Pablo no usa este término, pero para un paralelo cf. 1 Corintios 11:26. El significado cultual sigue estando presente en el NT (cf. Hch. 2:46). Cristo mismo comparte el gozo (cf. Heb. 1:9; Lc. 10:21 [regocijo en el Espíritu Santo]).

D. ἀγαλλιάομαι **en la iglesia antigua.** Ignacio de Antioquía usa la palabra escatológicamente (*Efesios* 9.2). El Pastor de Hermas habla del regocijo devoto en el espíritu (*Mandatos* 5.1.2). El Martirio de Policarpo nos da el sentido escatológico (18.3), mientras que un uso más general se da en Clemente de Alejandría (*Pedagogo* 1.8.70.1).

[R. Bultmann, I, 19–21]

[p 13] ἀγαπάω [amar], ἀγάπη [amor], ἀγαπητός [amado]

A. El amor en el AT.

1. En el AT la principal raíz hebrea para amor (אהב) puede referirse tanto a personas como a cosas, en un sentido tanto religioso como secular. Otra raíz bastante común es רחם, pero, puesto que esta palabra comporta el sentido de misericordia, ἐλεεῖν es la equivalencia más habitual para ella. En el AT el amor es un sentimiento espontáneo que impulsa a la entrega de sí, a agarrar aquello que lo ocasiona, o a una actividad gratificante. Involucra a la persona interna. Puesto que tiene una base sexual, va dirigido de manera suprema a las personas; el amor por cosas o acciones tiene un aspecto metafórico. El amor de Dios es correlativo a su naturaleza personal, y el amor a Dios es ante todo amor por su persona, y sólo después por su palabra o su ley. Pero incluso en el sentido extendido, el amor conlleva un elemento de fervor o pasión, excepto en el caso de objetos menores. En el ámbito secular el amor es para el esposo o la esposa, los padres o los hijos, los amigos, los amos, los siervos y los grupos sociales. Este uso es más común que el uso religioso, y por tanto puede tomarse como base para la interpretación.
2. *La concepción secular e inmanente.*
 - a. Aquí lo que viene primero es el amor sexual, y saca a la luz el elemento de impulsión. A la sexualidad se le puede dar un fuerte énfasis, como en Ezequiel (y cf. Oseas y Jeremías). Es un factor dado, y contribuye al ennoblecimiento de la vida, como se muestra por su glorificación en la poesía (cf. Cantar de los Cantares 8:5). Tanto este amor como su opuesto pueden tener una fuerza brutal, como en el relato de Amnón y Tamar, o la afirmación de la novia de Sansón en Jueces 14:16. La ley toma nota de estos síntomas eróticos (Dt. 21:15ss, etc.).
 - b. El amor en otras relaciones (p. ej. padres e hijos) asume una forma diferente, pero los hebreos deben haber percibido alguna afinidad puesto que usaban el mismo término. Tal vez el nexo estribe en el carácter espontáneo e irracional del amor, como en el caso de Jonatán y David (1 S. 18:1, 3; 20:17). El propio David expresa algo de esto en su lamento de 2 Samuel 1:26. Está tan íntimamente ligado con Jonatán como con su propia alma (1 S. 20:17).
 - c. La misma intensidad no está siempre presente con parientes y amigos más distantes, pero, bajo la protección de la ley teonómica, el amor sigue siendo el elemento humano inalienable y la norma del trato social. Las relaciones necesitan una definición legal, pero una exigencia como Levítico 19:18 trasciende toda ley, por cuanto implica una actitud y no meras acciones (cf. su opuesto en Lv. 19:17). El interés final del mandato es fomentar un sentir de buenos vecinos, como verdadera base de las relaciones legales. Los estatutos puramente legales sólo serán medidas a medias, a menos que estén informados y potenciados por la ley paradójica del amor. Aquí no servirá interpretar el amor como un simple favor, ya que se extiende también a los forasteros residentes (Lv. 19:34). Esto deja por fuera un particularismo estrecho; el prójimo es cualquiera que esté en la vecindad inmediata. A fin de cuentas esto significa amar incluso a aquellos que, desde un punto de vista humano, podrían parecer enemigos, porque si Deuteronomio 22:1–4 impone el deber de ayudar a los connacionales, Éxodo 23:4–5 aplica específicamente esta obligación a aquellos que podrían ser hostiles. Puesto que el prójimo puede entonces ser un enemigo tanto como un amigo, la persona humana queda colocada por encima de la persona jurídica como objeto de amor y, por consiguiente, como objeto de la acción legal. José ofrece un ejemplo del amor que, en obediencia a Dios, abarca incluso a aquellos que nos ofenden (Gn. 50:19). Desde luego, en el AT hay límites para este amor a los enemigos. Esto se ilustra en Salmo 109 y Proverbios 14:20, como también en la actitud general para con las naciones hostiles. No obstante, permanece en pie la nobleza de la exigencia ética divinamente impuesta.

[p 14] 3. *La concepción religiosa.*

- a. A la luz del uso secular, es obvio que el amor tendrá un alto valor teológico en el ámbito religioso. El concepto de la alianza limita su desarrollo, porque, si la alianza misma es una expresión jurídica del amor de Dios, su relación con el amor se reconoce sólo tácitamente. El amor va en ambas direcciones, abarcando tanto nuestro amor a Dios como el amor de Dios por nosotros, pero sólo el Deuteronomio parece conectar esos dos amores (7:9; 10:14ss).
- b. Nuestro amor a Dios es aceptado sin intento alguno de una definición más estricta. A veces se lo conecta con el temor (Dt. 10:12), pero más frecuentemente implica un deleite y un esfuerzo, una búsqueda de Dios mismo (cf. Abraham). Los que aman a Dios confían en él y encuentran salvación y seguridad. Por eso guardan sus mandamientos (Dt. 5:10), le sirven (Dt. 10:12), y siguen sus caminos (Dt. 10:12; 11:22). Pero el amor mismo no es mera externalidad. Es profundamente interior y dado por Dios, una circun-

cisión del corazón (Jer. 31:33). Ciertamente se le hace objeto de un mandato (cf. Dt. 6:5), pero la ley que de allí resulta trasciende la ley, si bien quienes la toman de manera puramente legal podrían quedarse sin ver esto. La finalidad del mandato es hacer que la fuerza más positiva en la religión dé frutos para la fidelidad a la alianza. Sin embargo, a la larga todo depende del impulso libre del amor mismo.

- c. El amor de Dios por nosotros es primordialmente nacional antes que individual. Sin embargo, dentro del contexto de la nación Dios ama a ciertos grupos, como los puros de corazón, los pobres, e incluso los forasteros residentes (Dt. 10:18). Dios nos ama como un padre ama a su hijo (Pr. 3:12), pero las visiones didácticas de la relación padre-hijo, por lo menos en este contexto, impidieron el desarrollo de toda sensación profunda de la paternidad divina.
- d. Oseas da una expresión muy fuerte al amor de Dios por su pueblo. La religión oficial se ha desintegrado, pero el amor insondable de Dios permanece, como lo ilustra el absurdo matrimonio de Oseas. Así se muestra que el amor de Dios es la base duradera de la alianza. Este amor toma precedencia sobre nuestro amor a Dios, porque incluso cuando este segundo amor se desvanece (Os. 6:4), el primero no se rinde (11:8–9). La amenaza «no los amaré más» (9:15) equivaldría, entonces, casi a que Dios dejara de ser Dios; a la luz de esto el cap. 14 (cf. vv. 4–5) es la conclusión apropiada de Oseas. De un modo similar, en Jeremías, Dios se ve desgarrado entre la santidad y el amor. Aborrece la rebeldía de su pueblo, pero ama a Israel «con amor eterno», y esto subyace a su fidelidad (Jer. 31:3). En Isaías Dios ha abandonado a Israel por un momento de ira, pero otra vez, aunque una madre pueda olvidar a su hijo, Dios jamás olvidará ni abandonará a Sión, su esposa (Is. 49:15). Deuteronomio aplica todo esto pedagógicamente. El amor bondadoso de Dios es la razón de la elección de Israel (Dt. 7:7). Lo ha confirmado mediante una garantía legal (7:8), y por lo tanto Israel puede contar con él, pero la alianza impone una exigencia de fidelidad por parte de Israel, de modo que el amor puede relacionarse con la bendición que es recompensa a la obediencia (Dt. 7:13) en lo que se acerca a un sentido contractual. Pero la iniciativa del amor de Dios se afirma fuertemente (Dt. 10:14ss), y la circuncisión interior, no sólo el desempeño externo, es necesaria para responder a él apropiadamente (Dt. 10:16). Las implicaciones legales del amor de Dios se elaboran expresamente en Malaquías, en relación con los problemas particulares de esa época posterior (Mal. 1:2).
- e. El amor de Dios a las otras naciones no halla una expresión directa en el AT. La presentación lleva ciertamente una tendencia hacia la universalidad, y esto se muestra claramente en algunos pasajes mesiánicos, p. ej. Isaías 42:5. Sin embargo, en contexto, Deuteronomio 33:3 («todos los consagrados a él») no tiene un sentido universal, mientras que Malaquías 2:10 se refiere a la obra de Dios en la creación más que a su amor paternal. Incluso el universalismo mesiánico está demasiado poco desarrollado como para afectar el énfasis principal del amor de Dios en el AT, a saber, el amor específico de Dios por su pueblo, Israel.

[G. Quell, I, 21–35]

[p 15] B. Las palabras para amor en el griego prebíblico.

- 1. ἐράν. Este es el amor apasionado que desea al otro para sí. El dios Eros obliga a todos, pero nadie lo obliga a él. En Platón ἔρωσ simboliza la realización, en Plotino el deseo de unión con el uno. Lo que se busca en ἔρωσ es la embriaguez o el éxtasis. La reflexión es buena, pero el frenesí extático, aunque a veces se lo vea con horror, es mayor. ἔρωσ nos domina, y al hacerlo confiere suprema felicidad. La religión busca el clímax de la experiencia en un erotismo transmutado (cf. los cultos de fertilidad). Pero ἔρωσ puede trascender el mundo sensorial. En Platón desemboca en una inspiración creadora. En Aristóteles tiene (o es) una función cósmica como la fuerza de atracción que mantiene un movimiento ordenado. En Plotino es una impulsión que va más allá de los sentidos hacia el punto de coincidencia. Incluso en estas formas, sin embargo, la idea original es la de una embriaguez erótica.
- 2. φιλείν. Esto significa el amor solícito, p. ej. de los dioses o de los amigos. Abarca a toda la humanidad y entraña obligación.
- 3. ἀγαπών. Este término no tiene ni la magia de ἐράν ni la calidez de φιλείν. Tiene primero el sentido débil de «estar satisfecho», «recibir», «saludar», «honrar», o, más interiormente, «ir en busca de». Puede comportar un elemento de simpatía, pero también denota «preferir», especialmente con referencia a los dioses. Hay aquí un amor que hace distinciones, eligiendo libremente sus objetos. Por eso es especialmente el amor de uno más alto por uno más bajo. Es un amor activo, no el amor que busca su propio interés. Pero en los escritores griegos esta palabra es incolora. Con frecuencia se usa como variante de ἐράν o φιλείν, y no exige un tratamiento especial. El sustantivo ἀγάπη aparece muy rara vez.

C. El amor en el judaísmo.

- 1. *El trasfondo.* El término hebreo normativo אהב (ver A.) abarca las tres palabras griegas. Pero carece del elemento de erotismo religioso y denota un amor particular, no uno universal. El amor del AT es un amor celoso (cf. Cnt. 8:6). Es así como el amor de Jacob se centra en Raquel y José (Gn. 29; 37:3). De modo similar Dios ama a Israel, pero celosamente insiste en que se le corresponda con amor y lealtad. Una vez más, el amor al prójimo no es cosmopolita. No abarca a millones, sino que es amor dentro de la

nación. La LXX usa ἀγαπών casi exclusivamente para el término hebreo. Esta palabra era la que mejor se adaptaba para expresar lo que se quería decir, y de esa asociación recibió un contenido rico y nuevo.

2. *El judaísmo helenístico.*

- a. La influencia del AT se entremezcló aquí con el pensamiento y el idioma de Grecia y del Cercano Oriente. Dios ama a su creación, a su pueblo, y a aquellos que son justos, obedientes y misericordiosos. El amor es de manera suprema una relación de fidelidad (como lo demuestran los mártires). Dios es la fuente del amor. El amor a Dios incluye el amor a la sabiduría (Si. 4:12). En el amor nos tornamos hacia el verdadero ser, superamos el miedo y alcanzamos la verdadera vida (Filón, *De la migración de Abraham* 169).
- b. El amor al prójimo se deriva de Dios y conduce a la vida (a diferencia del odio, que es del diablo y conduce a la muerte). Con Filón, se interpreta en el AT una filantropía más general; el amor se extiende por fin a toda la creación (*De las virtudes* 51ss). Pero el movimiento es todavía concéntrico, desde el compatriota hacia afuera pasando por el forastero residente y el prosélito. ἔρωσ se contrasta desfavorablemente con ἀγάπη (*Oráculos Sibílicos* 3.171).

3. *El judaísmo rabínico.*

- a. Aquí el amor es todavía principalmente volitivo y religioso. Destaca la relación entre Dios y la humanidad, especialmente Israel. Dios ama a su pueblo con fidelidad y misericordia. El don de la ley lo comprueba. El amor de Dios impone la obligación del amor recíproco y la obediencia y la lealtad que con él se relacionan. En particular, el sufrimiento manifiesta el amor mutuo de Dios y su pueblo. En él, a Dios se lo ama por lo que es. El acento principal, sin embargo, recae sobre el propio [p 16] amor de Dios. Escondido durante el sufrimiento, en el cual es verdaderamente tan fuerte como la muerte, al final quedará gloriosamente manifestado. Nadie puede arrancar a Israel de ese amor.
- b. El amor al prójimo alcanza su expresión en las obras de misericordia. El prójimo es el conciudadano o el prosélito, sea amigo o enemigo. Algunos, como Hillel, incluían a los extranjeros, discerniendo la fuerza misionera del amor, pero otros cuestionaban esto (excepto con referencia a los forasteros residentes). Con la ley y el servicio a Dios, el amor es un cimiento del mundo. Es la suma de la ley, tal como se formula en la enunciación negativa de la Regla de Oro (Hillel). Aún así es más que un desempeño de deberes. Es el poder que está detrás de todos los actos de amor, y por eso no puede ser impuesto por una legislación.
- c. Para los rabinos el amor es el principio básico de la triple relación de Dios, el Yo, y el Tú. Debe determinar todo trato dentro de esta relación, sino la relación se rompe. Así como Dios actúa con amor, así también debemos actuar nosotros; y por la misma razón, así como nosotros actuamos con amor, así lo hará Dios. Aquí se percibe una base para la certeza de la misericordia divina, aunque no a expensas de la justicia divina.

D. **Jesús**

1. *La nueva exigencia.*

- a. En su exigencia de amor, Jesús asumió afirmaciones anteriores: Ama a Dios; ama al prójimo; haz a los demás lo que querrías que te hicieran. Pero lo hizo en una forma sorprendentemente exclusiva e incondicional. El amor a Dios significa el compromiso total y la confianza total (Mt. 5:29–30; 6:24ss). En particular, involucra una renuncia a las riquezas y a la vanagloria (Mt. 6:24b, 30ss). También exige la resistencia a la persecución, que es una prueba de fuego de la lealtad del amor (Mt. 10:17ss; 5:10ss).
- b. El amor al prójimo acompaña al amor a Dios (Mt. 22:39). No se trata de ningún amor abstracto a la humanidad. Sin embargo, trasciende toda restricción a los compatriotas; el prójimo es simplemente la persona en necesidad (Lc. 10:29–30), o más bien, el prójimo es la persona inmediatamente cercana que actúa como prójimo para con el necesitado. Esta acción se deriva de una respuesta del corazón y consiste en hacer con toda sobriedad lo que la ocasión exige.
- c. El amor al prójimo incluye claramente el amor a los enemigos (Mt. 5:43–44). Este amor es la exigencia de una nueva edad que apunta hacia la gracia y que es aplicable a los «oyentes». Es el amor del nuevo pueblo de Dios, que sus miembros muestran no solamente entre sí, sino incluso hacia aquellos del mundo presente que los persiguen a ellos. Es, por tanto, totalmente sacrificial. El mártir se convierte en intercesor por ese mundo hostil que impone el martirio. Jesús hace esta exigencia con completo realismo, pero también con completa seriedad.

2. *La nueva situación.*

- a. La exigencia de Jesús es evidente por sí misma porque él crea una nueva situación. Él proclama la misericordia de Dios como un nuevo acontecimiento que todo lo cambia. El perdón de los pecados que él trae desata un amor nuevo y desbordante (Lc. 7:47) que

llena y dirige toda la vida y la acción. La nueva relación de Dios con nosotros nos coloca en una nueva relación con él y unos con otros (cf. Lc. 6:36ss). Es una relación de misericordia y reconciliación. (En los sinópticos, Jesús generalmente habla acerca del perdón de Dios o su misericordia, y rara vez emplea en relación con Dios sustantivos o verbos que designen el amor.)

- b. Con respecto a nosotros, el amor de Dios es un amor que perdona. Con respecto a Jesús, sin embargo, es el amor preferente de elección y llamamiento. Jesús es el Hijo amado (Mt. 12:5) cuya muerte es un ejercicio del juicio y el establecimiento de un nuevo orden (12:8ss). Jesús funda la nueva comunidad a la cual entramos mediante la relación con él. Por eso el amor a los demás es amor a él (Mt. 25:31ss), y él puede pedir un compromiso radical con él mismo (Mt. 10:37ss). El Hijo trae la remisión, pide una decisión incondicional por Dios, y así crea un nuevo pueblo que recorrerá [p 17] el sacrificio del amor autosacrificial que él mismo emprendió. Un punto de interés es que Marcos llama a Jesús el Hijo amado tanto al inicio de su ministerio (1:11) como al inicio de su pasión (9:7).

E. El período apostólico.

1. Pablo.

- a. Pablo ve con claridad la nueva situación. Es así como su argumento en Romanos 1ss llega a su clímax en un himno que avanza desde nuestro amor a Dios hasta el amor de Cristo por nosotros y luego a la certeza del amor de Dios en Cristo (8:28, 31ss). Establece tres puntos principales: (1) Dios envió a su Hijo hasta la cruz en amor; (2) Dios llama a sus elegidos en amor; (3) Dios derrama su amor en los corazones de ellos. El amor eterno de Dios no se puede distinguir del amor de Cristo (Ro. 5:8; 8:37), en el cual se convierte en un acontecimiento que transforma el mundo. Este amor implica elección, lo cual incluye tanto una ordenación pretemporal como un llamamiento temporal. La comunidad elegida está en comunión con Dios, y él la dota del poder activo y apremiante del amor (Ro. 5:5) en cumplimiento de su propio propósito primordial de amor.
- b. La meta de la acción amorosa de Dios es una nueva humanidad, y él se sirve de los actos de amor humano para lograr este fin. Dios es la fuente de estos actos (cf. 1 Co. 8:3). Él despierta la fe que entra en acción en el amor (Gá. 5:6). Él derrama el Espíritu que nos libera para una actividad amorosa (Gá. 5:22). Para Pablo este nuevo amor es por encima de todo el amor fraterno (Gá. 6:10), en una comunión que se basa en la misericordia de Cristo y en la muerte de Cristo. El amor edifica (1 Co. 8:1); edifica la obra del futuro. En él, el poder de la nueva edad irrumpe en la forma presente del mundo. Es por esto que siempre es central cuando se lo conecta con la fe y la esperanza (cf. 1 Ts. 1:3; Col. 1:4–5). De estos tres elementos el amor es el mayor, porque es el único que se extiende hasta el eón futuro (1 Co. 13:13).
2. *Santiago*. Santiago muestra de manera práctica lo que significa que la fe actúe por el amor, p. ej. no despreciando a los pobres (2:14) o no reteniendo lo que es un derecho (5:1ss). El amor es la ley del nuevo reino (2:8), exigida y posibilitada por la fe. Se aferra a Dios en la prueba, y es fuerte en la perseverancia (1:2ss).
3. *Juan*. Juan enfatiza el amor del Padre por el Hijo (Jn. 3:35). El amor de Dios nos llega por medio de él (Jn. 17:23ss). La muerte del Hijo corona y desata este amor. Es un amor condescendiente, pero logra la victoria en la acción moral. Nuestro propio amor es aquí, una vez más, de manera suprema un amor a los hermanos. El amor a Dios es la realidad final para la comunidad, y permanecer en este amor es la ley de su vida (Jn. 15:9–10). La única ley del amor se repite constantemente en las Epístolas de Juan, sin ninguna especificación particular excepto que sea en obras y no sólo de palabra (1 Jn. 3:18). En el Apocalipsis, la principal exigencia es un amor a Dios que no sea derrotado por la persecución (cf. 2:4; 12:11).

F. El período posapostólico.

Aquí se transmiten las fórmulas primitivas con cierta infusión de nuevos ideales. 1 Clemente 49–50 demuestra una continua conciencia de la supremacía del amor y su significación práctica para la comunidad y para el mundo. *Ἀγάπη* y *ἀγαπᾶν* se han convertido en términos clásicos para la obra de Dios y para la piedad cristiana, a veces como ascetismo, más comúnmente como amor comunitario. En un mundo que parece por el *ἔρωσ*, y que intenta en vano trascenderse a sí mismo mediante sublimaciones del *ἔρωσ*, la iglesia, que depende totalmente ella misma del amor misericordioso de Dios, practica un amor que no desea sino que da.

[E. Stauffer, I, 35–55]

→ φιλέω

[p 18] Ἀγάρο [Agar]

Agar, la criada de Sara, es la esclava que paradójicamente tipifica el judaísmo externo (Gá. 4:24–25) en contraste con la libre Sara que tipifica el judaísmo puro representado por la comunidad. Algunos rabinos estimaban a Agar por la revelación que Dios le dio

según Génesis 16:13. Se la equipara con el Sinaí, ya sea porque este queda en la tierra de Ismael, o a causa de la semejanza con la palabra *hayar* que se encuentra en algunos topónimos sinaíticos.

ἀγγελία [mensaje], ἀγγέλω [anunciar], ἀναγγέλλω [decir], ἀπαγγέλλω [informar], διαγγέλλω [proclamar], ἔξαγγέλλω [publicar abiertamente], καταγγέλλω [proclamar], προκαταγγέλλω [predecir], καταγγελεύς [heraldo]

«Mensaje» es un concepto importante en el NT, y los términos que significan «decir», «declarar», «proclamar», nos ayudan a entender la palabra principal εὐαγγελίζεσθαι. Proceden de la vida pública (los juegos y el gobierno); esto sugiere ya que el evangelio proclama el gobierno de Dios. El respeto por el gobierno tiene como consecuencia una evaluación religiosa del mensajero. El culto al gobernante humano provee una antítesis directa al señorío divino. También existe un paralelo en el sentido de misión (Sócrates) y en la palabra misionera de las aretalogías.

La expectación por un mensajero divino venidero también se puede encontrar en el helenismo, aunque Jesús mismo no va a ser llamado ἄγγελος porque él está por encima de todos los ángeles. Donde más rica es esta expectación es en los escritos mandeos, pero estos probablemente son postcristianos. La misión es importante también en el AT (cf. Isaías y también la esperanza del profeta que ha de venir). La diferencia estriba en el contenido, es decir, en quién manda a quién, con qué mensaje y para qué fin. Todo esto el NT lo resume en el nombre de Jesús. Su énfasis recae también en el acto, de modo que los verbos de enviar y decir son más prominentes.

ἀγγελία

- A. En el NT.** Esta palabra, rara en el NT, aparece dos veces en 1 Juan (Juan evita el grupo con ἐπαγγελία). La referencia en 1:5 es a la palabra de Jesús (la lectura ἐπαγγελία es una glosa equivocada), mientras que 3:11 tiene en mente el mandato involucrado en la proclamación (ἐπαγγελία tiene cierto apoyo aquí).
- B. Historia lingüística.** En el uso clásico el término puede significar tanto «anuncio» como «orden». El primero puede abarcar tanto el acto como el contenido. En la LXX la referencia puede ser tanto a las noticias buenas como a las malas (Pr. 12:25; 1 S. 4:19). Isaías 28:9, que se refiere a los profetas, podría haber ejercido influencia sobre 1 Juan 1:5.

ἀγγέλλω. La única atestación segura de esta palabra en el NT es en Juan 20:18, donde tal vez tenga un matiz sacro en el contexto pascual. La resurrección y la proclamación van íntimamente relacionadas (Ro. 1:3–4). El «correr» es un rasgo común en el εὐαγγελ- secular, y la palabra tiene una tonalidad religiosa en un antiguo documento de Eleusis que anunciaba la aproximación de una procesión sagrada.

ἀναγγέλλω

- A. Fuera del NT.** Esta palabra es común en el griego koiné en vez de ἀγγέλλειν (en forma intercambiable con ἀπαγγέλλειν). Se usa para proclamas de reyes, informes de enviados, mensajes de pesar, comunicaciones de diversas clases, y, más débilmente, cartas, con el sentido de «decir». Tiene una tonalidad sacra en conexión con los festivales de dioses y la honra a gobernantes divinos. Es común en la LXX, a menudo con un sentido religioso: a. El Señor declara lo que va a suceder (Is. 42:9); b. Dios declara su justicia, sus obras, su misericordia y su nombre a las naciones (cf. Sal. 29:10; 63:10; 70:15; 91:3; 95:3; 101:22). Distinguiéndose del helenismo, el AT relaciona esta declaración con la [p 19] acción de Dios y su mandato, así como con conceptos específicamente hebreos como son la rectitud y la misericordia. Los mismos pensamientos se dan en el judaísmo.
- B. En el NT.** El uso es secular en Mateo 28:11 pero religioso en Juan 5:15 y Hechos 16:38.
- Marcos 5:14.* Aquí la categoría es la de relatos de milagros (cf. Mt. 28:11; Jn. 5:15).
 - Hechos 14:27; 15:4.* Aquí el uso se asemeja al de los Salmos: el relato de lo que Dios ha hecho. (Cf. 2 Co. 7:7; 1 P. 1:12; Ro. 15:21.)
 - Hechos 19:18.* Aquí hay un uso poco común en cuanto a la confesión de pecados.
 - 1 Juan 1:5.* En este versículo es el verbo para ἀγγελία, que declara la palabra de vida que se puede percibir. En Juan 16:13–15 el Paráclito declara lo que ha de venir. En 16:25, Cristo, en aquella hora, «anunciará» claramente acerca del Padre. Según Juan 4:25 (¿reminiscencia de Dt. 18:18, o una referencia al profeta venidero?) el Mesías «dirá» todas las cosas.

ἀπαγγέλλω

A. Fuera del NT. Esta palabra tiene en gran medida la misma gama de significados que ἀναγγέλλω, pero tiende a ser más oficial. En sentido religioso se usa con respecto a Hermes, en listas de honores, en aretalogías, y con referencia a la misión divina (Epicteto). Es común en la LXX. Principalmente secular, puede también denotar el mensaje de Dios (Is. 44:8) y la proclamación cultural, p. ej. de la fuerza de Dios (Sal. 145:4; 71:18).

B. En el NT. Usada 25 veces en los escritos lucanos y 14 veces en otros escritos, esta palabra aparece:

1. en narraciones de milagros (p. ej. Lc. 8:34, 36, 47; Hch. 11:13; 12:14, 17);
2. para el mensaje de Dios en el sentido más estricto (Lc. 7:22; Hch. 26:20; 17:30);
3. con referencia a Jesús como Mensajero de Dios (Mt. 12:18; Heb. 2:12).

διαγγέλλω

A. Fuera del NT. Esta palabra, rara en el helenismo, puede ser usada para un pronunciamiento militar (Josefo, *Vida* 98) o una proclamación imperial (Josefo, *La guerra de los judíos* 6.96), o religiosamente con referencia a Hermes y a la Pitia. Su uso en la LXX es sacro: para informar de un milagro (2 Mac. 1:33), para anunciar el año sabático (Lv. 25:9), y para demostrar el poder de Dios (Éx. 9:16).

B. En el NT. Un anuncio cultural se denota en Hechos 21:26, mientras que la declaración de los hechos de Dios es de lo que se trata en Romanos 9:17 (cita de Éx. 9:16) y Marcos 5:19. En Lucas 9:60 los discípulos han de proclamar el señorío escatológico de Dios, el cual comienza con la proclamación (cf. Mt. 11:5–6; Lc. 9:26; Mr. 4:2ss).

ἐξαγγέλλω. Esta palabra aparece sólo en 1 Pedro 2:9 en el sentido de «publicar abiertamente»; el estilo es el de una aretalogía y hay alusión a Isaías 43:21. Históricamente la palabra se usaba en la tragedia para revelar algo escondido. En sentido religioso comportaba los sentidos de: a. divulgar conspiraciones; b. declarar lo secreto (Sócrates, Epicteto); c. enaltecer obras poderosas (Esculapio); y d. hacer anuncios oficiales. En los Salmos tiene el mismo sentido de declaración cúltica que ἀναγγ- y ἀπαγγέλλω.

κατ-, προκαταγγέλλω, καταγγελεύς

A. καταγγέλλω fuera del NT. En la esfera secular el término se usa para informes oficiales, mientras que en el campo religioso anuncia juegos y proclama festivales. Platón lo emplea para la proclamación filosófica. La LXX no aporta nada, pero Josefo usa la palabra para la promesa de Dios a Abraham y por medio de los profetas.

[p 20] **B. καταγγέλλω en el NT.** La palabra aparece seis veces en Pablo y once en los Hechos. Siempre tiene sentido sacro. En Hechos 3:24 hay una insinuación de promesa, pero normalmente el significado es «proclamación». La proclamación es más de actos que de ideas; Jesús ha cumplido lo que se esperaba (cf. Hch. 4:2; 17:3; 13:38). El lenguaje de Hechos 26:26 es litúrgico. A veces hay una fuerza misionera, como en Romanos 1:4. Se incluye la enseñanza (cf. 1 Co. 11:23; Col. 1:28). Esto se asume en la palabra del *Kurios* y comparte el carácter dramático y escatológico del mensaje.

C. προκαταγγέλλω, καταγγελεύς. El verbo aparece en el NT sólo en Hechos 3:18 y 7:52. Describe la palabra de los profetas por medio de los cuales Dios mismo hace una insinuación de primer orden. Josefo usa el término con referencia al nacimiento de Moisés, el mensaje a Agar y la predicción de José al coperio. El sustantivo se halla en el NT sólo en Hechos 17:18 y porta el sentido de «uno que proclama», más como heraldo que como maestro. Se conforma así al empleo general de este grupo.

[J. Schniewind, I, 56–73]

ἄγγελος [mensajero, ángel], ἀρχάγγελος [arcángel], ἰσάγγελος [semejante a un ángel]

ἄγγελος

A. En el mundo griego y helenístico.

1. El ἄγγελος es un «mensajero». Su papel es sacro y está protegido por los dioses. Entrega el mensaje, responde preguntas y pide una recompensa (cf. Homero, Sófocles). También puede ser un legado, que hace tratados y entrega mensajes oficiales. Las aves suelen ser mensajeras de los dioses. También lo son los filósofos (Epicteto).
2. Junto a los mensajeros humanos hay mensajeros celestiales; Hermes es el más prominente. También el mundo inferior tiene sus mensajeros, p. ej. Némesis, Hécate, y otros seres menores.

3. La religión filosófica desarrolló la idea del λόγος, con el cual el pensamiento griego ligaba a Hermes, y Filón a los ángeles del AT.
4. Josefo usó esa palabra para referirse al mensajero ordinario (*Antigüedades* 7.249), pero también a los ángeles del AT. Al ángel que salió al encuentro de Balaam, Josefo lo llama un «espíritu divino» (*Antigüedades* 4.108). Pero evitó las especulaciones esenias acerca de los ángeles (*La guerra de los judíos* 2.142).

[W. Grundmann, I, 74–76]

B. מַלְאָכִים en el AT.

1. Usado tanto para mensajeros humanos como angélicos, el término מַלְאָכִים suele ir combinado con Yavé para denotar un ser angélico especial: el «ángel del Señor». Este ángel tiene un encargo especial de ayudar y guiar a Israel o a los israelitas individuales (cf. Éx. 14:19; Nm. 22:22; 1 R. 19:7). No es tanto un simple mensajero cuanto un instrumento de la alianza y personificación del auxilio divino, que sólo en circunstancias excepcionales se vuelve contra Israel (cf. 2 S. 24:17). A veces (p. ej. Gn. 16:7ss; Éx. 3:2ss) se identifica tan cercanamente con Dios, que es casi imposible distinguirlos. Es Dios, por decirlo así, que entra en la percepción humana (cf. la alternancia en Gn. 21:17ss).
2. Con el ángel del Señor hay otros seres celestiales, aunque rara vez se los llama ángeles. Formando el entorno de Dios, parecen no tener funciones autónomas y no son en ningún sentido objetos de culto.
3. La angelología creció después del exilio, tal vez bajo influencias externas o para mantener la trascendencia divina. En Job los ángeles, que no son totalmente puros (4:17–18), presencian la creación (38:7), y ayudan en tiempos de necesidad (5:1). En Ezequiel y Zacarías son intérpretes (Ez. 40:3ss). Daniel describe fuerzas celestiales que se oponen entre sí; Miguel es el ángel de Israel (Dn. 10:13, 20). [p 21] Miríadas de ángeles rodean el trono de Dios (Dn. 7:10). Se les describe con forma humana y sin alas. Estrictamente, los serafines y querubines no son ángeles (aunque cf. Is. 6). Los demonios no son presentados como seres celestiales y, en vista de la omnipotencia de Dios, no tienen significación religiosa última.

[G. von Rad, I, 76–80]

C. La doctrina de los ángeles en el judaísmo.

1. Vemos aquí dos tendencias conflictivas, a medida que a la angelología en desarrollo se opone el racionalismo griego. Los deuterocanónicos, en su mayor parte, permanecen dentro de los límites del AT. Sin embargo, en la literatura apocalíptica los ángeles median los secretos de la naturaleza, conversan con personajes como Enoc, y se agrupan más firmemente como ángeles buenos y malos. La nueva enseñanza llegó a ser parte de la piedad popular (cf. Tobit), y los rabinos la aceptaron como elaboración de las creencias del AT.
2. Los rabinos podían aceptar a los ángeles porque los ángeles no son ellos mismos divinos, sino que sirven para representar la palabra de Dios y su voluntad. A menudo se los introduce para dar colorido a los relatos del AT, pero sin modificar el sentido, p. ej. en la creación o en la promulgación de la ley. Son seres creados y completamente subordinados a Dios. Si bien hablan de parte de Dios y le presentan las plegarias, no interfieren en la relación directa entre los justos y Dios.

D. ἄγγελος en el NT.

1. El significado de «mensajero humano» sólo tiene una función menor en el NT cuando se aplica a los espías enviados por Josué (Stg. 2:25), a los hombres que Juan envía a Jesús (Lc. 7:24), a los que Jesús envía delante de sí (Lc. 9:52), y al Bautista como mensajero de la alianza enviado por Dios (Mt. 11:10 y par.).
2. a. La principal referencia del NT es a los ángeles como mensajeros divinos y representantes celestiales (Heb. 12:22; Hch. 6:15; Gá. 4:14). Como tales, los ángeles se le aparecieron a Abraham (Heb. 12:2) y a Moisés (Hch. 7:30), y fueron mediadores de la ley (Hch. 7:53); tal vez esto mostraba su inferioridad (Gá. 3:19).
- b. Puesto que Dios está directamente presente en Jesús, es natural que los ángeles lo acompañen en puntos claves de su vida y su ministerio: su nacimiento, su tentación, su pasión y su resurrección (Lc. 2:9ss; Mr. 1:13; Lc. 22:43; Mt. 28:2). Pero los ángeles no tienen una función independiente ni suscitan interés por sí mismos. Los ángeles también vendrán con Cristo cuando regrese como Juez (Lc. 12:8–9; cf. 2 Ts. 1:7). En el Apocalipsis figuran prominentemente en los acontecimientos del fin de los tiempos. (Entre los rabinos, es Israel en vez de los ángeles el que ayudará a Dios en el juicio.) De modo que los ángeles asumen un papel dinámico en todos los procesos de la historia de salvación, y muestran un interés en el desarrollo de los individuos dentro de ella (Lc. 15:10).

De modo similar el ángel de Dios, o del Señor, acompaña a la iglesia de Dios en su misión, actuando en favor de los apóstoles (Hch. 5:19; 12:7ss), mostrándoles la voluntad de Dios (8:26; 10:3ss), y castigando a sus enemigos (12:23).

- c. En el NT Cristo, con toda claridad, no es uno de los ángeles, sino que es superior a ellos (Mr. 13:32; Heb. 1:4ss). Si fue hecho inferior a los ángeles, esto simplemente enfatiza la superioridad de su encargo (Heb. 2:5ss). En la misma vena, Pablo atribuye a los ángeles poca importancia. En calidad de apóstol él no está bajo las órdenes de los ángeles (Gá. 1:8). Incluso las lenguas de los ángeles no son nada sin el amor (1 Co. 13:1). Como lo expresa 1 Pedro 1:12, los ángeles ansían contemplar el evangelio; no fue por ellos sino por nosotros que murió Cristo (Heb. 2:16).
3. En Colosenses 2:18 hay una fuerte condena a todo culto a los ángeles. Cuando los ángeles quedan separados de Dios, hay que contarlos entre las fuerzas hostiles que nos amenazan (Ro. 8:38), e. d. como ángeles elementales o naturales que podrían volverse demoníacos. Pablo no pone en [p 22] duda la realidad de estos seres, pero insiste en su sujeción a Cristo (1 Co. 15:24) y asegura la participación del creyente en su victoria escatológica (Ro. 8:38).
4. Ángeles caídos → δαίμων.
5. La idea de los ángeles guardianes se toma del judaísmo. Hechos 12:15 presupone una semejanza entre el ángel y la persona. En Mateo 28:10 los ángeles nos recuerdan que los pequeños son importantes para Dios y deben serlo para nosotros. La referencia en 1 Corintios 11:10 podría ser a deseos eróticos de los ángeles, pero más probablemente lo es al decoro que ellos requieren. En Apocalipsis 1:20 y 2–3 los ángeles de las iglesias podrían ser los obispos, pero en el contexto es más probable que sean los ángeles que auxilian, especialmente porque en los tiempos del NT los obispos no ostentaban un lugar de exaltación por encima de las iglesias.

ἀρχάγγελος. La idea de los arcángeles está ligada con la singularización de ángeles individuales. Josué 5:14 menciona un capitán o comandante del ejército del Señor. Miguel es un príncipe jefe o ángel principal en Daniel 10:13; 12:1. Posteriormente leemos acerca de cuatro, seis, o siete ángeles especiales. La LXX no usa el término ἀρχάγγελος, pero Filón lo aplica al λόγος. El NT no muestra gran interés en el tema. 1 Tesalonicenses 4:16 dice que la llamada del arcángel sonará al momento de la venida de Cristo, y Judas 9 identifica a Miguel como un arcángel.

ἰσαγγελος. Esta palabra poco común aparece en el NT solamente en Lucas 20:36. En la resurrección seremos «como los ángeles», sin experimentar ni la mortalidad ni el matrimonio (cf. Mt. 22:30; Mr. 12:25).

[G. Kittel, I, 80–87]

ἀγενεαλόγητος → γενεά

ἅγιος [santo], ἀγιάζω [hacer santo, santificar], ἁγιασμός [santificación], ἁγιότης [santidad], ἁγιωσύνη [santidad]

En el griego bíblico la familia ἅγ-, que incluye el grupo ἁγνός, es sumamente extensa y goza de una historia muy significativa.

ἅγιος

- A. **En los escritos griegos y helenísticos.** El antiguo término griego ἅγιος denota un objeto de temor reverente, el adjetivo ἁγῆς significa «limpio», y el verbo ἅζω tiene el sentido de «retraerse de». ἅγιος se usa con respecto a los santuarios («sagrado»), y posteriormente respecto a los dioses y las prácticas religiosas, si bien sólo en el período helenístico se vuelve común.
- B. **El uso de la santidad en el AT.** La raíz שׁטק, originalmente cananea, tiene una referencia cültica básica. El terreno en torno a la zarza ardiente es santo (Éx. 3:5), como lo son Gilgal (Jos. 5:15), el templo (Is. 64:10), ciertos días (Is. 58:13), las ofrendas (1 S. 21:5–7), y los diezmos (Dt. 26:13). El adjetivo puede aplicarse a las personas e incluso a Dios; esto produce una asociación ética. El verbo es versátil, y denota la expresión de un estado de santidad (Is. 5:16), o de colocar en estado de santidad (Ez. 36:23), o de declarar santo (Éx. 19:10), o de entrar en un estado de santidad (Jos. 3:5), o de ser consagrado.
- C. **Historia del término en el AT.**
 1. *Período preprofético.* La palabra llega a ser conectada con el nombre de Dios, que es la expresión de su naturaleza, y por lo tanto asume un significado moral (cf. Am. 4:2). El profanar el nombre de Dios, incluso cultualmente, es un pecado (cf. Lv. 20:3; Am. 2:7). El nombre, que la invocación cültica reconoce, le da a la santidad una dimensión personal. Pero también la funde con la divinidad, en contraste con la condición de criatura. La santidad de Dios expresa su perfección divina. Su revelación de sí mismo es su propia santificación (Lv. 10:3, etc.). Sin embargo, ya que Dios mora en medio de su pueblo en virtud de la alianza del Sinaí (Éx. 24:4ss), Israel debe ser un pueblo santo para él [p 23] (Dt. 7:6). Israel debe rehuir otros cultos y adorar solamente a Dios (Dt. 6:4), sin dar cabida alguna a los santuarios paganos ni a sus licencias culturales (Dt. 23:18). La pureza cultural exige pureza personal. El

arca como lugar de la presencia de Dios llena el santuario de santidad; en conexión con ella, a Dios se lo llama el «Dios santo» (1 S. 6:20). La guerra y los guerreros son santificados mediante la presencia del arca (Nm. 10:35–36), como también el campamento (Dt. 23:15).

2. *La teología profética.*

- a. El profeta Oseas desarrolla un contraste entre el Dios santo y la humanidad pecadora (cf. Os. 11:9). Israel ha seguido los cultos paganos y al hacerlo así ha chocado contra el Dios santo (14:1). Pero al destruir la falsa santidad, el Dios santo da nueva vida (14:8) en su amor inconcebible; por eso el amor se incorpora a la santidad divina, incluso en su oposición a la naturaleza humana privada de santidad.
- b. Para Isaías la santidad de Dios es su esencia secreta. Esto evoca un santo temor (Is. 6), una sensación de impureza moral que debe ser purgada (6:7). Dios mismo realiza la expiación. Su meta es que los redimidos también lleguen a ser santos (4:3). Aunque Israel en sí mismo no es santo, Dios se ha atado a él. Por eso puede ser llamado «el Santo de Israel». Su santidad consume lo que no es santo, pero en la gracia establece a un remanente como su pueblo santo.
- c. En los capítulos posteriores de Isaías, el Santo de Israel se manifiesta más plenamente como el Dios de la redención antes que del juicio. Dios es incomparable (40:25). En su santidad radica su misterio (45:15). Este misterio es la redención; de ahí que la salvación y la santidad queden ahora firmemente ligadas (45:18ss, etc.). Los caminos santos de Dios difieren de los nuestros, pero por esta misma razón su santidad desemboca en una nueva creación.

3. *El período postexílico.*

- a. Aquí se pueden ver dos corrientes que se entremezclan, la sacerdotal-cultural y la profética-ética. La ley representa a la primera; dota a los sacerdotes y al pueblo de una santidad cültica. Los Salmos pertenecen a este ámbito, pero muestran que podrían incluir un fuerte elemento espiritual. Israel es santo porque el Espíritu Santo está presente en su contexto (cf. Sal. 51:11).
 - b. Los escritos deuterocanónicos mantienen la tradición cultural con frecuentes referencias a la ciudad santa, el templo, el altar, el sábado, las vestiduras, el candelabro, el aceite, las espadas, los libros, el sacerdocio, el pueblo y la alianza. Pero Dios, el cielo, los ángeles y el Espíritu son santos también. Los traductores de la LXX, al escoger el griego ἅγιος para el término hebreo, parecen haber intentado darle un matiz hebreo distintivo, p. ej. al usar τό ἅγιον ο τὰ ἅγια para el templo y evitar ἱερόν.
4. *Filón y Josefo.* Filón adopta el uso cultural del AT pero lo alegoriza. Al hacerlo así relaciona la santidad con conceptos filosóficos ajenos, p. ej. cuando dice que el cielo (el macrocosmos), o la mente (el microcosmos), o el alma son «santos» (en gran medida en el sentido de «sublimes»). Josefo usa ἅγιος de manera limitada (p. ej. al describir el culto), aplicándolo con mayor frecuencia al templo (también a la tierra). Adopta este curso por consideración a los lectores, a quienes ἅγιος, etc., debe haberles sonado extraño.

[D. Procksch, I, 88–97]

D. El concepto de santidad en el judaísmo rabínico.

- a. Los rabinos siguen el uso del AT al llamar santos al templo, los sacerdotes, los sacrificios, etc., pero sin ninguna definición precisa. A veces se intenta una sistematización. En un nuevo uso, el cabello de los nazareos y el cuerpo pueden llamarse santos. «Dedicar para sí una esposa» es una frase que significa «casarse».
- b. Dios es santo como Juez y Rey. Pero lo conocen como tal aquellos que se acercan en una confianza sostenida por el temor. De modo que él es el Santo en el Sirácida, en Enoc, y en los textos rabínicos posteriores. El Espíritu de Dios también es llamado santo, pero sobre todo su nombre, lo cual condujo al reemplazo del nombre propio, así como a la expresión «santificar el nombre», con Dios o [p 24] Israel como sujeto. El santificar el nombre mediante la observancia de la ley llegó a ser un motivo central de la acción ética.
- c. Las Escrituras son santas como palabra de Dios, especialmente la ley, aunque la frase «Sagradas Escrituras» es poco frecuente. El leer las Escrituras es una acción sagrada. Los rollos también son sagrados, y el escribirlos es una tarea santa. Hay que lavarse las manos después de tocar los rollos.
- d. Los que guardan la ley, y los justos del AT, también son santos. La santidad consiste negativamente en una separación, e. d. respecto a los gentiles, al pecado, y especialmente respecto a la licenciosidad, de modo que la noción de santo y la de casto llegaran a ser en gran medida sinónimas.

[K. G. Kuhn, I, 97–100]

E. ἅγιος en el NT.

1. *La santidad de Dios.* Sobre una base en el AT, aquí la santidad se ve como la naturaleza más íntima de Dios (Ap. 4:8). Abarca la omnipotencia, la eternidad y la gloria, y evoca un temor reverente. En Juan, Dios es el Padre santo (17:11). El Dios santo exige un pueblo santo (1 P. 1:15–16). El nombre de Dios, e. d. su persona revelada pero distinta, ha de ser santificado (Mt. 6:9; Lc. 11:12).
2. *Jesucristo como ἅγιος.* A Jesús rara vez se lo llama santo (cf. Mr. 1:24; Lc. 1:35; Jn. 6:69; Ap. 3:7; Hch. 3:14). Pero la descripción es antigua y significativa. En Lucas se basa en el nacimiento virginal y en el hecho que él es portador del Espíritu, que confronta a los espíritus malignos e inaugura la era pneumática. Se le confiesa como el santo en Juan 6:69, santificado por Dios y dispensador de la unción con el Espíritu. En el Apocalipsis tiene los mismos atributos de santidad y verdad que Dios. Como siervo santo, en los Hechos tiene una misión cultural como el sacrificio santo ofrecido de manera vicaria por los demás. En Hebreos es sacerdote así como víctima, e ingresa en el antitipo del santo de los santos en nombre nuestro, y logra allí nuestra santificación expiatoria (ἀγιάζειν) (9:25ss; 2:11; 9:13).
3. *El Espíritu Santo.*
 - a. La santidad del Espíritu es inseparable de la de Cristo.
 - b. El Espíritu está activo en el nacimiento de Cristo y especialmente en su bautismo, que inicia la era del Espíritu. Después de la resurrección Cristo imparte el Espíritu a los discípulos (Pentecostés). El Espíritu es ahora manifiesto, de modo que la resistencia a él es imperdonable. El bautismo es ahora en el nombre del Espíritu, tanto como en el del Padre y en el del Hijo.
 - c. Especialmente Lucas gusta de la expresión «Espíritu santo», tanto de manera definida como indefinida. Quiere distinguir al Espíritu de Dios de otros espíritus, y enfatiza el elemento carismático más que el cultural.
 - d. Pablo tiene un énfasis más personal y mantiene el aspecto cultural pero lo espiritualiza, p. ej. la iglesia o los cristianos como un templo santo dentro del cual habita el Espíritu (Ef. 2:21; 1 Co. 6:19; cf. Ro. 15:16; 2 Co. 13:13; 1 Ts. 4:8). El bautismo y la eucaristía (1 Co. 12:13) son signos de la comunidad cultural que denotan su comunión con la muerte y resurrección de Cristo.
4. *La santidad de la ἐκκλησία.* Nuevamente sobre una base veterotestamentaria, la comunidad cristiana es santa como un templo del Espíritu, centrado en Cristo como el siervo santo. Como pueblo santo, los cristianos han de ser santos (1 P. 2:9; 1:16). Son santificados por Cristo (1 Co. 1:2). En él los gentiles son ahora contados entre los santos (Ef. 2:19). Las iglesias, como también la iglesia entera, son santas (1 Co. 14:33). La santidad viene por el llamamiento de la gracia en Cristo (Ro. 1:6; 1 Co. 1:24; Fil. 1:1), no por naturaleza. El pueblo santo tiene una herencia divina (Ef. 1:18; Col. 1:12; cf. Deuteronomio).
5. *La vida santa de los cristianos.* Los cristianos han de ofrecerse a sí mismos como sacrificio santo (Ro. 12:1). Como consecuencia de ello, lo cultural toca a lo ético, y se acentúa la pureza (cf. Mt. 5:8). El servicio mutuo del amor da expresión a esto (Gá. 5:13; Ro. 15:25; 16:2). El beso santo es su sello (1 Co. 16:20). [p 25] Los santificados en Cristo santifican su propio círculo familiar (1 Co. 7:14). Aquí la santidad tiene un contenido moral y se contrapone a la impureza, especialmente en la vida sexual de los gentiles (Hch. 10:14; Ef. 5:5). Su referencia cultural impide que sea una mera moralidad. La santidad en este sentido es un principio de juicio (1 Co. 6:2). Los creyentes van a juzgar; por eso la fe misma puede ser llamada santa (Jud. 20).
6. *La ecclesia triumphans.*
 - a. Los santos ángeles pertenecen a la iglesia triunfante (Mr. 8:38, etc.); regresarán con Cristo (cf. 1 Ts. 3:13, aunque este versículo puede referirse a los santos difuntos, o incluirlos; cf. 2 Ts. 1:10).
 - b. Los cristianos también pertenecen a ella como santos (Ap. 14:12; 17:6). Los santos seguirán siendo santos (Ap. 22:11): no santificándose a sí mismos, sino santificados por Dios. La santidad es una determinación central de los cristianos puesto que ya ellos adoran a Dios, reconciliados por la santa ofrenda de Cristo y constituidos en templos del Espíritu Santo.

ἀγιάζω. Este es principalmente un término bíblico, y significa «consagrar» o «santificar». A Dios se le pide que santifique su nombre (Mt. 6:9). Jesús se santifica a sí mismo (Jn. 17:19) y a su iglesia (Ef. 5:26), lo cual es una obra divina. El Padre santifica a Cristo (Jn. 10:36; cf. 17:19) con miras a santificar a los discípulos (17:19). Esto último tiene lugar por medio de la obra reconciliadora de Cristo (Heb. 2:11; 10:10). Por eso para Pablo somos «los santificados» (1 Co. 1:2), y esto es un estado (1 Co. 6:11). Los santificados tienen una herencia (Hch. 20:32). Deben santificar a Cristo en sus corazones (1 P. 3:15), siendo santos en su conducta a medida que Cristo los hace santos al habitar dentro de ellos (1:16).

ἁγιασμός. Derivado del verbo, la palabra significa «santificación». Es rara en la LXX, y en el NT aparece sólo en las epístolas. Sólo alguien santo puede «santificar», de modo que la santificación divina precede a todo proceso de santificación (cf. Ap. 22:11). Es la voluntad de Dios (1 Ts. 4:3) y halla su expresión en la vida (4:4). El cuerpo debe ser entregado a la santificación (Ro. 6:19). Cristo y el Espíritu la realizan (1 Co. 1:30; 2 Ts. 2:13; 1 P. 1:2). Implica la conducta en 1 Timoteo 2:15, y es una meta moral en Hebreos 12:14. Es el resultado moral de la obra redentora de Cristo.

ἀγιότης. Esta palabra denota la «santidad». Es un atributo esencial de Dios que debemos compartir (Heb. 12:10; cf. 1 P. 1:15). En 2 Corintios 1:12 el vínculo con la «sinceridad» ocasiona dificultades si ambos se refieren a Dios; por eso algunos prefieren la lectura «sencillez y sinceridad», lo cual confinaría el uso de ἀγιότης a Hebreos.

ἀγιωσύνη. Esta palabra poco común denota la santidad como cualidad. En el NT sólo Pablo la usa (Ro. 1:4; 2 Co. 7:1; 1 Ts. 3:13). En Romanos 1:4 se refiere a un principio de vida diferente del de «la carne» (v. 3), e. d., divino y no natural. En 2 Corintios 7:1 y 1 Ts. 3:13 la condición efectuada divinamente ha de llegar a su plenitud en la dedicación moral en la forma de pureza

[O. Procksch, I, 100–115]

ἀγνοέω [ignorar], ἀγνόημα [ignorancia, error], ἄγνοια [ignorancia], ἀγνωσία [ignorancia], ἄγνωστος [desconocido]

ἀγνοέω, ἀγνόημα. Usadas con todos los matices del conocimiento, estas palabras denotan el «equivocarse» o «errar» como carácter de acción (cf. 1 Ti. 1:13). En Hebreos 5:2 se trata de la ignorancia de sí mismo. En 1 Corintios 14:38, «ignorar» o «no reconocer» significa el rechazo («no ser reconocido» por Dios). En Romanos 10:3 se hace referencia a no conocer a Dios, y a Cristo en 1 Timoteo 1:13. Esta ignorancia entraña desobediencia (Ro. 10:3); por eso no es simplemente una falta de información que se pueda pasar por alto, sino una falta de comprensión que necesita perdón.

[p 26] ἄγνοια, ἀγνωσία

1. *Uso filosófico y legal.* Si bien ἄγνοια se usa respecto a la ignorancia específica, podría denotar también la ignorancia en general como opuesto de la sabiduría así como del conocimiento (cf. el estoicismo). La ignorancia de uno mismo y de Dios (también del mal) estaría incluida, de modo que la ignorancia misma sería entonces el verdadero mal. En el uso legal el punto principal es la ignorancia de la ley; cf. Levítico 22:14 en la LXX (ampliado a «pecado no intencional» en Lv. 5:18). Filón contrapone ἄγνοια a ἐπιστήμη (cf. p. ej. *De la ebriedad* 154–161). Ἄγνοια también se puede equiparar al paganismo (Sab. 14:22; Josefo, *Antigüedades* 10.142). Entre los rabinos, el conocimiento de la ley es una presuposición de la piedad. El uso legal recurre en Hermas, *Semejanzas* 5.7.3. «En la ignorancia» se usa en el NT sólo en Hechos 3:17; la idea de la ignorancia de Dios se puede encontrar en Hechos 17:30; cf. Efesios 4:17–18; Ignacio, *Efesios* 19.3; Justino, *Apología* 61.10. ἀγνωσία (Job 35:16 LXX; 1 P. 2:15) tiene la misma fuerza que ἄγνοια.
2. *El uso dualista del helenismo.* Ambos términos aparecen en el gnosticismo para referirse a la falta del conocimiento esencial para la salvación. Padecemos de ella antes de la revelación y por la esclavitud de los sentidos. El NT adopta este uso (cf. Hch. 17:30, etc.) pero con diferentes ideas del pecado y la gracia.

ἄγνωστος. Presente en el NT sólo en Hechos 17:23, esta palabra significa «desconocido» o «no reconocido». La expresión «Dios desconocido» no aparece en el AT, aunque los paganos no conocen a Dios (Sal. 79:6) e Israel no conoce a otros dioses (Os. 13:4). Los rabinos piensan que los gentiles tienen cierto conocimiento de Dios, pero llaman desconocidos los caminos de Dios. Ni el mundo griego ni el judío creen que Dios sea incognoscible, si bien Platón piensa que es inaccesible a los sentidos. Un altar dedicado al Dios desconocido implicaría simplemente incertidumbre acerca de a cuál dios debía aplicarse. El escepticismo, desde luego, pone en duda todo conocimiento, y el gnosticismo piensa que Dios sólo puede ser conocido sobrenaturalmente; pero Sócrates, Aristóteles y los estoicos aceptan la cognoscibilidad de Dios.

[R. Bultmann, I, 115–121]

ἀγνός [puro], ἀγνίζω [purificar], ἀγνεία [pureza], ἀγνότης [pureza], ἀγνισμός [purificación]

ἀγνόξ. Esta palabra para decir «puro», que originalmente significaba «lo que despierta temor reverente», se usa en sentido cultural en la LXX (2 Mac. 13:8), aunque también para la disposición interior (Pr. 20:9) y la castidad (4 Mac. 18:7–8). Poco común en el NT, significa «pureza moral» (1 Jn. 3:3; 1 Ti. 5:22; Stg. 3:17), «inocencia» (2 Co. 7:11), y «castidad» (2 Co. 11:2).

ἀγνίζω. Usado en la LXX para «cualificación cultural», este término aparece en Juan 11:55 y Hechos 21:24; 24:18 para la purificación cultural tal como la practicaban los judíos y los judeocristianos. Puede relacionarse entonces con la purificación moral, como en Santiago 4:8; 1 Pedro 1:22; 1 Juan 3:3.

ἀγνεία. Esta palabra denota la pureza cultural en el AT, y la pureza moral en 1 Timoteo 4:12; 5:2.

ἀγνότης. Este término, que no se usa en el griego clásico ni en la LXX, denota la pureza moral en 2 Corintios 6:6.

ἀγνισμός. Esta palabra significa purificación cultural (Nm. 8:7) o dedicación (Nm. 5:5) en conexión con un voto (Hch. 21:26).

[F. Hauck, I, 122–124]

[p 27] ἀγοράζω [comprar, redimir], ἔξαγοράζω [redimir]

A. La manumisión sacra de esclavos. Como en las inscripciones delficas, se trata de una forma legal de automanumisión en virtud de la cual el dios compra al esclavo, usando para la transacción el dinero del esclavo mismo. En el templo del AT no existía manumisión sacra, pero la manumisión sí tenía lugar en la sinagoga y en la iglesia, y el mundo judío aplicaba en sentido religioso la idea de redención.

B. ἀγοράζω.

1. Con el significado de «comprar», esta palabra la usa Pablo en 1 Corintios 6:20; 7:23 para dar a entender el hecho que somos redimidos (y por lo tanto somos libres, excepto en relación con Dios). En Apocalipsis 5:9, el Cordero nos ha comprado para Dios con su sangre.
2. Según Apocalipsis 3:18 hay que comprar oro auténtico en vez de falso; se entiende que se le compra a Cristo.

C. ἔξαγοράζω.

1. Este término, que no se usa en la LXX, se refiere en el NT a la obra redentora de Cristo, ahora con énfasis en la compra para quedar libres de la ley (Gá. 4:1ss). Dios, por supuesto, paga él mismo el precio en Cristo, satisfaciendo la exigencia de la ley y dando así verdadera libertad por medio de la justificación por la fe (Gá. 3:24–25). Se necesita la redención porque la ley es la santa ordenanza de Dios, eternamente válida. Por eso en la transición a la libertad, la pecaminosidad queda expuesta y se experimenta el perdón en Cristo. Pero la redención no es una «compra» transaccional del favor de Dios. Si bien Cristo indudablemente obedece a Dios y le sirve, Dios mismo actúa en él a favor nuestro y con respecto a nosotros. Por eso la redención no ha de separarse del «nosotros» quienes mediante ella somos restablecidos a la comunión con Dios por la fe.
2. La palabra significa «comprar» en Efesios 5:16; Colosenses 4:5, e. d. «aprovechar al máximo» el tiempo (καίρως), o las oportunidades que este ofrece.

[F. Büchsel, I, 124–128]

ἀγρουπνέω → ἐγείρω, γρηγορέω

ἀγωγή [modo de vida], παράγω [pasar], προάγω [preceder], προσάγω [aproximarse], προσαγωγή [acceso]

ἀγωγή. Usada sólo en 2 Timoteo 3:10, esta palabra denota «orientación», y por eso «modo de vida». En el lenguaje ordinario esta palabra llegó a tener una referencia especial a la educación o sus resultados, e. d. la crianza, la conducta. Este bien puede ser el trasfondo del uso en 2 Timoteo 3:10 (cf. «proceder» [lit. «camino»] en 1 Co. 4:17).

παράγω. En el NT este término sólo se encuentra en forma intransitiva, p. ej. en Mateo 9:9, más que nada con referencia a Jesús que «pasa» (quizás a veces como expresión introductoria, p. ej. en Mr. 1:16). El sentido en 1 Corintios 7:31 (cf. 1 Jn. 2:17) es «pasar, acabar» (cf. Mt. 5:18). El tiempo presente muestra que el gran cambio escatológico ya está teniendo lugar. Si σχήμα significa «papel [teatral]», la idea sería que ya ha representado su «parte».

προάγω. Este término, usado tanto transitiva como intransitivamente, se refiere a que Jesús «iba delante» (Mr. 10:32) y a la anterioridad de la profecía (1 Ti. 1:18) y del mandamiento (Heb. 7:18). El sentido puede ser simplemente cronológica en los dos últimos casos, mientras que Cristo obviamente exige un «seguimiento» en el discipulado. En 2 Juan 9 una alternativa sugerida es «extraviarse» (lit. «va adelante»), pero tal vez los oponentes se concebían a sí mismos como «avanzados» o progresistas (cf. 1 Co. 4:6).

[p 28] προσάγω. Este término se usa transitivamente tres veces, y una vez intransitivamente. El interés principal surge con el uso cultural en 1 Pedro 3:18. a. Un sentido general es «ofrecer», «sacrificar», tanto en el griego secular como en la LXX (cf. Éx. 29:20). Pero Números 8:9–10 etc., sugiere el sentido más específico de «presentar para su dedicación». b. Hay también un uso legal, p. ej.

en Éxodo 21:6; Hechos 16:20 (traer para el juicio); aquí la sugerencia es que Cristo nos conduce al juicio que es también gracia. Esto se funde con el sentido ceremonial de «presentar» en el tribunal. c. Puesto que Dios toma la iniciativa en todo esto, otra idea es que Dios nos «trae» a su lado, e. d. nos reconcilia (cf. Nm. 16:5). d. Estos significados no son contradictorios ni obedecen a una interpretación artificial, sino que apuntan hacia la riqueza de la obra salvífica de Dios, que sólo se puede captar a medida que los diferentes aspectos se colocan unos junto a otros o se superponen.

προσαγωγή. Esta palabra, que se encuentra tres veces (Ro. 5:2; Ef. 2:18; 3:12), tiene la misma extensión que προσάγειν, pero algunos la toman en forma transitiva como «introducción», otros intransitivamente como «aproximación». En Cristo, sin embargo, esto es indistinto, puesto que «avanzamos hacia» Dios al ser «conducidos». Quizás la mejor traducción sea «acceso», con tal que recordemos que Cristo mismo es nuestro acceso (la puerta, Jn. 10).

[K. L. Schmidt, I, 128–134]

ἀγών [conflicto, lucha], ἀγωνίζομαι [luchar], ἀνταγωνίζομαι [esforzarse contra], ἐπαγωνίζομαι [disputar], καταγωνίζομαι [subyugar], ἀγωνία [conflicto]

Este grupo, poco común en la LXX y el NT, se usa frecuentemente en relación con el estadio.

ἀγών, ἀγωνίζομαι, etc.

A. El uso helenístico.

- ἀγών significa lugar de asamblea, luego lugar de competencia, luego competencia, luego conflicto. A menudo se aplica figuradamente a la vida como una lucha con un premio (Plutarco, Filón; Sab. 4:2). ἀγωνίζομαι significa «llevar adelante un conflicto, competencia, debate, o demanda legal», y también puede ser figurado.
- La imaginería de la competencia aparece también en el judaísmo helenístico, p. ej. en Filón, *De la agricultura* 112; cf. los mártires en 4 Macabeos 17:10ss y Job en Testamento de Job 4 y 27.

B. ἀγών, ἀγωνίζομαι en el NT.

- El esforzarse por alcanzar la meta es aquí la primera idea (Lc. 13:24). Es necesario tanto el esfuerzo (1 Ts. 2:2) como la concentración de fuerzas (Col. 1:29; cf. 2 Ti. 4:7–8).
- El esforzarse exige también la negación (1 Co. 9:25), el dejar de lado los fines provisionales (1 Co. 9:27). No se trata de ascetismo sino de disciplina atlética (2 Ti. 4:5). No es desprecio del mundo sino un correcto ordenamiento de las prioridades.
- Es poca la referencia que se hace a los antagonistas, pero ciertamente hay que confrontar obstáculos y peligros (cf. 1 Ts. 2:2; 2 Co. 7:5; Jud. 3).
- El martirio es el conflicto final (cf. 2 Ti. 4:6; Heb. 10ss).
- La meta no es simplemente nuestra salvación sino también la de los demás (Col. 1:29). Pablo lucha «por» la iglesia (Col. 2:1–2; cf. 4:12–13). Aquí resulta crucial la oración (Col. 4; Ro. 15). También lo es la unidad en el Espíritu (Fil. 1:27ss). El evangelio acarrea conflicto a la vida cristiana entera, pero cuando oramos y nos mantenemos juntos la señal de la cruz es señal de victoria.

[p 29] C. ἀγών, ἀγωνίζομαι en la iglesia antigua. Las ideas paulinas recurren en 1 Clemente. Bernabé nos convoca al conflicto (4.11). 2 Clemente describe el combate en la arena (7). El martirio y el ascetismo son posteriormente las formas principales de conflicto, especialmente el martirio (Tertuliano, *A los mártires* 3).

ἀγωνία. Esta palabra significa «conflicto», «tensión», «concentración de facultades». En Lucas 22:44 denota el interés por la victoria antes de la lucha decisiva (cf. Lc. 12:49–50).

[E. Stauffer, I, 134–140]

→ ἀθλέω

Ἀδάμ [Adán]

A. El uso cristiano primitivo.

1. *Adán como el Primer Hombre.* 1 Timoteo 2:13–14 apela a Adán como el primer hombre, al argumentar en pro de una relación correcta hombre/mujer sobre la base que Adán fue creado primero, y Eva fue engañada primero.
2. *La tipología Adán/Cristo en el NT.* Adán es el antitipo de Cristo en Marcos 1:13; Romanos 5:15–21; 1 Corintios 15:22, 45–49. En Marcos 1:13 Cristo revierte la caída de Adán y reabre el paraíso (cf. la genealogía en Lc. 3:38). Pablo usa la tipología para mostrar la universalidad de la gracia (Ro. 5:12–21), para establecer la certeza de la resurrección (1 Co. 15:22), y para indicar que tendremos cuerpos espirituales (1 Co. 15:44ss; cf. Gn. 2:7 LXX). Con respecto a nuestro cuerpo terrenal somos como el primer Adán; con respecto a nuestro cuerpo resucitado seremos como el último Adán (1 Co. 15:48).

B. El origen de la tipología Adán/Cristo. Los rabinos no llaman al Redentor el último Adán, pero aparecen las ideas que el primer hombre era ideal, que el Mesías restaurará la gloria perdida en la caída, y que el Mesías es preexistente (cf. Filón). Pablo adopta estas ideas pero les da una fuerza escatológica: Adán es la cabeza de este eón, pero Cristo está a la cabeza del nuevo eón de la creación de Dios, perfecta y redimida.

→ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

[J. Jeremias, I, 141–143]

ἀδελφός [hermano], ἀδελφή [hermana], ἀδελφότης [hermandad], φιλάδελφος [que ama a los hermanos], φιλαδελφία [amor fraterno], ψευδάδελφος [falso hermano]

1. *La hermandad física.* Hay referencias a los hermanos físicos de Judá en Mateo 1:2, a hermanos entre los discípulos de Jesús en Marcos 1:16, 19, al hermano de María y de Marta en Juan 11:2ss, a la hermana de Pablo en Hechos 23:16, a hermanos de Jesús en Marcos 3:31ss, y a varios otros hermanos, p. ej. en Marcos 12:19–20; Lucas 15:27; Lucas 16:28; Lucas 12:13 y Marcos 10:29–30.
2. *La hermandad espiritual.* ἀδελφός se refiere también a los hermanos creyentes unas 30 veces en los Hechos y 130 en Pablo. Este uso tiene una base veterotestamentaria y judía (cf. Hch. 3:22; Mt. 5:22–23; Hch. 2:29; 3:17, etc.). Jesús emplea el término en Mateo 23:8; 25:40. Los cristianos son sus hermanos (Ro. 8:29) y deben amarse unos a otros como tales (1 Jn. 2–3). ἀδελφότης denota la hermandad (1 P. 2:17), y significa una actitud fraterna en Hermas (*Mandatos* 8.10).

[H. von Soden, I, 144–146]

[p 30] ᾗδης [Hades]

A. ᾗδης en el judaísmo tardío.

- a. Este término, usado como equivalente del hebreo *הַשְׁמַיִם*, ámbito de los muertos, llegó a denotar el lugar de permanencia temporal previa a la resurrección (cf. Is. 26:19).
- b. En ese lugar se pensaba entonces que los buenos estaban separados de los malos (Enoc Etíope 22; cf. Lc. 16:23, 26).
- c. Finalmente se llegó a pensar que los buenos estaban ya en la bienaventuranza (Lc. 16:9, 23ss).

B. ᾗδης en el NT.

1. *Vínculo con el judaísmo.* El punto de vista del NT es cercano al del judaísmo (cf. Lc. 16). a. No hay un sueño del alma. b. Uno baja al Hades (Mt. 11:23; 12:40). c. La permanencia es limitada (Ap. 20:13). A veces parece que todos los muertos están en el Hades (Hch. 2:27), pero en otros lugares parece que los creyentes están en el paraíso (Lc. 16:9, 23ss), o con el Señor (2 Co. 5:8), o bajo el altar (Ap. 7:9). Por eso a veces el Hades es solamente la morada de los malvados (Lc. 16:23; Ap. 20:13–14).
2. *La reconstrucción cristiana primitiva.* La fe en el Señor resucitado da la certeza de que los creyentes están a salvo del Hades (Mt. 16:18) y se van para estar con Cristo (Lc. 23:43). Jesús es Señor del Hades (Mt. 16:18; Hch. 2:31). Su descenso lo muestra así. Algo distintivo aquí es que Cristo predica en el Hades (1 P. 3:19ss), y que él tiene las llaves de la muerte y del Hades (Ap. 1:18).

[J. Jeremias, I, 146–149]

→ ἄβυσσος

ἀδιάκριτος → κρίνω

ἄδικος [malvado, injusto], ἀδικία [maldad, injusticia], ἀδικέω [hacer el mal], ἀδίκημα [delito, transgresión]

ἄδικος

A. Desarrollo del concepto de ἄδικος.

1. El término significa «transgresor de la ley». Lo que va contra la costumbre generalmente se distingue de lo que es impío. La raigambre en la ley establece un vínculo con la LXX.
2. Pero ἄδικος puede tener también una connotación religiosa (Platón, *Leyes* 4.716d). El AT fortalece este aspecto en las esferas judía y cristiana (cf. Job 16:12 LXX), lo cual hace de ἄδικος un sinónimo de ἀσεβής.

B. El uso especial de ἄδικος, sobre todo en el NT.

1. El NT adopta la referencia del AT a la «violación de la ley divina», contraponiendo los malvados a los justos (cf. Mt. 5:45; Hch. 24:15; 1 Co. 6:1, 9; 2 P. 2:9).
2. La palabra puede significar también «injusto» (los gobernantes; Dios no es injusto [Ro. 3:5]), y «deshonrado» (Lc. 16:10), e. d. infiel.
3. La referencia puede ser a lo que se adquiere ilegítimamente (Lc. 16:9), o a lo que es de un valor puramente ilusorio (Lc. 16:11; usado respecto a las riquezas).
4. ἄδικος en 1 Pedro 2:19 significa «injustamente».
5. τὸ ἄδικον, en neutro, es lo contrario de τὸ δίκαιον o de ἀλήθεια.

[p 31] ἀδικία

A. ἀδικία fuera del NT.

1. El sentido es «acción malvada», luego «acto injusto».
2. Se va definiendo más mediante el elemento de transgresión de la ley, oposición a la rectitud, y oposición a la verdad o a la veracidad.
3. Se hace una distinción respecto a lo que es impío, pero existe una asociación, y en el AT ἀδικία es principalmente «pecado contra Dios» (cf. Is. 43:24–25; Jer. 31:33), si bien puede ser «deshonradez», «injusticia», «inconfiabilidad» o «apostasía».
4. En la apocalíptica, el tiempo final será un tiempo de generalizada ἀδικία, «maldad»
5. ἀδικία se puede usar en genitivo a modo de adjetivo (cf. Lc. 16:8; 18:6).

B. ἀδικία en el NT.

1. Aparte de 2 Corintios 12:13, todos los casos le dan al término su significado básico.
 - a. Como opuesto de δικαιοσύνη, denota «violación de la ley divina», y encabeza la lista de vicios en Romanos 1:29. También significa «injusticia legal» (Ro. 9:14). Puede tener también el matiz de «infidelidad» (Ro. 3:5). En Romanos 6:13 es una fuerza dominante.
 - b. Como opuesto de ἀλήθεια, se relaciona con la vanagloria en Juan 7:18. El deleitarse en ella se contrasta con el creer en el evangelio (2 Ts. 2:12). El amor obedece a la verdad y por eso no encuentra gozo alguno en la ἀδικία (1 Co. 13:6). En ella la verdad queda suprimida (Ro. 1:18). Entraña una negación de la doctrina correcta (2 Ti. 2:19).
2. a. ἀδικία se conecta con ἀσέβεια en Romanos 1; surge del culto falso, trascendiéndose así la distinción entre ley y religión.
 - b. Se define como pecado contra Dios (cf. Hch. 8:23; 1 Jn. 1:9; 5:17).

3. Se puede ver una referencia escatológica en 2 Tesalonicenses 2:10 y posiblemente en Santiago 3:6; Hechos 1:18; 2 Pedro 2:13, 1:4. El genitivo aparece haciendo las veces de adjetivo en Lucas 16:8; 18:6. Lucas 16:9 quizás no signifique que las posesiones en cuanto tales son malas, sino que son adquiridas con maña (cf. los publicanos), o que son ilusorias y engañosas.

ἀδικέω

A. ἀδικέω fuera del NT.

1. «Hacer el mal», «hacer lo incorrecto, estar en el error» es el sentido general.
2. Se puede tener en la mira la relación con Dios o con los dioses. En la LXX, entonces, significa «pecar contra Dios» (p. ej. 2 S. 24:17; 2 Cr. 26:16), a veces como sinónimo de ἀμαρτάνειν y ἀνομεῖν. Josefo tiene un uso similar (*Antigüedades* 4.150; 6.151); igualmente Filón (*De la confusión de las lenguas* 9–10, 27).
3. La transgresión también puede ser con respecto a otras personas (cf. Gn. 42:22), pero en la LXX sigue siendo una violación del mandato de Dios.
4. Se puede usar con un acusativo de objeto, o de persona, o ambos, o en forma pasiva para referirse a sufrir agravios, lesiones o daños.

B. ἀδικέω en el NT.

- a. El uso absoluto en voz activa aparece en 2 Corintios 7:12 («agraviar») y en Hechos 25:11 («hacer un agravio, hacer algo incorrecto»). En Coloneses 3:25 se hace referencia a un juicio por esto.

[p 32] b. El acusativo de persona se puede ver en Mateo 20:13 y Lucas 10:19. Hechos 7:26 hace eco de Éxodo 2:13. En 2 Corintios 7:2 se trata de dañar en alguna forma; cf. el poder de las langostas para infligir daño en Apocalipsis 9:10.

- c. El Apocalipsis suele tener el acusativo de objeto para juicios sobre el cosmos (p. ej. 7:2–3; 9:4, 19).
- d. Para el doble acusativo cf. Hechos 25:10; Gálatas 4:12; Filemón 18, y tal vez Lucas 10:19.
- e. Ejemplos de la voz pasiva son Hechos 7:24; 1 Corintios 6:7.

En general ἀδικεῖν no es un término fuertemente matizado en el NT, y en gran medida se lo reemplaza por ἀμαρτάνειν.

ἀδίκημα

A. ἀδίκημα fuera del NT. El significado es «delito, acto de maldad». En la LXX no es común, pero lo más frecuente es que signifique «violación de la ley» o «pecado contra Dios» (cf. Is. 59:12; Jer. 16:17). Es más común en Josefo y Filón, generalmente con sentido de acción contra la ley divina así como la humana.

B. ἀδίκημα en el NT. Los tres ejemplos en el NT se conforman al uso de ἀδικέω. En Apocalipsis 18:5 el plural enfatiza la abundancia de los actos malvados. La violación de la ley judía es a lo que se hace referencia en Hechos 24:20, y en Hechos 18:14 la violación criminal de la ley romana.

[G. Schrenk, I, 149–163]

ἀδόκιμος → δόκιμος; ἀδύνατος, ἀδυνατέω → δύναμαι

ᾠδω [cantar], ᾠδή [canto, cántico, canción]

ᾠδω. «Cantar» puede ser transitivo o intransitivo; así en el NT Apocalipsis 5:9 dice «cantar un cántico» y Efesios 5:19 «cantar al Señor». Sus paralelos son λέγειν en Apocalipsis 5:13 y ψάλλειν en Efesios 5:19.

ᾠδή (→ ψαλμός, ὕμνος). a. «Canto, cántico», o b. «un canto», que no se distingue de manera precisa en el NT (como sí posteriormente) de ψαλμός o ὕμνος.

La oda es un cántico cultural de la comunidad, que se canta en el culto. Es «espiritual», e. d. tiene cierta medida de inspiración (Ef. 5:19). De modo que no es una expresión de sentimiento o experiencia personal, sino una «palabra de Cristo» (Col. 3:16). Por eso

habla acerca de Cristo, o de los actos salvíficos de Dios en él. Lo hace para la edificación más que para la evangelización. El «cántico nuevo» del Apocalipsis (p. ej. 5:9) sugiere una realización escatológica: su tema es la nueva obra de Dios.

[H. Schlier, I, 163–165]

ἄζυμος → ζύμη

ἀήρ [aire]

Para los griegos el aire impuro se extendía hasta la luna, y a partir de allí era reemplazado por el éter puro de las regiones astrales. El aire era habitado por espíritus. Posteriormente el judaísmo ubicó en él a los demonios, y es así como Pablo podía referirse a un príncipe de la potestad del aire (Ef. 2:2). Los creyentes saldrán al encuentro de Cristo en esa esfera intermedia (1 Ts. 4:17). En 1 Corintios 14:9, «hablar al aire» es una expresión proverbial, mientras que «golpear el aire» en 1 Corintios 9:26 puede ser el participar en un combate fingido o el dar golpes sin objeto.

[W. Foerster, I, 165–166]

ἀθανασία → θάνατος

[p 33] ἀθέμιτος [ilícito]

En el griego extra-ático y post-ático, «contrario a la ley», ya sea cúllica o moral y religiosa. La idolatría «ilícita» es uno de los males paganos en 1 Pedro 4:3. En Hechos 10:28 a Pedro se le muestra que es correcto hacer lo que antes era «ilícito» o «abominable» para él como judío, e. d. el asociarse con gentiles.

[A. Oepke, I, 166]

ἄθεος → θεός

ἄθεσμος [inicuo]

Originalmente «ilegal» o «impío», respecto a acciones, alimentos y personas. En el NT se usa sólo como sustantivo, y sólo en 2 Pedro 2:7 (los sodomitas); 3:17 (los dirigentes herejes).

[A. Oepke, I, 167]

ἀθετέω → τίθημι

ἀθλέω [esforzarse, competir], συναθλέω [competir lado a lado], ἄθλησις [lucha]

ἀθλέω significa literalmente «entrar en competencia o conflicto»; también se usa figuradamente en 4 Macabeos. ἀθλέω en 2 Timoteo 2:5 sugiere la necesidad de esfuerzo, sacrificio y disciplina. συναθλέω en Filemón 1:27; 4:3 contiene la idea de esforzarse, sufrir y trabajar juntos. ἄθλέσις en Hebreos 10:32–33 evoca la imagen de la lucha pública en el estadio. ἀθλητής es usado por Ignacio (*A Policarpo* 1.3) y 1 Clemente (5.1) para referirse a los dirigentes y a los apóstoles, mientras que Cristo es el ἀθλητής supremo en los Hechos de Tomás 39.

[E. Stauffer, I, 167–168]

→ ἀγών

ἄϊδιος [eterno]

ἄϊδιος como «sempiterno» o «eterno» era común en Aristóteles e importante para Filón (respecto a Dios). Romanos 1:20 evoca a Filón (y al estoicismo) al hablar del «eterno» poder de Dios. Judas 6 («cadenas eternas») es el único otro caso en el NT. Josefo tiene la misma palabra para referirse a la prisión de Juan «de por vida» (*La guerra de los judíos* 6.434).

[H. Sasse, I, 168]

αἰδώς [modestia]

A. Términos griegos para vergüenza y deshonra.

- a. αἰδώς era un término antiguo, poco común en el helenismo, y revivido por el estoicismo. Denotaba reverencia, p. ej. por Dios, las cosas divinas, los gobernantes, los padres, así como respeto por las leyes de hospitalidad, el matrimonio y la familia, el estado y sus leyes. Aplicado interiormente podía entonces sugerir un «sentido de vergüenza, pudor», pero también un «sentido del honor» en contraste con la desvergüenza o la insolencia.
- b. Ya antiguamente se lo vinculó con la palabra diferenciada αἰσχύνη, «vergüenza» ante un acto, o cuna humilde, o humillación, aunque también «deshonra» e incluso tal vez «ignominia».

B. Uso helenístico de αἰδώς. Filón tiene αἰδώς en el sentido griego y en el sentido estoico tardío, pero en la LXX sólo lo hallamos en 3 Macabeos 1:19; 4:5, aunque el verbo αἰδεῖσθαι es más común (p. ej. Pr. 24:23), y ἀναιδής se suele usar con el sentido de «insolente», p. ej. con respecto a la cara, el ojo o la mente.

[p 34] C. Uso cristiano primitivo de αἰδώς. El único caso seguro en el NT es «modestia» en 1 Timoteo 2:9. αἰδεῖσθαι no aparece en absoluto, y los Padres apostólicos no usan αἰδώς. La razón de la ausencia de este grupo es que el ser del cristiano no se define por su relación consigo mismo sino por su relación con Dios y el prójimo, y la relación con el prójimo descansa sobre el derecho del prójimo más que sobre un sentido del estado o del cosmos.

[R. Bultmann, I, 169–171]

→ αἰσχύνη

αἷμα [sangre], αἱματεκχυσία [derramamiento de sangre]

1. La palabra αἷμα significa la «sangre» física (Jn. 19:34). Estamos hechos de «carne y sangre», y en cuanto tales somos frágiles (Mt. 16:17; Gá. 1:16; 1 Co. 15:50; Ef. 6:12; Heb. 2:14). El giro «carne y sangre» es una frase judía hecha (aunque no del AT) para referirse a la humanidad. La sangre porta la vida continua de la especie (cf. Jn. 1:13; Hch. 17:26). Su uso para referirse a «linaje» o «familia» era antiguo y difundido.
2. La creencia del AT en la santidad de la sangre subyace a la prohibición de comerla. En el sacrificio, la sangre portadora de vida es un medio de expiación (Lv. 17:11).
3. «Derramar sangre» es destruir la vida, y por eso la expresión se puede usar para referirse a matar (cf. Mt. 27:4, 24; Hch. 5:28 [Jesús] y Mt. 23:30, 35; Lc. 11:50–51; Ap. 16:6; 17:6 [profetas, santos, testigos]). Dios venga la sangre (Ap. 6:10). La versión occidental del decreto apostólico (Hch. 15:9) prohíbe el asesinato. El resistir hasta la sangre en Hebreos 12:4 probablemente se refiera a recibir heridas, más que a sufrir el martirio. Según Hebreos, la sangre se derrama para alejar al ángel exterminador (11:28), para instituir el orden divino (9:18), para consagrar la tienda y los utensilios del culto (9:21), y para realizar la expiación y la purificación (13:11).
4. La sangre Cristo tiene una significación suprema en el NT (1 Co. 10:16; Ef. 2:13); no su sangre material, sino su derramamiento en una muerte violenta. Esto garantiza el nuevo orden (1 Co. 11:25). Este orden incluye el perdón de los pecados (Ro. 3:25; Col. 1:20; Ef. 1:7; 1 P. 1:2; 1 Jn. 1:7; Ap. 1:5). En conexión con esto se usan imágenes legales y sacrificiales, pero no se las debe forzar demasiado. De manera que la ofrenda que Cristo hace de sí mismo se expresa mediante la idea de su sangre sacrificial. Hebreos compara esta sangre con la de los animales (9:12, etc.), pero el efecto de la sangre de Cristo es ético (9:14). La comunión con la sangre de Cristo en la eucaristía (1 Co. 10:16) significa la unión con aquel que murió por nosotros, y no implica un misticismo de la sangre, aunque de esto hay cierta insinuación en Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 2.2.19.4.
5. En la apocalíptica la sangre se puede usar para referirse al color rojo, indicando terrores escatológicos tales como la guerra (Hch. 2:19), el granizo y el fuego (Ap. 8:7), y el juicio (Ap. 14:20). Éxodo 7:17ss sirve de trasfondo a este uso. El vino es la sangre de las uvas en Génesis 49:11; Deuteronomio 32:14, etc., y la vendimia es una imagen escatológica en Isaías 63:3; cf. Apocalipsis 14:19–20.

αἱματεκχυσία. Esta palabra aparece sólo en Hebreos 9:22 (el primer caso) y se refiere al derramamiento de la sangre en los sacrificios, aunque no específicamente a verterla o rociarla. El punto es que la entrega de la vida es presuposición necesaria para el perdón. Esto, prefigurado apenas en el AT, ha sido ahora realizado por Cristo. Fuera de allí el término aparece sólo en los Padres, p. ej. Taciano, *Discurso a los griegos* 23.2.

[J. Behm, I, 172–177]

[p 35] αἰνέω [alabar], αἶνος [alabanza]

αἰνέω. De los dos sentidos principales, «alabar» y «narrar», sólo el primero es importante. Los ocho casos en el NT se refieren a la gozosa alabanza a Dios en himnos u oraciones hechas por individuos (Lc. 2:20; Hch. 3:8–9), por un grupo (Lc. 19:37), por la comunidad (Hch. 2:47; Ap. 19:5), o por los ángeles (Lc. 2:13).

αἶνος. Esta palabra, que significa «narración», «resolución» o «alabanza», aparece dos veces en el NT (Mt. 21:16; Lc. 18:43) para referirse a la alabanza en sentido religioso.

[H. Schlier, I, 177–178]

αἴνιγμα [enigma, acertijo], ἔσοπτρον [espejo]

αἴνιγμα aparece sólo en 1 Corintios 13:12, que contrapone la visión presente a la futura. Significa «acertijo» y sugiere los mensajes oraculares; Dios habla a sus profetas (excepto a Moisés) en enigmas (Nm. 12:8), que se equiparan a las visiones (12:6). ἔσοπτρον significa «ver en un cristal». Los rabinos hablan que los profetas ven a Dios en nueve espejos nebulosos, mientras que Moisés lo ve en uno claro. Aquí el punto no es que los espejos de la antigüedad fueran necesariamente poco nítidos o que dieran sólo el reflejo, sino que esta es la modalidad de la revelación profética. De modo que tanto αἴνιγμα como ἔσοπτρον se refieren a la visión profética pero no son tautológicos; el primero destaca su naturaleza confusa, el segundo su forma general. Vemos en un espejo, pero sólo indistintamente como en un acertijo. Aquí Pablo parece estar siguiendo el texto hebreo de Números 12:8 y la exégesis rabínica.

[G. Kittel, I, 178–180]

αἰρέομαι [escoger], αἵρεσις [secta, escuela], αἰρετικός [herético], αἰρετίζω [escoger], διαίρέω [distribuir], διαίρεσις [distribución]

αἰρέομαι. αἰρέω significa «tomar», «ganar», «captar», «seleccionar» (voz media). Este último es el sentido en el NT, p. ej. la preferencia selectiva en Filipenses 1:22; Hebreos 11:25, y la elección que Dios hace de la comunidad en 2 Tesalonicenses 2:13.

αἵρεσις

- A. αἵρεσις en el uso clásico y el helenismo.** Sobre la base de αἰρέω, los sentidos son «arrebato», «elección», «resolución». La elección de opinión condujo al uso filosófico para «enseñanza», «escuela», con las ideas asociadas de delimitación respecto a otras escuelas, la autoridad del maestro, la doctrina específica y el carácter privado de estos rasgos.
- B. αἵρεσις en la LXX y el judaísmo.** El sentido de «elección» se da, p. ej., en Levítico 22:18, pero Filón lo usa para las escuelas filosóficas, p. ej. en *De la obra de Noé como labrador* 151, y Josefo para los esenios y los partidos judíos en *La guerra de los judíos* 2.118; *Vida* 12. El término rabínico correspondiente fue usado primero para los partidos en el judaísmo, pero después sólo para aquellos a los cuales los rabinos se oponían (fines del s. I y principios del II) y luego para los grupos no judíos (fines del s. II).
- C. ἄρεσις en el NT.**
1. El uso en Hechos se asemeja al de Josefo y los primeros rabinos (Hch. 5:17; 24:5; 26:5).
 2. Pero desde el principio hay suspicacia respecto a la αἵρεσις dentro del cristianismo mismo, no por el desarrollo de la ortodoxia, sino por la incompatibilidad básica entre ἐκκλησία y αἵρεσις (cf. Gá. 5:20; 1 Co. 11:18–19). En 1 Corintios 11:19 αἵρεσις tiene un propósito de filtrar. En 2 Pedro 2:1 afecta la base misma de la iglesia; una αἵρεσις crea una nueva sociedad paralelamente a la ἐκκλησία, y por tanto hace que la ἐκκλησία misma sea una αἵρεσις y no el pueblo de Dios que abarca a todos. Esto es inaceptable.
- [p 36] **D. αἵρεσις en la iglesia antigua.** αἵρεσις sigue siendo una amenaza básica en Ignacio, *Efesios* 6.2; Justino, *Diálogo con Trifón* 51.2. El término tiene un sentido técnico, pero permanece un sentido de hostilidad básica, como cuando se usa para las escuelas filosóficas, las sectas judías y especialmente las sociedades gnósticas. Orígenes, sin embargo, renuncia a la distinción entre ἐκκλησία y αἵρεσις cuando compara las diferencias dentro del cristianismo con las que hay en la medicina y la filosofía (*Contra Celso* 3.12).

αἰρετικός. Esta palabra puede denotar a «uno que puede escoger bien», pero en el cristianismo siempre se usó para «adherente a una herejía» (cf. Tit. 3:9–10; *Didascalía* 33.31).

αἰρετίζω. Esta palabra se halla sólo en Mateo 12:18, citando a Isaías 42:1 y quizás reflejando a 1 Crónicas 28:6; Malaquías 3:17, y significa «escoger».

διαρρέω, διαίρεις, διατρέω tiene cinco significados: «disolver», «distinguir», «decidir», «distribuir», «asignar». Los dos últimos son los más comunes en la LXX (Gn. 4:7, etc.), y son el significado obvio en el NT en Lucas 15:12 y 1 Corintios 12:11, donde el Espíritu asigna diversos dones a los miembros de la comunidad según quiere. De modo similar, διαίρεις significa «separación», «división» y «distribución», p. ej. de la propiedad. El contexto de 1 Corintios 12:4ss muestra que allí el sentido es «distribución» más que «distinción»: al único Espíritu se le ve en la asignación de los dones espirituales, a la única χάρις en los χαρίσματα. διαίρεις abarca tanto la distribución como lo que se distribuye. Posteriormente διαίρεις llegó a usarse para la distinción intratrinitaria (cf. Orígenes, *Comentario sobre Juan* 1.2.10.74).

[H. Schlier, I, 180–185]

αἴρω [levantar, llevarse, quitar], ἐπαίρω [levantar]

αἴρω. Los significados son «levantar del suelo», «levantar para llevar» y «llevarse».

1. El sentido «levantar» se da para levantar la mano en un juramento (Ap. 10:5), levantar el rostro en oración (Jn. 11:41), y levantar la voz en oración (Hch. 4:24).
2. «Levantar y llevar» en Mateo 11:29 significa obedecer la voluntad de Dios tal como es revelada en Jesús, en contraste con el yugo de la Torá. El tomar la cruz denota el estar preparado para negarse a sí mismo (e incluso para el martirio) al seguir a Jesús (Mr. 8:34).
3. «Llevarse, quitar» se usa en referencia a la muerte en Hechos 8:33; Juan 17:15, a la privación de la salvación en Mateo 21:43, a quitar el conocimiento en Lucas 11:52, a la remoción del juicio en Hechos 8:33, a quitar la culpa mediante la cruz en Colosenses 2:14, y a la expiación del pecado en 1 Juan 3:5.

Es debatible si el sentido en Juan 1:29 es «tomar y llevar», e. d. en un cargar con el castigo de manera vicaria, o «quitar, llevarse», e. d. quitar mediante la expiación. Si hay una referencia al Siervo del Señor, lo primero es más probable; pero el término Cordero de Dios favorece lo segundo: «quita el pecado del mundo» (mediante el poder expiatorio de su sangre; cf. 1 Jn. 1:7).

ἐπαίρω. El uso más frecuente de ἐπαίρω en la LXX es para «poner o levantar», y tiene 1. el sentido religioso de levantar en oración (1 Ti. 2:8; Lc. 18:13; Jn. 17:1), a veces en un gesto de bendición (Lc. 24:50) o de esperanza (Lc. 21:28). También puede tener 2. el sentido figurado de «levantarse», «oponerse», «exaltarse» en una autoafirmación arrogante contra Dios (2 Co. 10:5) o contra otros (2 Co. 11:20).

[J. Jeremias, I, 185–186]

[p 37] αἰσθάνομαι [percibir, comprender], αἴσθησις [percepción], αἰσθητήριον [sentido, facultad]

- A. El uso lingüístico fuera del NT.** Este verbo tiene tres referencias principales: a. «percepción sensoria», b. «percepción» o «discernimiento», y c. «comprensión intelectual». El sustantivo sigue un modelo similar, siendo «sentido» u «órgano de sentido», luego «discernimiento» y finalmente «juicio». Para Filón la αἴσθησις es la causa de las pasiones, pero puede ser entrenada, e incluso puede ser la conciencia, con una insinuación de conciencia moral. Filón suele oponerla al νοῦς y a la conciencia religiosa, pero también puede decir que en la acción el νοῦς depende de una αἴσθησις correcta. αἰσθητήριον es «órgano de sentido» en Filón (incluso de la ψυχή). En la LXX el grupo se usa primero para la «percepción sensoria», luego «percepción» en general (Job 23:5), y finalmente «juicio» o «comprensión», hasta llegar a la decisión (cf. Pr. 17:10; Is. 49:26; Is. 33:11). En Proverbios 1:7 αἴσθησις puede incluso compararse con la sabiduría y la instrucción.
- B. El grupo de palabras en el NT.** En Lucas 9:45 αἰσθάνομαι obviamente significa «comprender». En Filipenses 1:9 αἴσθησις significa «discriminación moral». En Hebreos 5:14 αἰσθητήρια (plural) son los órganos que, cuando han sido entrenados, han de distinguir entre lo bueno y lo malo. Sin este tipo de órganos desarrollados, la doctrina de la justificación (v. 13) será malentendida, como ocurre con los opositores judaizantes de Pablo.

[G. Delling, I, 187–188]

αἰσχύνομ [avergonzarse], ἐπαισχύνομ [avergonzarse], καταισχύνομ [avergonzar], αἰσχύνη [vergüenza], αἰσχρός [vergonzoso], αἰσχρότης [vergüenza]

- A. El uso lingüístico en la LXX.** A diferencia del grupo αἰδώς, este grupo estaba en uso común y por eso se encuentra con frecuencia en la LXX. El sentido de «avergonzar», «poner en vergüenza» (principalmente con Dios como sujeto), «estar avergon-

zado» (personalmente más que públicamente). El punto principal de αἰσχύνη no es «sentimiento de vergüenza», sino «deshonra», e. d. la vergüenza acarreada por el juicio divino, aunque a veces con un énfasis en «tener vergüenza».

- B. El uso del NT.** Aquí se encuentran los mismos significados: «avergonzar» (1 Co. 11:4–5), «tener vergüenza» (Lc. 16:3), casi «quedar desilusionado» (Fil. 1:20). αἰσχύνη significa «oprobio, deshonra» (Heb. 12:2; Jud. 13), con un juego con el sentido sexual en Apocalipsis 3:18. αἰσχρός significa «lo deshonroso» (1 Co. 11:6; Ef. 5:12; Tit. 1:11). αἰσχρότης aparece sólo en Efesios 5:4, donde se refiere a «palabras deshonestas».

[R. Bultmann, I, 189–191]

→ αἰδώς

αἰτέω [exigir], αἴτημα [solicitud], ἀπαιτέω [reclamar, volver a pedir], ἐξαιτέω [exigir], παραιτέομαι [rechazar]

αἰτέω (αἰτέομαι)

1. «Exigir». En el NT a las exigencias se les suele dar una aplicación religiosa (cf. Lc. 12:48). Los judíos exigen señales que acrediten (1 Co. 1:22). La gente nos llamará a cuentas por nuestra fe, e. d., exigirán una explicación de ella (1 P. 3:15).
2. «Solicitar». Este verbo, que se encuentra tanto en voz activa como media con poca distinción, tiene en este sentido tanto un uso secular como religioso. En el uso secular podemos tener una transacción (cf. Mr. 6:24–25) o una solicitud oficial (p. ej. Mr. 15:43; Hch. 9:2). En el uso religioso la referencia [p 38] más importante es la oración (a veces yuxtapuesta a peticiones ordinarias, Mt. 7:9ss). Jesús nunca usa esta palabra para sus propias oraciones (cf. Jn. 16:26), tal vez porque implica peticiones para uno mismo, o porque incluye un elemento de exigencia, o es menos íntima que ἐρωτάω (que se usa para las peticiones que los discípulos le hacen a Jesús y las que Jesús le hace a Dios). El uso general no apoya una distinción entre la voz activa (para peticiones expresadas verbalmente) y la media (para peticiones interiores) en Santiago 4:2–3.

αἴτημα. «Solicitud», «petición», «deseo», especialmente para peticiones individuales, con una referencia al contenido (Fil. 4:6; 1 Jn. 5:15).

ἀπαιτέω

1. «Reclamar, volver a pedir» algo que ha sido arrebatado (Lc. 6:30), o «reclamar el pago» de algo que se ha dado en préstamo (Lc. 12:48).
2. «Demandar, pedir» cuentas (1 P. 3:15).

ἐξαιτέω. «Exigir», «demandar la libertad de», «exigir la rendición de». El tercero de estos sentidos es el más probable en Lucas 22:31: Pedro ha de ser entregado para ser zarandeado (cf. Job). Jesús permite esto, pero sostiene a Pedro con su oración (v. 32).

παραιτέομαι

1. «Rogar», y por lo tanto «disculparse» en Lucas 14:18–19 (media y pasiva).
2. «Procurar apartarse rogando», sugiriendo en Hebreos 12:19 que lo que era en Deuteronomio 5:25 una solicitud justificable (por el temor) es un repudio pecaminoso de la revelación divina; en Hechos 25:12 Pablo no trata de ahorrarse el castigo mediante la súplica.
3. «Rechazar o repudiar» (sólo en las Pastorales): los mitos en 1 Timoteo 4:7, las controversias en 2 Timoteo 2:23, a las viudas de menos de 60 años en 1 Timoteo 5:11, a los herejes (excomunicación) en Tito 3:10.
4. «Desdeñar, desechar», usado en Hebreos 12:25 sobre el rehusar a escuchar a Dios.

[G. Stählin, I, 191–195]

→ εὔχομαι

αἰχμάλωτος [cautivo], αἰχμαλωτίζω [llevar cautivo], αἰχμαλωτεύω [capturar], αἰχμαλωσία [cautividad], συναιχμάλωτος [compañero de cautividad]

1. *Uso propio.* El «prisionero de guerra» era una persona miserable, especialmente necesitada del auxilio divino (cf. Lc. 21:24). El exilio le dio al término una referencia religiosa (cf. Sal. 126:1). El mensajero de Isaías 61:1 proclama la libertad a los cautivos, y Jesús acepta esto como una tarea mesiánica (Lc. 4:18). El visitar a los prisioneros es un deber de amor (Mt. 25:36ss), y se manda trabajar y orar por su liberación (cf. Flm. 22). Dios mismo concede la liberación en Hechos 5:19.
2. *Uso figurado.* Se puede usar la imagen del encarcelamiento para denotar la sujeción al error (2 Ti. 3:6) o al pecado (Ro. 7:23), pero también a Cristo (Ef. 4:8; 2 Co. 10:5). Pablo llama a sus ayudantes «compañeros de prisión», probablemente no en sentido literal sino en el sentido que están igualmente sujetos a Cristo (cf. «consiervos», Col. 1:7; 4:7).

[G. Kittel, I, 195–197]

[p 39] αἰών [edad, eón], αἰώνιος [eterno]

αἰών

- A. Uso extrabíblico.** Los significados son: a. «fuerza vital», b. «tiempo de vida», c. «edad» o «generación», d. «tiempo», y e. «eternidad».

El término se usa en los tratamientos filosóficos del tiempo, generalmente para referirse a una extensión de tiempo a diferencia del tiempo como tal (χρόνος), aunque para Platón es la eternidad intemporal en contraste con χρόνος como su imagen en movimiento en el tiempo terrenal (cf. Filón). En el mundo helenístico αἰών se convierte en nombre del dios de la eternidad.

B. αἰών en el sentido de tiempo prolongado o eternidad.

1. *Las fórmulas «desde la eternidad» y «hasta la eternidad».*

- a. Los conceptos de tiempo y eternidad se funden en el uso con preposiciones que sugieren un tiempo indefinido (Lc. 1:70; Hch. 3:21; Jn. 9:32; Jud. 13). A veces el sentido es «desde tiempos remotos» (Lc. 1:70; Jn. 9:32, «nunca»), pero a veces hay una fuerte insinuación de la eternidad (Lc. 1:55; Jn. 6:51). Esto sucede especialmente con el plural (Mt. 6:13; Lc. 1:33; Ro. 1:25; Heb. 13:8; Jud. 25; cf. también con referencia al pasado 1 Co. 2:7; Col. 1:26; Ef. 3:11). La doble fórmula «por los siglos de los siglos» (Heb. 1:8), especialmente en plural (en Pablo y el Apocalipsis; cf. también Heb. 13:21; 1 P. 4:11), se propone enfatizar el concepto de eternidad, al igual que otras construcciones como la de Efesios 3:21 («por todas las generaciones por los siglos de los siglos»).

- b. El uso corresponde al de la LXX (cf. Am. 9:11; Is. 45:17; Sal. 45:6); la única diferencia es su intensificación en el NT.

2. *La eternidad de Dios.*

- a. αἰών significa eternidad en el pleno sentido cuando se conecta con Dios (Ro. 16:26; 1 Ti. 1:17; cf. Jer. 10:10).
- b. En el AT esto significa primero que Dios siempre existió (Gn. 21:23) y existirá (Dt. 5:23), en contraste con nosotros los mortales. Para el tiempo de Isaías 40:28 esto llega a significar que Dios es eterno, «el Primero y el Último» cuyo ser es «desde la eternidad y hasta la eternidad» (Sal. 90:2). La eternidad es el tiempo sin fin, pero en el judaísmo posterior a veces se la coloca en antítesis al tiempo. El NT asumió las fórmulas judías pero extendió la eternidad a Cristo (Heb. 1:10ss; Ap. 1:17–18; 2:8). Aquí, una vez más, la eternidad se podría ver como lo opuesto al tiempo cósmico, de modo que el ser de Dios y sus actos se ponen en términos de «antes de» y «después de» (1 Co. 2:7; Col. 1:26; Ef. 3:9; Jn. 17:24; 1 P. 1:20).

C. αἰών en el sentido del tiempo del mundo.

1. *αἰών como el tiempo del mundo; el fin del αἰών.* En plural, el sentido de αἰών es el de una extensión de tiempo. En particular, la palabra se usa para la duración del mundo. Por eso el mismo término puede significar a la vez la eternidad de Dios y la duración del mundo (cf. la palabra parsī *zrvan*). La doctrina de la creación –un comienzo absoluto– subyacía a la distinción en su uso. αἰών como tiempo del mundo aparece en el NT en la expresión «fin del eón» (Mt. 13:39 etc.). El plural en Hebreos 9:26 y 1 Corintios 10:11 (eones) no representa ningún cambio esencial; simplemente indica que el único eón está compuesto de muchos eones menores, si bien hasta el momento la palabra no se usa para un período particular.
2. *αἰών como mundo.* De «tiempo del mundo», αἰών llegó fácilmente a significar «el mundo» mismo (cf. Mt. 13:22; 1 Co. 7:33), con una equiparación de cosmos y eón (1 Co. 1:20; 2:6; 3:19). El plural puede significar «mundos», en la misma línea (Heb. 1:2; 11:3).

[p 40] 3. *El αἰών presente y el futuro.*

- a. Si αἰών significa «duración del mundo», y aparece el plural, es obvia la idea que la eternidad abarca una sucesión o recurrencia de eones (cf. Ec. 1:9–10; aunque aquí los eones son períodos del mundo, y el concepto bíblico de la creación, y por lo tanto de la singularidad de este eón, descartaban la idea de una serie interminable).
- b. En vez de la recurrencia, la antítesis de tiempo y eternidad se combinó con la idea de eones plurales para producir la creencia en un nuevo y futuro eón (o cosmos, o reino) que vendrá después de este pero será completamente diferente de él. En cuanto a los eones presente y futuro en el NT, cf. Marcos 10:30; Lucas 16:8; Romanos 12:2; 1 Corintios 1:20; Gálatas 1:4; 1 Timoteo 6:17; Efesios 1:21; Hebreos 6:5 (y con καιρός en lugar de αἰών, Jn. 8:23, etc.).
- c. El NT asumió este concepto de la apocalíptica judía, p. ej. el Enoc Etíope. Ideas similares aparecen en los escritos rabínicos, y en Virgilio hay esperanza de una edad futura. Sin embargo, en el NT el nuevo eón no es solamente futuro. Los creyentes ya están redimidos de este eón (Gá. 1:4) y saborean los poderes del eón futuro (Heb. 6:5) que Cristo ha inaugurado con su resurrección.
- D. La personificación de αἰών.** Importante en el sincretismo helenístico, la personificación de αἰών está ausente del NT (excepto por una sugerencia en Ef. 2:2).

αἰώνιος. Adjetivo que significa «eterno», y que en la LXX se halla en Salmos 24; 77:5; Génesis 21:22. En el NT αἰώνιος se usa: 1. respecto a Dios (Ro. 16:26), 2. respecto a las posesiones y dones divinos (2 Co. 4:18; Heb. 9:14; 1 P. 5:10; 1 Ti. 6:16; 2 Ts. 2:16), y 3. respecto al reino eterno (2 P. 1:11), la herencia eterna (Heb. 9:15), el cuerpo eterno (2 Co. 5:1), e incluso el juicio (Heb. 6:2, aunque cf. Mt. 18:8; 2 Ts. 1:9, donde el sentido tal vez sea «incesante»). Para un uso más temporal, ver Romanos 16:25; Filemón 15.

[H. Sasse, I, 197–209]

ἀκαθαρσία, ἀκάθαρτος → καθάρος; ἀκαίρως → καιρός; ἄκακος → κακός; ἄκαρπος → καρπός; ἀκατάγνωστος → γινώσκω; ἀκατάκριτος κρίνω; ἀκατάλυτος → λύω; ἀκαταστασία, ἀκατάστατος → καθίστημι

ἀκέραιος [puro, inocente]

Los sentidos originales de ἀκέραιος son: a. «No devastado», «no dañado» con respecto a una ciudad, murallas o país. b. «Intacto», «inocente». c. «Puro», p. ej. el vino o el oro.

En el NT el sentido siempre es figurado: los cristianos han de ser inocentes (Fil. 2:15); deben mantener su integridad en presencia del mal (Ro. 16:19).

[G. Kittel, I, 209–210]

ἀκολουθέω [seguir], ἔξακολουθέω [seguir], ἑπακολουθέω [seguir], παρακολουθέω [acompañar], συνακολουθέω [acompañar]

ἀκολουθέω

- A.** ἀκολουθεῖν y ἔπεσθαι **en el uso griego.** En griego, el sentido ordinario de seguir condujo al de un seguimiento intelectual, moral y religioso, aunque para seguir a Dios es más común ἔπεσθαι, que no se usa en el NT.
- B. El discipulado en el AT y en el judaísmo.**
- El seguimiento de Dios por parte de los justos.* Aquí la frase más común es «ir en pos de otros dioses» (Jue. 2:12; Dt. 4:3; Jer. 11:10, etc.), y en Oseas esto se vincula con el adulterio (1:2; 2:7, 13). El seguir a Yavé aparece en el Deuteronomio (1:36, etc.) pero no es punto de énfasis (excepto en 1 R. 18:21); esto se debe a la asociación con la idolatría. Incluso cuando Jeremías 2:2 se refiere a andar en pos de Yavé [p 41] en el desierto (Éx. 13:21–22), la idea que se tiene en mente es la del matrimonio. La expresión preferida es «seguir los caminos de Dios» (Dt. 5:30, etc.). A los rabinos les parecía difícil concebir el seguir a Dios; solamente sus cualidades (en la medida en que ello es posible actualmente). Filón adoptó el uso griego, y Josefo pudo ligar la ἀκολουθία con la ley en el sentido de la obediencia a ella.
 - El seguimiento del discípulo.* El seguimiento es literal en el AT (cf. Jue. 9:4; Jer. 2:2). Esto es aplicable cuando se dice que Eliseo seguía a Elías en 1 Reyes 19:20–21. Lo mismo sucede con los rabinos y sus alumnos; los primeros van delante y los otros los siguen, pero sin que se sugiera ningún significado figurativo.

C. ἀκολουθεῖν **en el NT**. Debido al legado del AT y el nuevo viraje efectuado por la presencia de Cristo, el NT no tiene ninguna referencia a «ir en pos» de Dios. El término se reserva para ser un discípulo de Cristo (excepto cuando el sentido es muy general) y se confina a los cuatro Evangelios (aparte de Ap. 14:4). Todavía está implícito un seguimiento externo (cf. Mt. 8:19; Mr. 10:28), pero con un compromiso total y una relación exclusiva con uno a quien se reconoce no simplemente como un maestro sino como el Mesías. Este discipulado aporta la participación en la salvación (Mr. 10:17; Lc. 9:61–62; Jn. 8:12; Ap. 14:4), pero también en el sufrimiento (Mt. 8:19–20; Mr. 8:34; Jn. 12:25–26). La fuerza del uso figurado puede haber estado en la presencia de dichos como Mateo 10:38, la posibilidad del discipulado sin ir literalmente detrás de Jesús, y el énfasis activo que descarta el uso de un sustantivo para expresar el concepto. Dado que a quien se sigue es al Jesús histórico, es natural que se encuentren otros términos en otros escritos del NT para describir la relación con el Señor exaltado y con su Espíritu. Apocalipsis 14:4 simplemente aplica Mateo 10:38 a un grupo específico.

ἐξακολουθέω. En el NT este término tiene sólo un sentido figurado, y aparece sólo en 2 Pedro: seguir las «fábulas» en 1:16, la «disolución» en 2:2, «el camino de Balaam» en 2:15.

ἐπακολουθέω. Este término tiene también un sentido figurativo: a. «seguir, venir después», p. ej. las señales en Marcos 16:20, el pecado en 1 Timoteo 5:24, seguir «los pasos de Cristo» en 1 Pedro 2:21; b. «proseguir un asunto» en 1 Timoteo 5:10.

παρακολουθέω. a. «Ir junto con», «acompañar», p. ej. las señales (Mr. 16:17); b. «investigar» (Lc. 1:3); c. «no dejar pasar», «seguir lo que se ha tomado» (1 Ti. 4:6).

συνακολουθέω. «Ir junto con» Jesús, aunque sólo externamente en Marcos 5:37; 14:51, y tal vez en Lucas 23:49. Extrañamente, el término no asume el sentido tan rico de la forma sencilla ἀκολουθέω, como se habría podido esperar en vista de sus sentidos figurados «comprender» y «obedecer» en el griego secular (Platón, *Leyes* 1.629).

[G. Kittel, I, 210–216]

ἀκούω [oír, escuchar], ἀκοή [oído], εἰσακούω [obedecer], ἐπακούω [escuchar], παρακούω [no prestar atención, rehusar oír], παρακοή [desobediencia], ὑπακούω [escuchar, obedecer], ὑπακοή [obediencia], ὑπήκοος [obediente]

ἀκούω (→ βλέπω, ὁράω)

A. **El oír del hombre**. El uso de este grupo en el NT refleja la significación de la palabra de Dios; el oír corresponde a la revelación como la forma de apropiársela.

1. *La revelación oída fuera del NT.*

a. En los misterios griegos y en el gnosticismo se pone más énfasis en cómo se aprehende a Dios mediante la visión. El oír puede desviar, el ver no (Filón, *De la huida* 208). Aunque alguna revelación sea por el oído, el verdadero misterio se conoce por la vista. En la liturgia de Mitra, aparece el dios. Los monumentos que retratan actos religiosos muestran que con frecuencia el clímax llega con la visión.

[p 42] b. El AT y el judaísmo tienen un énfasis diferente. Aunque se dice que Dios se ve, este uso no es estricto. La verdadera visión es peligrosa (Gn. 19:26; Éx. 3:6) e insólita (Éx. 33:11, 20). El ver a Dios es escatológico (Is. 60:1ss). Aun cuando Moisés está con Dios cara a cara, lo que hacen es hablar (Éx. 33:11). El ver a Dios es un contexto para que él pronuncie su palabra (Is. 6:1ss). El llamado decisivo es a oír (Is. 1:2, 10; Am. 7:16). El oír implica el actuar en obediencia, como una auténtica búsqueda (Jer. 29:13; Miq. 6:8).

c. En la apocalíptica son importantes los símbolos, pero habitualmente en relación con las palabras (Dn. 7:17ss; 8:16ss). Para los rabinos el oír se da mediante la lectura en voz alta de los libros santos. El rezo del *shema* destaca la importancia del oír porque los pasajes que se usan (Dt. 6:4ss; 11:13ss; Nm. 15:37ss) muestran que a Dios lo conocemos estudiando su ley y guardándola. La voz del cielo, más que la visión, se convierte en el modo de aprehensión física directa de Dios.

2. *La revelación oída en el NT.*

a. La revelación del NT también es una palabra o mensaje. Es por el oír que recibimos lo que Jesús hizo y dijo (cf. Mr. 4:24; Mt. 11:4; Lc. 2:20; Hch. 2:33; 1 Jn. 1:1). No interesa en absoluto cuál era el aspecto físico de Jesús. El ver se dirige a sus actos. Parábolas como la del sembrador son parábolas del oír. Las cosas que se ven cobran significado en lo que se oye (cf. Mr. 9:7; 2 Co. 12:3; Hch. 18:9). ἀκούειν en forma absoluta puede expresar el verdadero oír de apropiación (Mr. 4:9). El contenido del oír corresponde al de lo que se oye. Es la recepción de la gracia y el llamado al arrepentimiento en respuesta a la salvación y su exigencia ética. Por eso la fe y la obediencia son los distintivos del verdadero oír (cf. Ro. 1:5; 16:26): la «obediencia de la fe».

b. Este aspecto es fuerte en Juan, pero también está presente en los otros evangelistas. Nótese el mensaje al Bautista en Mateo 11:4, la bendición en Mateo 13:16, y la condena en Marcos 4:12. Pero, como Jesús está presente en acción así como en palabra, la visión escatológica también es un factor (Mt. 11:20ss).

B. El oír de Dios. ἀκούειν también puede referirse a cómo Dios oye las oraciones, si bien εἰσακούω es más común en este sentido. ἐπακούω y ἐπήκοος, comunes en el helenismo para referirse a oír a la deidad, se evitan en gran medida. Para casos de Dios o Jesús oyendo cf. Juan 11:41–42; Hechos 7:34; 2 Corintios 6:2; Hebreos 5:7; 1 Juan 5:14–15.

ἀκοή. Esta palabra común tiene el sentido activo de 1. «sentido del oído», y el pasivo de 2. «un informe». En el NT puede significar «predicación», con énfasis en el oír (cf. 1 Ts. 2:13; Ro. 10:16ss; Heb. 4:2). En Gálatas 3:2 el punto no es «creer lo oído» sino «predicación de la fe», e. d. con la fe como contenido y meta. En el mundo pagano también se usaba ἀκοαί para 3. las orejas que se ponían en las paredes de un santuario para simbolizar el oír de la deidad. El singular ἀκοή podría también ser el lugar para oír voces misteriosas en un templo.

εἰσακούω. Con los sentidos básicos «oír» y «consentir», esto significa: a. «obedecer» en el griego secular y en la LXX, y b. «oír», «responder», siempre pasivo en el NT: Lucas 1:13; Mateo 6:7; Hechos 10:31; Hebreos 5:7 (Cristo).

ἐπακούω. Esta es la palabra técnica para el oír de la deidad, siendo ἐπήκοος un epíteto popular para dioses paganos. El único caso en el NT es 2 Corintios 6:2 (cf. Is. 49:8 LXX). El evitar este término puede reflejar el deseo de diferenciar a Dios de los dioses paganos.

παρακούω, παρακοή (→ ἀπειθέω). Hay tres significados: a. «oír por casualidad», b. «oír incorrectamente», y c. «no prestar atención». El sentido a. parece ser el punto en Marcos 5:35–36, el sentido c. en Mateo 18:17. En el NT παρακοή lleva el sentido c. (cf. Hch. 7:57; Ro. 5:19; 2 Co. 10:6; Heb. 2:2).

[p 43] ὑπακούω (→ πειθαρχέω)

1. «Oír que llaman a la puerta», e. d. «abrir» (Hch. 12:13).
2. «Obedecer». La palabra se usa en este sentido respecto a las esposas, los hijos y los siervos (Ef. 6:1, 5; Col. 3:20, 22), para los demonios y la naturaleza (Mr. 1:27; 4:41), para la humanidad en general con relación a los poderes morales buenos o malos (Hch. 6:7; Ro. 6:12, 16–17; 2 Ts. 1:8), y para la comunidad (Fil. 2:12; cf. Hch. 5:32). El uso de la LXX muestra cuán fuertemente está presente en la obediencia el sentido del oído (cf. Gn. 22:18; Jer. 13:10).

ὑπακοή, ὑπήκοος. Excepto en Filemón 21, esta palabra siempre da a entender la decisión religiosa (p. ej. Ro. 6:16, en contraposición con ἁμαρτία en Ro. 6:16 y παρακοή en Ro. 5:19). A lo que se obedece puede ser a la verdad (1 P. 1:22) o a Cristo (2 Co. 10:5), quien es él mismo el sujeto en Romanos 5:19. La denotación no es la actitud ética sino el acto religioso del cual se deriva (1 P. 1:14). La obediencia de la fe (Ro. 1:5; 16:26) da a entender que el mensaje de la fe desemboca en la obediencia. ὑπήκοος significa «obediente»: a Dios (Hch. 7:39), al apóstol (2 Co. 2:9). Cristo mismo es ὑπήκοος en la realización de su misión divina (Fil. 2:8).

[G. Kittel, I, 216–225]

ἀκροβυστία [prepucio, incircuncisión]

1. *Etimología de la palabra.* Esta palabra, que se traduce «prepucio» o «incircuncisión», está formada a partir de ἄκρος («puntiagudo») y βύω («obstruir»), pero puede ser que en realidad esté basada en el término médico ἀκροποσθία («prepucio» u «órgano masculino»).
2. *Aparición de la palabra.* Se encuentra solamente en griego bíblico y eclesiástico, con referencia tanto literal como figurada, y como antónimo de περιτομή. Hay 20 casos en el NT, sólo en Pablo aparte de Hechos 11:3 (cf. Ro. 2:25, 26, 27; 3:30; 4:9, 10, 11, 12; 1 Co. 7:18, 19; Gá. 2:7; 5:6; 6:15; Ef. 2:11; Col. 2:13; 3:11). Entre los antiguos escritores cristianos lo usa Bernabé (citando el AT en 9.5 y 13.7), como también Justino e Ignacio.

[K. L. Schmidt, I, 225–226]

→ περιτομή

ἀκρογωνιαῖος → γωνία; ἀκυρόω → κυρόω; ἄκων → ἐκών

ἀλαζών [arrogante], ἀλαζονεία [arrogancia]

El ἀλαζών es «aquel que se da más importancia de lo que la realidad justifica», o que «promete más de lo que puede realizar», usado con frecuencia respecto a los oradores, los filósofos, los médicos, los cocineros y los oficiales. A veces se ve un lazo con el orgullo; por eso en Habacuc 2:5 el ἀλαζών es uno que no confía en Dios. El término aparece en las listas de Romanos 1:30 y 2 Timoteo 3:2 en su sentido habitual y con un matiz religioso. Este matiz es más fuerte en el caso de ἀλαζονεία en 1 Juan 2:16 («pensar que uno puede dar forma a su vida prescindiendo de Dios») y Santiago 4:16 («pensar que uno tiene dominio sobre el futuro»).

[G. Delling, I, 226–227]

ἀλαλάζω [dar alaridos, lamentarse]

Denotando expresiones extravagantes de emoción, ἀλαλάζω se emplea 1. para «lamentos» en Marcos 5:38, y 2. para los címbalos que «retañen», como en los cultos orgiásticos, en 1 Corintios 13:1.

[E. Peterson, I, 227–228]

[p 44] ἄλας [sal]

La sal era importante en el antiguo mundo de la religión, como símbolo de durabilidad y de valor. Por eso se usaba en el culto (Éx. 30:35; Lv. 2:13; Ez. 43:21) y en la concertación de alianzas (Nm. 18:19). El uso cultural desapareció en el NT, excepto en sentido figurado, p. ej. los discípulos deben ser sazonados con sal como los sacrificios (Mr. 9:49). La sal seguía denotando la valía moral, p. ej. de los discípulos (Lc. 14:34–35), o de la conversación (Col. 4:6). La referencia a perder el sabor (Lc. 14:34–35 y par.) podría estar basada en el hecho que la sal del Mar Muerto pronto adquiriría un sabor rancio o alcalino.

[F. Hauck, I, 228–229]

ἀλείφω [ungir]

ἀλείφω se usa en la LXX para términos hebreos que significan «ungir», «untar o frotar sobre», «derramar una ofrenda de aceite sobre», si bien χρίω es una traducción más común y comporta más significación. Por eso en el NT el uso es para una unción puramente externa, aunque esto a su vez puede tener su propio significado más profundo.

1. En Mateo 6:17 la unción es para el bienestar corporal, con una sugerencia de gozo y de festividad que normalmente no van asociadas al ayuno.
2. En Mateo 26:7; Lucas 7:38, es un distintivo de honor que se muestra a un huésped. La unción de la mujer a Jesús tiene el sentido proléptico más profundo de ungir para el entierro (cf. Mr. 16:1).
3. La unción también podía usarse en casos de enfermedad, medicinalmente pero teniendo en mente un matiz mágico de atribuir la enfermedad a una influencia demoníaca. Un caso de uso médico es en Lucas 10:34. En Marcos 6:13 los discípulos ungián a los enfermos, además de predicar y expulsar demonios, en su papel de heraldos del reino que estaba irrumpiendo. En Santiago 5:14 los ancianos deben continuar este ministerio, con oración y con la promesa de curación y perdón. En la iglesia posterior se llegó a usar la unción en el bautismo, en los exorcismos, y en casos de enfermedad, generando en Occidente, en la Edad Media, el sacramento de la extremaunción. Ignacio (*Efesios* 17.1) ofrece una exégesis fantasiosa de Marcos 14:3, según la cual la unción significa el verdadero conocimiento con el cual debemos ser ungidos para ser llevados a la inmortalidad.

[H. Schlier, I, 229–232]

→ χρίω

ἀλήθεια [verdad], ἀληθής [verdadero], ἀληθινός [verdadero], ἀληθεύω [decir la verdad]

ἀλήθεια

A. El término para ἀλήθεια (verdad) en el AT.

1. La palabra común del AT para ἀλήθεια aparece unas 126 veces. Denota una realidad que es firme, sólida, vinculante, y por lo tanto verdadera. Con referencia a personas caracteriza su acción, sus palabras o su pensamiento, y sugiere la integridad.

2. En derecho se usa **אמת** para: a. la verdad real de una causa o proceso, según se muestra por los hechos (cf. Dt. 22:20; 1 R. 10:6; Dn. 10:1). Sólo rara vez hay un uso más abstracto, p. ej. Génesis 42:16 («si es como decís» o «si hay verdad en vosotros»). Normalmente los hechos zanján un asunto más allá de todo reparo, como también en el caso de la palabra de Dios (cf. 1 R. 17:24; Jer. 23:28). La consideración a los hechos es indispensable para dispensar correctamente la justicia (Zac. 7:9; 8:16). b. Una extensión de este uso es a hechos más generales que exigen reconocimiento por parte de toda la gente como realidad, como estado normal que corresponde al orden divino y humano.

[p 45] 3. El uso religioso corre paralelo con el legal, pero no es simplemente una aplicación figurada de éste. Con frecuencia denota una realidad religiosa que no es necesario explicar mediante el uso forense. Los justos basan su actitud para con Dios sobre una verdad indiscutible y practican la veracidad tal como Dios mismo es veraz (cf. Sal. 51:6). Los que reúnen los requisitos para habitar en el monte de Dios dicen la verdad en el corazón, e. d. tienen su mente puesta en ella (Sal. 15:2). La verdad está ligada con el conocimiento de Dios (Os. 4:1). Si es fundamentalmente una actitud, el elemento racional en el uso legal la enlaza con la instrucción en la ley, e. d. las Escrituras (Sal. 119:160), por cuanto las ordenanzas de Dios son verdaderas (Sal. 19:9). Así, el caminar en la verdad puede ser enseñado (Sal. 86:11). La verdad también se puede poner en oposición al engaño (cf. Mal. 2:6; Pr. 11:8; 12:19). Las expresiones poéticas nos pintan la verdad brotando de la tierra o cayendo en las calles (Sal. 85:11; Is. 59:14), pero cuando en Daniel 8:12 se dice que es echada por tierra, parece ser equiparada con la verdadera religión. Siguiendo líneas parecidas, en 2 Crónicas 15:3 se dice que Dios es el Dios verdadero (e. d. el único). Pero una frase paralela en Salmo 31:5 se refiere al Dios «confiable», y así añade una dimensión ética en virtud de la cual Dios garantiza las normas tanto morales como legales. Rico en verdad (Éx. 34:6), Dios es digno de confianza. Dios realiza la verdad (Neh. 9:33), da leyes verdaderas (Neh. 9:13), da mandatos válidos (Sal. 111:7), jura la verdad (Sal. 132:11), y mantiene para siempre la norma de la veracidad (Sal. 146:6). El elemento de confianza, basado en el carácter de Dios, encuentra una expresión de gran riqueza en 2 Samuel 7:28: «Tú eres Dios, y tus palabras son verdad.»

[G. Quell, I, 232–237]

B. אמת en el judaísmo rabínico. El uso rabínico sigue el del AT. La verdad es la base de la ley, pero con una referencia religiosa, ya que la ley es una función religiosa. El juicio de Dios es un juicio de verdad, pero esto es porque el propio ser de Dios es la verdad, y ésta tiene su ser en Dios. La imagen del sello simboliza esto: el sello de Dios es la verdad, y la verdad significa que Dios vive. Surge un problema referente a la relación entre la verdad de Dios y su bondad, cuando la verdad significa el juicio. Si bien la verdad a veces se pone de primera, se ve que ambas son cualidades esenciales de Dios.

[G. Kittel, I, 237–238]

C. El uso griego y helenístico de ἀλήθεια. El uso del NT está determinado en parte por el término hebreo, y en parte por el uso extrabíblico de ἀλήθεια. Esos dos usos no coinciden, ya que la LXX tuvo que usar, como traducciones del término hebreo, palabras tales como πίστις y δικαιοσύνη así como ἀλήθεια. Si también pudo usar ἀλήθεια, esto ha de verse a la luz de la flexibilidad del uso griego.

1. *El uso griego original y sus diferenciaciones.* Etimológicamente, ἀλήθεια significa «no ocultamiento». Por lo tanto denota lo que se ve, se indica, se expresa o se revela, e. d. una cosa tal como realmente es, no en cuanto que es escondida o falsificada. ἀλήθεια es «el verdadero estado de cosas», p. ej. la verdad en la ley, o los acontecimientos verdaderos en la historia, o el verdadero ser en la filosofía. Se desarrollan lazos con λόγος, cuya función es revelar, y con πίστις, puesto que uno puede contar con la verdad y también es fidedigno cuando la dice. ἀλήθεια puede entonces denotar «veracidad» como cualidad personal. La cuestión filosófica de la verdad absoluta, a distinción de las verdades relativas, si bien es ajena al AT, plantea el concepto similar de la verdad como norma, lo cual en la práctica da el sentido de «doctrina correcta» que indica la verdad.
2. *El uso del dualismo.* Si en filosofía ἀλήθεια denota el verdadero ser, y si esto se ubica en el mundo de las ideas que está oculto a los sentidos y que se comprende con el pensamiento, ἀλήθεια llega a significar «realidad auténtica» en antítesis a la apariencia. En el helenismo, lo que verdaderamente es puede entonces equipararse con lo que es divino o eterno, en lo cual uno debe participar para salvarse. Muchos círculos ya no piensan que esto pueda alcanzarse mediante el pensamiento, sino sólo por el éxtasis o la revelación, e. d. a partir de la esfera divina. Entonces ἀλήθεια entra en relación con δύναμις (poder) y luego con la γνώσις (conocimiento) que ella media, y con la ζωή (vida) y φῶς que da. Se hacen conexiones semejantes con πνεῦμα (espíritu) y νοῦς (mente) en la medida en que estos conceptos describen la esfera divina.

[p 46] **D. El uso cristiano primitivo de ἀλήθεια.**

1. ἀλήθεια es «aquello que tiene certidumbre y fuerza»: a. como norma válida (con una insinuación de lo que es auténtico) en Efesios 4:21; Gálatas 1:6; b. como rectitud judicial (en el caso de ἀληθινός, cf. Ap. 15:3); c. como honradez en Juan 3:21; 2 Juan 4; 1 Corintios 13:6; Efesios 4:24.
2. ἀλήθεια es «aquello con lo cual uno puede contar»: a. como confiabilidad (Ro. 3:3ss; 15:8); b. como sinceridad u honradez (2 Co. 7:14; 11:10; 2 Jn. 1; 3 Jn. 1).
3. ἀλήθεια es «el estado de cosas tal como se revela» (Ro. 1:18, 25; 2:2; 1 Jn. 3:18).
4. ἀλήθεια es «verdad de enunciación», usada con el habla (Lc. 4:25) o con la enseñanza (Mr. 12:14).
5. ἀλήθεια es «verdadera enseñanza o fe» (2 Co. 13:8; 4:2; Gá. 5:7; 1 P. 1:22); así la predicación del evangelio es la palabra de verdad (2 Co. 6:7), hacerse cristiano es llegar al conocimiento de la verdad (1 Ti. 2:4), la revelación cristiana es la verdad (2 Ts. 2:10ss), la iglesia es pilar y fundamento de la verdad (1 Ti. 3:15), y la ἀλήθεια es el cristianismo (2 P. 1:12).
6. ἀλήθεια es «autenticidad», «realidad divina», «revelación», especialmente en Juan, donde esta realidad, como posibilidad de existencia humana, está fuera de nuestro alcance a causa de la caída pero es otorgada a la fe mediante revelación por la palabra (cf. Jn. 8:44; 1 Jn. 1:8; 2:4). Entonces surge la ambigüedad cuando se dice que Jesús dice la verdad, porque esto significa no sólo que lo que él dice es verdadero, sino también que él trae revelación en palabras (Jn. 8:40, 45; 18:37). Como revelación, la ἀλήθεια es conocida (Jn. 8:32; 2 Jn. 1). No se trata simplemente de un conocimiento de un complejo de enunciados, sino de un encuentro con Cristo, quien es la verdad (Jn. 14:6) y quien santifica en verdad (Jn. 17:17, 19). Dios mismo se revela en esto, y el Verbo encarnado es «lleno de gracia y verdad» (Jn. 1:14; cf. v. 17). La adoración en verdad ha de entenderse de modo parecido, e. d. no sólo en un conocimiento puro, sino tal como ha sido determinada por la propia realidad de Dios, en πνεῦμα (Espíritu) y por la revelación hecha en Jesús (Jn. 4:23–24). Una vez más, el Paráclito como Espíritu de la verdad asegura la revelación constante en la comunidad (Jn. 14:17; 16:13; cf. 1 Jn. 5:6), y esto llega a su expresión en la doctrina correcta (1 Jn. 2:21) y en un modo de vida correcto (1 Jn. 1:6). De manera que el testimonio de la iglesia se puede equiparar al testimonio de la verdad (3 Jn. 12), y los cristianos han de ser colaboradores en la verdad (3 Jn. 8), amándose unos a otros en la verdad y unidos en la verdad y en el amor (2 Jn. 1ss).

ἀληθής

1. ἀληθής significa: a. «constante» o «válido», como en 1 Pedro 5:12; b. «judicialmente recto o justo» (ἀληθινός en el NT); c. «recto, honrado» (Fil. 4:5).
2. También significa: a. «confiable, fidedigno» (Ro. 3:4); b. «sincero» (Mr. 12:14; 2 Co. 6:8; Jn. 3:33).
3. Otro sentido es «real» (Hch. 12:9; Jn. 4:18; 1 Jn. 2:8).
4. Indica un «enunciado verdadero» (p. ej. Tit. 1:13; Jn. 5:31).
5. Indica también «doctrina correcta», pero el NT no tiene este sentido.
6. Entonces significa «auténtico» (Jn. 6:55; probablemente Jn. 3:33; 7:18, e. d. él mismo no sólo es veraz sino auténtico).

ἀληθινός

1. Con frecuencia esto tiene el mismo sentido que ἀληθής, p. ej. «sincero» (Heb. 10:22). Con referencia a palabras significa «verdadero» o «correcto» (Jn. 4:37; 8:16), «seguro y cierto» (Ap. 21:5, con πιστοί), «real» (Ap. 19:9); con referencia a los caminos de Dios o sus juicios, «válido» (Ap. 15:3; 16:7; 19:2).
- [p 47] 2. Como atributo divino tiene el sentido de «confiable», «recto», o «real» (cf. Éx. 34:6; Is. 65:16; 1 Ts. 1:9; Jn. 7:28; 1 Jn. 5:20; Ap. 3:7; 6:10); en el NT puede usarse respecto a Cristo así como respecto a Dios.
3. En el helenismo asume también el sentido de «real en cuanto eterno» o «real en cuanto mediado por revelación». Así, en Hebreos 8:2 el tabernáculo celestial es «verdadero» en contraste con el terrenal, y en Hebreos 9:24 el santuario humano es una copia del verdadero, que es auténtico por ser divino, y en cuanto tal contiene verdad y dispensa revelación. De modo semejante, la luz verdadera de Juan 1:9 es la luz de la vida de Juan 8:12, y el verdadero pan del cielo es el pan de vida (Jn. 6:32, 35, 48), mientras que el verdadero Dios de Juan 7:28 es aquel que da la revelación, y el juicio verdadero de Cristo no es simplemente justo o digno de confianza, sino que es auténtico y definitivo.

ἀληθείω. En Gálatas 4:16 esto puede significar «decir la verdad», pero más probablemente signifique «predicar la verdad». En Efesios 4:15 (con amor) significa «ser sinceros en el amor», o tal vez «vivir por la verdadera fe en amor».

[R. Bultmann, I, 238–251]

ἀλλάσσω [cambiar], ἀντάλλαγμα [intercambio, trueque], ἀπαλλάσσω [liberar], διαλλάσσω [intercambiar], καταλλάσσω [reconciliar], καταλλαγή [reconciliación], ἀποκαταλλάσσω [reconciliar], μεταλλάσσω [intercambiar]

ἀλλάσσω. El sentido básico es «hacer diferente de lo que es», usado tanto en voz activa como media para «alterar», «dar a cambio», «tomar a cambio», e intransitivamente «cambiar». El NT usa sólo la activa transitiva y la pasiva.

1. La palabra tiene el sentido de «cambiar» en Hechos 6:14; Gálatas 4:20; 1 Corintios 15:51–52.
2. Significa «intercambiar» en Romanos 1:23.

ἀντάλλαγμα. Significa «dinero de compra», «equivalente», «sustituto». En el NT aparece sólo en Marcos 8:37 = Mateo 16:26 (basado en Sal. 49:7), no para enfatizar la infinita dignidad del alma humana, sino para mostrar que el juicio divino es tan grave que en él no es posible dar un trueque o equivalente por una vida malograda.

ἀπαλλάσσω. Significa «alterar quitando», «deshacerse de», con matices tales como «despachar», «liberar», «ausentarse», «retirar». En el NT ocurre en voz activa transitiva en Hebreos 2:15 para «liberar», y en voz media en Hechos 19:12 para «retirarse», «irse», y en Lucas 12:58 para «librarse», «escapar».

διαλλάσσω. Esta palabra tiene significados tan variados como «alterar o intercambiar», «distinguirse», y «reconciliar». En el NT aparece sólo en Mateo 5:24 en el sentido de «reconciliarse», e. d. asegurarse de que el hermano ofendido renuncie a su ira.

καταλλάσσω (→ δι-, ἀποκαταλλάσσω, καταλλαγή). Predominando la idea de «cambiar», esta palabra puede significar «cambiar», «intercambiar», y «reconciliar» o «reconciliarse».

- A. El uso religioso de καταλλάσσω fuera del NT.** Este grupo no tiene función alguna en los ritos expiatorios paganos, aunque tiene un sentido religioso en Sófocles, *Áyax* 744.

En el judaísmo se dice que Dios se «reconcilia» en el sentido que su ira da paso a la gracia, p. ej. por medio de la oración, la confesión o la conversión (2 Mac. 1:5; 7:33), pero este uso es poco común. La palabra corresponde a términos rabínicos para «aplar», «reconciliarse», «quedar reconciliado», «reconciliar», en las relaciones con los demás o con Dios.

[p 48] B. καταλλάσσω en el NT.

1. *Marido y mujer.* Los registros matrimoniales griegos tienen ἀπαλλάσσεσθαι para la separación conyugal, y καταλλάσσεσθαι para la reconciliación. En estas líneas, en 1 Corintios 7:11 se le dice a una esposa separada que «se reconcilie con su marido», y el significado es no necesariamente que ella tenga la culpa, sino que debe buscar activamente la reconciliación.
2. *Dios y el hombre.*
 - a. En el NT sólo Pablo usa el término para la relación divino-humana. A Dios no se le reconcilia, ni se reconcilia él, sino que él mismo nos reconcilia a nosotros o al mundo consigo (2 Co. 5:18–19), mientras que nosotros somos reconciliados con Dios (Ro. 5:10) o nos reconciamos con él (2 Co. 5:20). καταλλάσσειν denota una transformación de la situación entre Dios y nosotros, y por ende de nuestra propia situación, porque mediante ella nos volvemos nuevas criaturas (2 Co. 5:18), ya no más alejados de Dios ni pecadores, sino justificados, con el amor de Dios derramado en nuestros corazones (Ro. 5:6ss). Dios no ha cambiado; el cambio se da en nuestra relación con él, y por consiguiente en toda nuestra vida.
 - b. La reconciliación es por medio de la muerte de Jesús (Ro. 5:10). Él fue hecho pecado por nosotros, y nosotros somos hechos justicia de Dios en él (2 Co. 5:21). De modo que la reconciliación es paralela a la justificación (cf. «no imputando, no tomando en cuenta» en 2 Co. 5:19). En ella se quita la culpa. Pero la reconciliación también entraña un cambio en virtud del cual el amor de Cristo llega a constreñirnos, y ya nosotros no vivimos para nosotros mismos (2 Co. 5:14–15). Sobre la base del acto reconciliador de Dios en Cristo, se emite el llamado: «¡Reconcíliense con Dios!» (2 Co. 5:20). La reconciliación no es simplemente una transacción, sino que tiene efectos personales que son conocidos para la conciencia y pueden aducirse en respuesta a los oponentes (2 Co. 5:11ss). Estos efectos son obra del Espíritu Santo (Ro. 5:5), quien nos capacita, aun cuando somos pecadores, para andar en el Espíritu (Ro. 8:4). Es así como por el Espíritu somos hechos activos en la reconciliación mediante la palabra de reconciliación que nos llega como una solicitud (2 Co. 5:20). Sin embargo, nosotros sólo estamos activos en el sentido que recibimos la reconcilia-

ción, no que la realizamos, de modo que también se puede decir de nosotros que «fuimos reconciliados» (voz pasiva) en Romanos 5:10.

- c. En Romanos 5 se dice que «nosotros» somos reconciliados, y en 2 Corintios 5 que «el mundo» es reconciliado, pero no existe oposición entre una y otra cosa, ya que el mundo representa la misma cosa que «nosotros» en su alcance más amplio. En la medida en que el ministerio de reconciliación sigue adelante, y que gran parte del mundo todavía está por escuchar la palabra de la reconciliación, la reconciliación tiene un aspecto constante: claro que no en el sentido que esté incompleta su base en la muerte de Cristo, sino en el sentido que todavía hay seres humanos que tienen que reconciliarse con Dios y así convertirse en nuevas criaturas en quienes el amor de Dios es derramado por el Espíritu.
- d. La hostilidad entre Dios y nosotros no se menciona en 2 Corintios 5, y apenas se hace alusión a ella en Romanos 5; pero obviamente esa hostilidad incluye no sólo nuestra enemistad contra Dios, sino también la ira de Dios contra el pecado (Ro. 1:18ss) en la cual el desagrado divino corresponde a la desobediencia humana (Ro. 8:7–8). La reconciliación es efectuada por la muerte de Cristo en la medida en que esta no es simplemente para ventaja nuestra, ni sólo una revelación del amor de Dios, sino una acción vicaria (2 Co. 5:20), un intercambio, en que el Dios que juzga es también el Dios que reconcilia. Pero el concepto de reconciliación es más amplio que el de justificación, porque si abarca el perdón (Ro. 5:9–10) también establece una base para el ruego de 2 Corintios 5:20, y encuentra su cumplimiento en la respuesta de amor que este ruego evoca.

καταλλαγή. El sentido es primero «intercambio», luego «reconciliación». Usado sólo por Pablo, en el NT denota una dispensación divina. La palabra y la obra de Pablo son la palabra y el ministerio de la καταλλαγή (2 Co. 5:18–19). Presentan a las personas la acción reconciliadora de Dios en Cristo, mediante un ruego que conduce a los creyentes a «recibir la reconciliación» (Ro. 5:11). En este sentido la reconciliación del mundo es una acción continua a lo largo del ministerio (Ro. 11:5).

[p 49] ἀποκαταλλάσσω. Esta palabra no aparece antes del NT, y sólo se halla en Colosenses y Efesios, donde tiene en gran medida el mismo sentido que καταλλάσσω. El sujeto es ahora Cristo, como también Dios o el πλήρωμα (Col. 1:20, 22; Ef. 2:16). La reconciliación es precedida por la enemistad humana, pero nos capacita para mantenernos de pie en el juicio (Col. 1:22). Está conectada con la concertación de la paz y la nueva creación (Ef. 2:15), no simplemente con la eliminación de la culpa. La reconciliación con Dios trae la reconciliación de judíos y gentiles (Ef. 2:16). También abarca a los seres supraterráneos (Col. 1:20) en lo que algunos exégetas ven como una restauración del orden cósmico, posiblemente mediante la sujeción a Cristo (cf. Col. 2:10).

μεταλλάσσω. «Cambiar», «intercambiar». En Romanos 1:25 la verdad de Dios, e. d. su autorrevelación (1:18ss), es «cambiada» por una mentira, e. d. la idolatría que coloca otras cosas en lugar de Dios. Esto conduce en Romanos 1:26 al «cambio» de las relaciones naturales por las antinaturales; esta perversión sexual es la consecuencia de la perversión religiosa.

[F. Büchsel, I, 251–259]

ἀλληγορέω [alegorizar]

- A. Uso del término.** Este verbo, con el sustantivo ἀλληγορία, parece provenir del período helenístico, probablemente de la filosofía cínico-estoica. Significa «hablar o explicar alegóricamente». Así, en Gálatas 4:24 se dice que la historia de Sara y Agar es alegórica.
- B. La aplicación de la exposición alegórica.**
1. La alegorización se da cuando las tradiciones son superadas pero no desechadas. Así, los griegos encontraron en ella una forma de preservar los mitos homéricos que les parecían ofensivos si se tomaban al pie de la letra. En el método, p. ej. la forma de manejar los nombres, el tratamiento judío y cristiano del AT debió mucho a la exposición que los griegos hacían de Homero.
 2. La interpretación alegórica del AT comenzó en Alejandría con Aristóbulo (s. II a.C.), quien evidentemente la tomó prestada de los griegos, aun cuando hay algunas alegorías en el propio AT. La Epístola de Aristeas extrajo luego sabiduría ética del ritual del AT. Filón trató de evitar tanto un literalismo extremo como una alegorización extrema, pero, aun cuando no abandonó la validez literal del texto, fue notable por la inventiva de sus interpretaciones. El sentido literal, aunque era esencial, tenía para él un significado subordinado y ocasionaba dificultades en algunos puntos, p. ej. en el campo del antropomorfismo.
 3. Los círculos de los escribas en Palestina adoptaron también la alegorización, p. ej. en el caso del Cantar de los Cantares. Su alegorización es menos frecuente y menos arbitraria que la de Filón. Es más estrecha en su alcance, y más cercana al sentido natural. Pero no es excepcional, y difiere de la de Filón, no en principio al retener la validez histórica (cosa que Filón también hacía), sino en grado al ser menos abierta al racionalismo griego y a su crítica del AT. Encuentra consonante con la dignidad de la Escritura el que ésta tenga muchos significados, y teniendo esto en mente bien puede haber sido influida por las elaboraciones alejandrinias a la vez que daba algunos pasos propios hacia la alegorización. Josefo, que tuvo pocas ocasiones para alegorizar y que podía

criticar la alegorización griega (*Contra Apión* 2.255), no titubeó en hacer una alegoría del tabernáculo y sus ornamentos siguiendo líneas alejandrinas (*Antigüedades* 3.179ss).

4. Según los cuatro Evangelios, Jesús no usó la alegoría; pero Pablo sí lo hizo en 2 Corintios 5:6ss; 9:8ss; Gálatas 4:21ss. Siguió el modelo palestinese, no extrayendo lecciones cosmológicas o psicológicas, pero siempre alegorizando en el verdadero sentido. Sin embargo, su rasgo distintivo es que lo hizo como quien vivía en el tiempo del cumplimiento (1 Co. 10:11) para quien el velo ha sido quitado (2 Co. 3:14), de modo que ahora podía ver el verdadero sentido que hallaba su foco en Cristo. Hebreos nos ofrece otro ejemplo de alegorización cristológica en esas mismas líneas (7:1ss).

[F. Büchsel, I, 260–263]

[p 50] ἀλληλουϊά [aleluya]

Basada en el término hebreo para «alabad al Señor», y hallada en la LXX como encabezamiento o conclusión de algunos Salmos (104–106; 111–113; 115–117; 135; 146–150), la palabra ἀλληλουϊά aparece en el NT sólo en Apocalipsis 19:1, 3, 4, 6, donde introduce los himnos de victoria o se funde con ellos, y forma junto con ἀμήν (v. 4) una respuesta independiente.

[H. Schlier, I, 264]

ἄλλος [otro], ἀλλότριος [ajeno], ἀπαλλοτριώω [alienar, enajenar], ἀλλογενής [extranjero], ἀλλόφυλος [extranjero]

ἄλλος. El significado es «el otro», estrictamente cuando hay muchos, a diferencia de ἕτερος cuando se trata de sólo dos, pero usado de manera intercambiable con ἕτερος o en su lugar. En el NT ἕτερος no aparece en el auténtico Marcos, 1 y 2 Pedro, ni Apocalipsis, y sólo una vez en Juan (19:37). ἄλλος significa «el otro» cuando hay solamente dos, p. ej. en Mateo 5:39; Juan 18:16; 19:32. Las dos palabras son intercambiables, sin ninguna distinción obvia, en Mateo 16:14; 1 Corintios 12:8ss; Hebreos 11:35–36. En Gálatas 1:6–7 se usa ἕτερος para «otro evangelio», y ἄλλος para «no que haya otro», e. d. que no es en absoluto un evangelio sino una enseñanza humana.

ἀλλότριος. «Pertenece a otro», «ajeno, extraño», «inadecuado», incluso «hostil». En su mayor parte tiene el primer sentido en el NT (cf. Ro. 14:4; 2 Co. 10:15; 1 Ti. 5:22; Heb. 9:25). Se usa como sustantivo en Lucas 16:12. Significa «extranjero» u «hostil» en Hebreos 11:34, pero el NT nunca lo usa para referirse a quien es hostil a Dios.

ἀπαλλοτριώω. «Enajenar o alienar», que en el NT se halla solamente en Colosenses 1:21 y Efesios 2:12; 4:18 para referirse al estado previo a la reconciliación. Se refiere sólo a ese estado en la medida en que es culpable, y no a sus presuposiciones.

ἀλλογενής. «Extraño», «extranjero»; este término sólo se halla en el griego judío y cristiano, p. ej. Éxodo 29:33; Abdías 11 LXX. El único caso en el NT está en Lucas 17:18, una referencia al leproso samaritano que regresó a dar las gracias. Fuera de allí sólo aparece en la inscripción en la barrera del templo, que casi ciertamente era judía y no romana en su origen, aunque Josefo omite el término en sus descripciones de la inscripción, probablemente para evitar ofender a sus lectores no judíos (*La guerra de los judíos* 6.125; 5.194; *Antigüedades* 15.417).

ἀλλόφυλος. «De linaje extranjero», «extranjero»; se halla desde tiempos de Esquilo, es usado en la LXX (Is. 2:6) y por Josefo (*Antigüedades* 9.102), y adoptado en Hechos 10:28 para denotar a los gentiles.

[F. Büchsel, I, 264–267]

ἀλλοτριεπίσκοπος → ἐπίσκοπος; ἄλογος → λέγω

ἁμαρτάνω [pecar], ἁμάρτημα [pecado], ἁμαρτία [pecado]

A. El pecado en el AT.

1. Palabras usadas en el AT.

- a. La LXX, con su uso sumario de ἁμαρτία, ἀδικία, ἀνομία, etc., difícilmente hace justicia al rico y flexible original hebreo y suele errar el blanco, p. ej. cuando lo que está a la vista es la «culpa». Los términos hebreos traducidos por ἁμαρτία y otros parecidos (para una lista completa, ver el *TDNT* en inglés, I, 268–269) no tienen un uso exclusivamente religioso, de modo que en la traducción es fácil ya sea importar esto o debilitarlo. En los autores del AT no está presente un concepto uniforme ni delimitado del pecado, y las cuestiones detalladas de historia lingüística complican todavía más el asunto.

[p 51] b. Las cuatro raíces principales que portan la idea de pecado tienen los sentidos variados de «pecado o negligencia», «rebelión», «culpa» y «error», lo cual basta para mostrar la variedad del pensamiento acerca del pecado, muy por aparte de las muchas otras raíces.

2. *El contenido legal y teológico del concepto de pecado en el AT.*

- a. Estadísticamente, la raíz נשן con sus derivados es el término principal, y esto se compagina con el hecho que ofrece la mejor definición. Es básicamente metafórica y tiene el sentido de «errar, perder», p. ej. el camino (Pr. 19:2), lo que se busca (Pr. 8:36), el blanco (Jue. 20:16). Esta palabra, aunque se usa predominantemente para una acción incorrecta, siempre sugiere entonces la idea de descarriarse. El uso legal, del cual hay muchos ejemplos, fortalece la conjetura que el término hebreo no tiene el sentido primario de «pecado», porque lo que con frecuencia se tiene en mente es la transgresión de la costumbre, o de la ley, o de un tratado, o de una obligación, con la culpa que esto implica (cf. Gn. 43:9).
- b. El cambio del uso legal al religioso es importante en la medida en que muestra que la vida religiosa también se considera como algo ordenado, e. d., que el trato con Dios debe seguir una pauta. Pero una raíz como el término para «rebelarse» nos advierte que va incluido un elemento volitivo. En la esfera secular, Israel se subleva contra la dinastía de David (1 R. 12:19). Así como los hijos se rebelan contra sus padres, así Israel se rebela contra Dios (Is. 1:2). Lo que se denota es una reacción humana contra lo santo y lo divino. El errar incluye algo de esa misma dimensión, aunque en su uso principalmente ritual describe la negligencia por ignorancia más que la transgresión deliberada (cf. Lv. 4:13). Pero cuando se aplica en sentido religioso (cf. Job 12:16) comporta la idea que no tenemos acceso a Dios porque no podemos. Los falsos videntes, en su desvarío cuasi-ebrio, son en parte culpables y en parte tienen la mente nublada por Dios mismo (Is. 28:7-8). No viendo cómo salir de su error, deben sufrir el dolor del enigma divino (Job 19:4). Para el Salmo 119, sólo el estudio de la ley puede sacarnos del error y su aflicción (Sal. 119:67). Este aspecto más sombrío, sin embargo, no es predominante en el concepto de pecado del AT. Desde un punto de vista más racional y teológico, el pecado es lo «impuro». Si también detrás de este concepto se halla el sentimiento personal, su contenido esencial es el no lograr mantener una norma. La frase «con la mano en alto, con soberbia» (p. ej. Nm. 15:30) da por entendido que la norma es conocida (como no lo era, p. ej., para la gente de Sodoma y Gomorra, Gn. 18:20). Así en el Salmo 32, aquel que ora es conducido a ver y confesar el pecado por medio del sufrimiento, e. d. a reconocer que incluso las violaciones del ritual, que podrían dar la impresión de no ser pecado, en realidad son pecado contra Dios.
- c. Los escritos sapienciales generalmente tienen un punto de vista más intelectual que religioso acerca del pecado. Mediante la instrucción llegamos a saber lo que es conveniente en relación con Dios y cómo aplicarlo a la vida (a diferencia del insensato, Sal. 14:1). El pecado es entonces insensatez, y los rectos son superiores a ella. Una visión más profunda se da en Éxodo 20:5; Deuteronomio 5:9, donde la oposición a los mandatos de Dios se define como odio, y el pecado es entonces un proceso inexplicable que involucra cosas tales como la abominación, la violencia y el engaño. Todo esto tiende a sugerir que un concepto teológico del pecado fue una elaboración posterior. Por otra parte, era también una elaboración correcta fundamentada en categorías firmes cuya validez no podía ser discutida por nadie en el antiguo Israel. La censura, la afirmación de la culpa y el conocimiento de la voluntad exigente de Dios son todos factores que confluyen en ella para ofrecer una interpretación de la experiencia y el destino humano. Si la voluntad de Dios es la ley suprema de la vida, la apostasía con respecto a Dios tiene que llegar a su expresión en el error, e. d. en términos de cómo debería ser la vida y la desviación respecto a esa norma. En este punto se puede discernir una conexión con la alianza. Más aún, ya sea que consideremos que la aberración es grave o es trivial, su carácter como transgresión queda establecido por el concepto de Dios y su orden, al cual hay que rendir cuentas. La violación de la norma de Dios es la sustancia del conocimiento del pecado. En una perspectiva muy audaz, se ve inclusive que el pecado cumple un propósito al conducir a un reconocimiento de la validez incondicional de la norma divina. El fracaso humano queda entonces implacablemente colocado en el orden divino, y se le da una interpretación religiosa como pecado (Sal. 51).

[p 52] d. Entonces, para el AT en su conjunto, el pecado es un término legal y teológico para lo que va contra la norma. El uso teológico es prominente pero no exclusivo. En su forma racional es menos una cuestión de experiencia que de su esclarecimiento teológico. Las diferentes fórmulas transmiten diferentes perspectivas teológicas en un intento por expresar el fenómeno religioso subyacente. El concepto tiene muchos matices pero no carece de cierta unidad, y ambas cosas quedan ilustradas por la acumulación de sinónimos (cf., p. ej., Sal. 32:5; Job 34:37; Lv. 16:21). Lo que está en su raíz es la aberración respecto a la norma, pero esto puede considerarse ya sea como el proceso interior, la acción, o la situación resultante. Es el contexto, más que la raíz seleccionada, lo que habitualmente muestra dónde se pone el acento. En el análisis, entonces, tenemos que habérmolas con posibilidades que van desde una sobria afirmación intelectual hasta una convicción espiritual de pecado. Pero siempre habrá un elemento teórico que, aunque de valor pedagógico, puede tender a reducir múltiples fenómenos religiosos a un denominador común. Los términos que denotan aberración tienen siempre un aspecto figurativo, y tal vez sea la raíz «rebelarse» la que nos acerque más a la médula del asunto, con su énfasis en la motivación. Sin embargo, incluso esto impone un cierto orden intelectual sobre la experiencia irracional. Por eso es en las oraciones donde el problema irracional se manifiesta mejor, con su vocabulario de confesión o de queja. Algo significativo es también que el relato de la caída esquive los términos acostumbrados para el pecado.

3. *Pecado y culpa.* A menudo los términos para el pecado aluden a él de manera tal que la traducción «culpa» es justificable o necesaria. Esto sucede siempre cuando la referencia es al estado resultante. La acción anormal y el estado anormal están tan relacionados, que no existe una distinción nítida de vocabulario entre pecado y culpa. Las palabras más específicas para referirse a la culpa pertenecen primeramente al campo de la ley sacra, y destacan su carácter objetivo. Uno podría incurrir en culpa sin intención, pero la impureza resultante (aunque uno no la reconozca) no sería menos objetiva que en el caso del pecado «con la mano en alto» (con insolencia o soberbia), y necesitaría ser eliminada mediante el mismo rito que se emplea para restaurar la pureza. Otros términos (cf. Sal. 32:1) se centran en la culpa misma. El acento recae ahora sobre su peso intolerable (Sal. 38:4). Es la suma de las deudas en que se ha incurrido mediante actos de pecado, y se manifiesta en aflicciones, que son consideradas como un castigo por ella. El carácter racional o teológico del concepto de pecado y culpa en el AT se manifiesta claramente en las doctrinas de la expiación y la retribución que descansan sobre esta base, aunque la base misma es religiosa.
4. *El relato de la caída (Gn. 3).* Este relato se mantiene muy por encima de los conceptos legales y no ejerce influencia sobre ellos. Quizás usando y transformando materiales mitológicos, el autor describe el origen del pecado y sus resultados con una fuerza cándida. No usa los términos comunes, puesto que estos estarían fuera de lugar en este retrato de la vida. Aparte de unas pocas insinuaciones, deja que los lectores saquen sus propias conclusiones, centrándose en los acontecimientos que los términos se proponen explicar. Entonces hace resaltar con una claridad mucho mayor la siniestra realidad con la cual tratan la teología y el culto.

Las ideas básicas del relato son la prohibición que expresa la voluntad divina, la serpiente astuta que ve la notoria desproporción entre la transgresión y su consecuencia, la pregunta que se le plantea a la mujer, la presteza de ella al escepticismo, la sugerencia que la advertencia no es en serio y que va sólo en interés divino y en contra de los intereses humanos, el atractivo del fruto, la insensata transgresión por parte de la mujer y la aquiescencia del varón, y los cuatro resultados: la vergüenza ante la desnudez, el esconderse de Dios, los subterfugios para excusar la acción, y el castigo por parte de Dios.

El énfasis en esta cadena de acontecimientos se pone sobre lo que queda indicado misteriosamente por las expresiones «ser como Dios» y «conocer el bien y el mal». «Ser como Dios» entraña la duda que el gobierno de Dios vaya realmente en interés del ser humano y sea incondicionalmente vinculante. Con la ayuda de la serpiente, el hombre y la mujer ven que pueden transgredir el orden divino. En efecto, creen que el razonamiento práctico, al exaltarse a sí mismo como señor y dios, los impele a hacerlo así sin molestarse por los correctivos religiosos ni por el juicio divino.

[p 53] Sin embargo el relato destaca también que no hay manera de eludir el deber de rendir cuentas a Dios. Aquellos que tratan de ser como Dios terminan por hallarse frente a Dios como niños que han sido pillados, y están llenos de evasivas. Es así como el autor hace resaltar el completo absurdo del motivo de Prometeo. Pero lo hace con una profunda percepción de la trágica situación humana en la cual parece que hay una justificación *inmanente* –en el deseo por la cultura, la labor del pensamiento y el anhelo sensual– por la hostilidad humana respecto a Dios y el intento de liberarse de la prohibición divina. La verdadera realidad del pecado sólo puede captarse cuando uno percibe que la misma semejanza divina abre las posibilidades del desvío, y la insondable angustia que todo acto de desviación ocasiona cuando se coloca bajo la inmovible mirada divina.

De manera que, no obstante sus rasgos etiológicos, el relato en su totalidad ofrece una perspectiva sobre la existencia humana como un todo. Las maldiciones indudablemente explican características comunes de la vida humana, así como la comprensión de la desnudez explica el uso generalizado de la ropa. No obstante, las explicaciones llevan peso solamente porque se relacionan, no con un acto aislado, sino con un acto que es típico de la forma en que todos nosotros actuamos con respecto a Dios e incurrimos en culpa delante de él. De manera que la etiología se extiende más allá de los detalles –incluso detalles tan significativos como el dolor, el trabajo, la vergüenza y la muerte– hasta la realidad del pecado como la verdadera fuerza que está detrás de todo el desasosiego e infelicidad del ser humano. Por cierto, la vergüenza ante la desnudez sirve muy bien para expresar la vergüenza, la inseguridad, y la condición de secreto que son resultado del pecado, muy por aparte del problema de la sexualidad que también va allí incluido.

Una explicación etiológica más general nos justifica en construir sobre este relato una doctrina del pecado original en el sentido de condición universal de pecado. El pecado es motivado por un impulso humano que está presente en todos nosotros, de manera que en millares de variaciones todos seremos tentados de modo semejante y pecaremos de modo semejante. El intelecto sin control está en conflicto con la religión, y la libertad de voluntad y de pensamiento prepara el terreno para el pecado. Al hacer de la serpiente la representante del intelecto sin control, el autor enfatiza el carácter demoníaco de ese modo de pensar que se deriva de la duda y que se involucra en un esfuerzo fanático. Esto se cierne sobre nosotros como una fuerza externa, fortalece deseos que ya existen, y así sobrepuja la obediencia acrítica. La incapacidad que experimentamos de resistir en ese punto nos obliga a reconocer la validez general del fenómeno. Deseosos, y hasta cierto punto capaces, de ser más sabios que Dios y de penetrar más allá de sus pensamientos, abrimos una esfera de desconfianza en la cual renunciamos a nuestra actitud apropiada como criaturas, miramos al Creador con cinismo, y actuamos como si nosotros mismos fuéramos Dios, responsables sólo ante nosotros mismos. Puesto que la razón y la facultad de juicio nos son innatas, la motivación para pecar está presente tan necesariamente como la vida misma.

El autor, sin embargo, no está tratando de dar un relato teológico sino uno popular. Es la piedad, más que la teología, lo que brota a la expresión en su sencilla presentación. Un generoso deseo por la verdad le da su impronta inolvidable. En ningún otro lugar del AT nos encontramos con un tratamiento religioso que sea tan penetrante y a la vez tan sustentado por la piedad. El narrador no está urdiendo una teoría, sino hablando a partir de la experiencia irresistible de la tensión interior, y tratando de darles a sus lectores cierto sentido de la grave situación que es inseparable de la existencia humana. Porque Dios nos hizo así es cosa que no intenta decir. Es en este silencio donde se ha de encontrar su religión.

[G. Quell, I, 267–286]

- B. Matices teológicos de ἁμαρτία en la LXX.** La presente sección sirve de suplemento a las secciones A. y D. de este artículo, y a la sección B. del artículo sobre ἁμαρτωλός, señalando algunos matices importantes que son en parte deliberados y en parte debidos a dificultades de traducción. Ante todo, la LXX da mayor prominencia a la arrogancia como el pecado principal, al traducir *arrogante* como ἁμαρτωλός (Si. 11:9). El pecado se identifica también con la riqueza (Hab. 3:14). Una vez más, es enfermedad (Is. 53:4; Dt. 30:3). En Job 42 la LXX enfatiza la idea del perdón, que en hebreo apenas se insinúa, e. d. al poner la idea del pecado de Job en lugar de la ira de Dios en el v. 7, y al introducir la idea de la remisión en el v. 9. Un reemplazo similar de la ira de Dios por la transgresión [p 54] humana se da en Jueces 1:18 (cf. Is. 57:17). El pecado se equipara con la apostasía en 2 Crónicas 12:2 (cf. 30:7). La insensatez y la ignorancia también se pueden expresar como ἁμαρτία, según la conocida idea del AT que la insensatez es pecado. La idea de pecado se introduce en Isaías 66:4 con su referencia a la causa del castigo más que al castigo mismo (cf. 24:6). En Ezequiel 23:49 se puede hallar una espiritualización. La idea de la escuela del sufrimiento, que presupone un fuerte sentido del pecado, se introduce en Job 15:11. La fuerza de la LXX, entonces, consiste en hacer de ἁμαρτία un término general para el pecado. Al hacerlo así coloca los pecados individuales bajo el concepto del pecado básico que nos separa de Dios, y que nos domina mientras no recibamos la obra salvadora de Dios. Para los detalles lingüísticos, ver el *TDNT* en inglés, I, 286ss.

[G. Bertram, I, 286–289]

C. El concepto de pecado en el judaísmo.

1. En el judaísmo es determinante el concepto de la ley. La ley como un todo –lo legal así como lo cultural y lo moral– revela la voluntad de Dios. Por eso toda transgresión es pecado. Se desarrollan dos tendencias: una para rebajar al mismo nivel, ya que incluso las infracciones menores son pecado; la otra para diferenciar, p. ej. entre delitos flagrantes, actos de rebeldía y contravenciones involuntarias. Sobre la base de esta distinción se considera que pecados tales como la violencia, el desenfreno y especialmente la idolatría son mortales, ya que cometerlos significa cometer todos los pecados, mientras que ciertas infracciones menos graves se pueden expiar mediante las buenas obras, las purificaciones y los sufrimientos.
2. La tendencia en el judaísmo es considerar el pecado como algo individual más que colectivo (cf. Ez. 18:2ss). El pecado, en tanto transgresión del individuo, tiene consecuencias individuales. Se entiende que el mandamiento significa que Dios castiga los pecados de los padres sobre sus hijos obstinados hasta la tercera y cuarta generación. Aún así, queda un sentido de los efectos generales de los que son pecados incluso individuales. La universalidad del pecado no encuentra oponentes. Si los israelitas pecan al quebrantar la ley, los gentiles pecan al quebrantar las alianzas con Adán y con Noé, o incluso al resistirse a la ley cuando se les presenta. Excepciones a la condición universal de pecado se ven en santos tales como Moisés y Elías, y el evitar el pecado es posible por la libertad y por el don de la ley. Más aún, se espera plenamente que el Mesías va a ser sin pecado, como también que en el reino mesiánico se dejará por fuera el pecado y se establecerá la impecabilidad.
3. En cuanto al surgimiento del pecado, se remonta a Adán y Eva, o a veces a los ángeles caídos (Gn. 6:1ss). Más fundamentalmente, el pecado tiene su origen en el impulso maligno que es implantado por Dios, que seduce a pecar, y que puede y debe ser derrotado mediante la observancia de la ley. Si eso no se hace, el pecado trae consecuencias tales como pecados ulteriores, la separación de Dios, la perturbación del designio bondadoso de Dios, y los castigos como la enfermedad, la muerte y la condenación eterna. Pero con respecto a todas estas penas tenemos la oportunidad de arrepentirnos y retornar a Dios. Nosotros pecamos, pero Dios nos muestra antes de morir el camino de la conversión.

[G. Stählin y W. Grundmann, I, 289–293]

D. Uso lingüístico e historia de ἁμαρτάνω, ἁμαρτημα, y ἁμαρτία antes y en el NT.

1. ἁμαρτάνω, que significa «no acertar», «fallar», aparece ya desde Homero y también se usa figuradamente para «quedarse corto intelectualmente», «equivocarse», o «quedarse corto moralmente», «proceder mal». En la LXX predomina el sentido moral.
2. ἁμαρτημα denota el resultado de ἁμαρτάνω, «falla», debida primero a la insensatez, posteriormente, sobre todo en derecho, en el sentido de «infracción». En la LXX generalmente tiene un sentido moral o religioso, «pecado» o «castigo por el pecado». Es poco común en el NT.

3. ἁμαρτία, que también desde un inicio se usa figuradamente, se refiere más a la naturaleza del acto. Es un término global con aplicaciones intelectuales y legales así como éticas, y puede abarcar todas las acciones incorrectas desde simples errores hasta crímenes. Aristóteles la define como falta de virtud debida a debilidad, accidente o conocimiento defectuoso. Posteriormente se asocia a ella la culpa. [p 55] En la LXX es sinónimo de ἁμαρτημα y comporta el sentido pleno de culpa moral y oposición consciente a Dios, expresando la referencia hacia Dios con mayor claridad que ἀδικία o κακία. En el NT significa «ofensa contra Dios con énfasis en la culpa», y se usa: a. para el acto individual (p. ej. Hch. 2:38; 1 Ti. 5:22; Ap. 1:5; 1 P. 2:22; Heb. 1:3), a menudo teniendo en la mira la remisión de los pecados (Mr. 2:5, Hch. 7:60), en Pablo por lo general sólo en citas (p. ej. Ro. 4:7–8, aunque cf. Ro. 7:5); b. para el pecado como naturaleza humana en su hostilidad contra Dios (p. ej. Jn. 9:41; 1 Jn. 3:5; 1 Co. 15:17; Ro. 3:20; Heb. 4:15); y c. para el pecado personificado (p. ej. Ro. 5–7; Heb. 12:1). Tras el tercer uso se halla la idea de un demonio llamado «pecado», pero lo que tenemos en el NT probablemente es imaginaria poética.

[G. Stählin, I, 293–296]

E. El pecado y la culpa en el griego clásico y en el helenismo.

1. El griego clásico no conoce la idea de pecado como enemistad contra Dios, sino sólo de defecto y culpa, e. d. de fallar el blanco por error o por culpa. Se tienen en la mira los sentidos intelectual y artístico así como el moral, e. d. toda falla en hacer lo correcto. Para expresar la idea de culpa había que añadir otros términos.
2. La culpa surge por actos individuales, que antiguamente van desde la negligencia en el culto o el perjurio hasta las injusticias sociales. Se conoce a causa de los infortunios infligidos por los dioses, como guardianes que son de la ley y el orden.
3. Hacia el siglo VI a.C. el mundo griego adquiere conciencia del enigma del destino humano y la inevitabilidad de la culpa. Los misterios expresan esto con las ideas de culpa original (el destierro del alma en el cuerpo) y la amenaza de la muerte. Ahora se ve la culpa como una perturbación del orden, que debe compensarse mediante el sufrimiento. La culpa se asocia con la limitación humana (p. ej. de conocimiento), y por lo tanto es postulada por la vida misma. Tiene que ser aceptada y confesada. A esta culpa inevitable se añade la culpa personal, cuando se falla en acatar las advertencias divinas, y en última instancia por ignorancia. Por tanto, un recto entendimiento conducirá a una acción correcta (cf. Sócrates y la tragedia griega), si bien el entendimiento puede venir sólo por medio del sufrimiento o los paradigmas del sufrimiento. Platón, sin embargo, pone un énfasis mayor en la elección individual, mientras que Aristóteles usa el grupo ἁμαρτία para referirse a los errores, o a las desviaciones respecto a la norma, y lo despoja de su ligamen con la culpa moral.
4. Después de Aristóteles, el racionalismo destruye el concepto serio de la culpa. Pero permanece la idea de fatalidad. En los misterios y en el misticismo helenístico el grupo ἁμαρτία se usa para el destino predeterminado que es la causa de la culpa pero que elimina la responsabilidad personal, y entonces la redención se ofrece mediante los ritos o mediante la γνώσις.
5. La religión frigia y lidia ofrece una excepción con el concepto de la deidad omnipotente que quiere el bien y que castiga las transgresiones tales como el no dar gracias, las infracciones culturales y una serie de ofensas morales. La enfermedad es un castigo por el pecado, el cual consiste en el acto, no en una disposición interior, de modo que la expiación apunta hacia la restauración de la salud o la normalidad cultural.

[G. Stählin y W. Grundmann, I, 296–302]

F. El pecado en el NT.

1. Los Evangelios sinópticos y los Hechos.

- a. En los sinópticos, el papel de este grupo es leve en comparación con otros libros. Jesús no habla acerca del pecado, pero actúa con conciencia de él, y es consciente de ser su vencedor.
- b. Su misión es proclamar el señorío divino en su palabra y su obra. Esta proclamación evoca un sentido de distancia respecto a Dios y así conduce a la confesión y la conversión (cf. Lc. 15:18, 21). El pecado significa culpa para con Dios, y por tanto exige penitencia. Sabiendo que ha venido para llamar a los pecadores al arrepentimiento (Mt. 9:13), Jesús acepta la solidaridad con ellos (Mt. 9:10), [p 56] trayendo victoriosamente el perdón (cf. Lc. 5:8; 7:37ss; 19:1–2). Su actitud y palabra de perdón constituyen la irrupción extraordinaria y escatológica del señorío divino, tal como se manifiesta en la Cena del Señor (cf. Mt. 26:28 y Jer. 31:31ss). Jesús es el siervo que mediante su muerte y resurrección quita el pecado (cf. Is. 53:12). El pecado es imperdonable solamente cuando las personas reconocen la misión de Jesús por el Espíritu Santo, pero la desafían y se le oponen (Mt. 12:31–32).
- c. Que Jesús es el vencedor sobre el pecado es cosa que se expresa en su nombre (Mt. 1:21). La misión del Bautista prepara su camino, con su llamado a la confesión (Mt. 3:6) y con el bautismo con miras a la remisión (Mr. 1:4). Jesús mismo trae el cumpli-

miento con la palabra y el acto de perdón. Los apóstoles continúan su ministerio con la proclamación de la salvación realizada. A diferencia de Jesús, que la confiere por participación, ellos llaman a sus oyentes a recibirla mediante el arrepentimiento (Hch. 2:38); la diferencia respecto al Bautista es que ahora ellos pueden declarar para el perdón una base consumada, no ya sólo esperada. Aquí el sentido habitual de pecado es el acto individual, y de allí su uso normal en plural.

2. *Juan.*

También Juan presenta a Cristo como vencedor sobre el pecado, más específicamente quitándolo en su muerte (cf. 1 Jn. 3:5). Esta obra expiatoria tiene significación universal (1 Jn. 2:2). Se basa sobre la propia impecabilidad de Jesús como aquel que realiza la voluntad del Padre (Jn. 8:46). Aquí el pecado es toda acción que contradice la ordenanza divina (1 Jn. 3:4). Se deriva de la impiedad, es universal, involucra los pecados contra los demás, y acarrea la culpa y la separación con respecto a Dios (Jn. 9:31; 1 Jn. 3:8) en servidumbre a la potestad demoníaca (Jn. 8:34). La misión de Jesús abre paso a una nueva situación expresada en el término κρίσις, e. d. división y decisión. La venida de Cristo muestra que el pecado es odio contra Dios. Frente a Cristo se toma la decisión que divide a los seres humanos (Jn. 9:41). Aquellos que rechazan a Cristo mueren en pecado (1 Jn. 5:16–17). Pero aquellos que lo reciben encuentran el perdón (1 Jn. 1:9). La liberación del pecado se logra en la comunidad, donde los creyentes nacen de Dios, reciben la fe y el conocimiento, y realizan la nueva situación en amor (cf. 1 Jn. 3:6, 9). Naturalmente brota la tensión porque los cristianos en realidad sí pecan, pero pueden mantener una impecabilidad básica gracias al papel de Cristo como abogado (1 Jn. 2:1) y a la intercesión mutua (1 Jn. 5:16). En el Apocalipsis, la obra de amor de Cristo nos libera del orden pecaminoso del mundo (1:5). Su sangre tiene poder expiatorio. Nuestra tarea en el tiempo final es resguardarnos del creciente poder del pecado (18:4–5). Mediante un acto final y definitivo, Dios destruirá el dominio universal del pecado del cual ya hemos sido liberados.

3. *Pablo.*

a. La visión de Pablo se orienta hacia la obra de Dios en Cristo, la cual (1) viene a nosotros en la realidad específica del pecado, y (2) nos rescata de esa realidad y nos reconfigura.

b. La forma en que Pablo ve el pecado brota de su propia experiencia bajo la revelación. Desde una irreprochabilidad legal (Fil. 3:6) es llevado a ver y confesar el pecado de perseguir a la iglesia (1 Co. 15:9), que era resultado de su intento de ser justo por su propia cuenta, y por ende de su oposición a Dios aunque fuera en el celo por su ley. Por eso para él el pecado es, en su raíz, hostilidad contra Dios. Entró en el mundo por medio de Adán (Ro. 5), y por lo tanto mediante la libertad, pero nos subyugó a sí mismo y nos acarreó como salario la muerte (Ro. 6:23). Es así como Pablo conecta el pecado con el destino universal, pero no lo retrata como una necesidad de nuestra condición de criaturas. El acto de Adán, la muerte y la situación general de pecado están interconectados. El juicio, revelado en Cristo, se basa en nuestro ser en cuanto tal. El estado de pecado existe a partir de Adán, pero sólo queda esclarecido por la ley, la cual da actualidad al pecado y revela su carácter (cf. Ro. 8:7), a saber, como culpa responsable en enemistad contra Dios. Nuestra realidad carnal es pecaminosa, no en el sentido que el pecado se equipare con el cuerpo, sino en el sentido que en nuestro ser carnal estamos determinados por el pecado. La ley conduce a pecados individuales al estimular deseos que se oponen a la exigencia divina. La médula de los pecados individuales es el no reconocer a Dios (Ro. 1:21). Esto les da a todos los pecados el carácter de culpa delante de Dios, y desemboca en el pecar [p 57] como castigo del pecado (Ro. 1:24ss). Al usar la santa voluntad de Dios para aumentar su poder, el pecado tiene una cualidad demoníaca (Ro. 7:13), que nos esclaviza (7:14) y nos entrega a la muerte, de modo que no podemos cumplir la ley (7:15ss; cf. Ef. 2:1). La ley, sin embargo, sigue desempeñando su función santa al desenmascarar el pecado.

c. El acontecimiento de Cristo nos sorprende en esta realidad del pecado. Cristo viene de parte de Dios a juzgar el pecado y a destruirlo (2 Co. 5:21). El Jesús sin pecado se hizo pecado en una expiación vicaria mediante la crucifixión y la resurrección. Cristo puede representarnos a nosotros a causa de nuestra solidaridad en el pecado. Es así como el acontecimiento de Cristo vence el pecado para todos nosotros. Su venida a nosotros nos libera del pecado y nos constituye de nuevo. Justificados por la fe, tenemos la remisión de los pecados (cf. Ef. 1:7). Mediante la comunión con Cristo en el bautismo, quedamos muertos al pecado (Ro. 6:2). Habiendo muerto al pecado, estamos libres de él (6:7); ya no estamos bajo la ley (6:14); somos siervos de la rectitud (6:14), y no tenemos porqué continuar en el pecado (6:1). La libertad respecto al pecado significa la obediencia de la fe (cf. 14:23) y se expresa en el amor a los hermanos (1 Co. 8:12). Pero existe una tensión entre la vida somática, que está entregada a la muerte, y la vida pneumática, que ha vencido a la muerte (Ro. 8:10). Esta tensión continúa hasta que Cristo vuelve otra vez para abolir definitivamente el pecado y la muerte (1 Co. 15:26).

4. *Los otros escritos del NT.*

a. Hebreos considera el pecado desde el punto de vista cultural, presentando a Cristo como sumo sacerdote verdadero y sin pecado que presenta la única ofrenda por el pecado, en contraste con los sumos sacerdotes humanos que presentan numerosas ofrendas por sí mismos y por el pueblo. La ofrenda de Cristo pone fin al culto, trayendo el perdón e iniciando la era mesiánica (10:17–18). Los

creyentes, en el presente tiempo de aflicción, han de resistir el pecado (12:1) y evitar especialmente el pecado deliberado de la apostasía (10:26).

- b. Santiago hace derivar el pecado del deseo, lo conecta con la voluntad, y encuentra su término en la muerte (1:14–15). El pecado es un acto (2:9) e incluye el fallar en hacer el bien. La confesión y la oración traen el perdón (5:15–16). El rescatar a otros del pecado es un ministerio cristiano (5:19–20).
- c. 1 Pedro proclama a Cristo como vencedor sobre el pecado mediante su sumisión voluntaria y su muerte expiatoria como siervo del Señor (2:22, 24; 3:18).

En el NT como un todo, el rasgo decisivo es la comprensión que Cristo es vencedor, y que en él y con él ha amanecido la nueva edad. Su victoria es una victoria sobre el pecado, el cual es (1) una realidad que socava a la humanidad, y (2) un rechazo de la exigencia de Dios en una autoafirmación humana. La victoria consiste en la acción salvífica mediante la cual el pecado queda perdonado y la vida se constituye de nuevo.

[W. Grundmann, I, 302–316]

ἁμαρτωλός [pecador, pecaminoso], ἀναμάρτητος [sin pecado]

ἁμαρτωλός (→ τελώνης, ἀσεβής, ἄδικος). Con el significado de «pecador» o «pecaminoso», este término puede constituir un juicio de valor respecto a una categoría de personas (cf. Mr. 2:16) así como una descripción de nuestra relación natural con respecto a Dios.

A. ἁμαρτωλός en el mundo griego y helenístico.

1. La idea básica es del que «no acierta» o «falla». Se usa para: a. los inferiores intelectualmente, y b. los inferiores moralmente.
2. Aparece en inscripciones en un contexto religioso, pero difícilmente parece tener el sentido religioso pleno de pecador.
3. Ni los estoicos, ni Filón y Josefo, usan este término para el pecador.

[p 58] 4. Parece no haber estado plenamente conectado con ἁμαρτία en el mundo griego, ni haber tenido mucho uso literario, porque se trataba de un término popular con un tono irónico o desfavorable. Sugiere una negación desordenada de lo correcto y acostumbrado, y es fuertemente derogatorio, si no es que se trata de un verdadero insulto.

B. ἁμαρτωλός en la LXX y sus equivalentes hebreos.

1. En cambio, el término es común en la LXX, principalmente como equivalente del hebreo פֶּשַׁע , ya sea como adjetivo o como sustantivo.
2. Su uso es predominantemente para los «pecadores» de los Salmos, que son los opuestos a los justos, e. d. judíos que se jactan de la ley y de la alianza pero que quebrantan los mandamientos (Sal. 10:7), orgullosos de su insensatez (49:13), que confían en las riquezas (49:6), que oprimen a los demás, y que incluso se desentienden de Dios. Un elemento básico de este juicio polémico es la idea que estos pecadores tienen una actitud incorrecta con respecto a la ley y por ende con respecto al Dios cuya voluntad revela. También los justos pueden volverse pecadores, pero no son pecadores en ese sentido más profundo en el cual el pecado abarca, no sólo ciertos actos, sino la actitud completa y la vida que ella produce. Este uso continúa en el judaísmo tardío con un énfasis aún mayor en la consideración por la ley, el estudio de la cual es lo único que nos puede resguardar del pecado, y el rechazo de la cual significa la separación de Dios. Tanto en el AT como entre los rabinos el término tiene un acento un tanto despectivo.
3. ἁμαρτωλός, obviamente, se adapta bien para expresar lo que el término hebreo significa, pero al hacerlo así adquiere un carácter más volitivo, puesto que la ley como revelación de la voluntad de Dios exige una decisión. También se convierte en un término religioso, porque ahora entra en relación con el concepto de Dios.

C. El desarrollo del concepto del pecador en el judaísmo tardío.

1. a. Para los rabinos la ley es una manifestación de Dios a Israel y a la humanidad entera. Mediante ella el Dios santo santifica a su pueblo. Esto significa que aquellos que tienen la ley son por naturaleza santos, mientras que aquellos que están fuera de ella (los gentiles) son por naturaleza pecadores.

- b. Aquellos que tienen la ley y la guardan son resguardados del pecado en un sentido ético, y no sólo en un sentido legal; pero los que están fuera de Israel no tienen una posibilidad análoga. Esto se debe a su rechazo de la ley, y se pone de manifiesto en su idolatría, su impureza ritual, su ausencia de ética sexual, y su mala conducta generalizada.
- 2. Esto sugiere que los justos, si bien pueden cometer pecados, no se conciben a sí mismos como pecadores en un sentido absoluto. Las ideas de la pecaminosidad general y del pecado colectivo están presentes, pero también se afirma la posibilidad de la impecabilidad por medio de la ley (cf. Lc. 18:11–12; Fil. 3:6), y hay un sentido de distinción respecto a los «pecadores» mediante una relación positiva con la ley. Ni siquiera el pecado de los gentiles es un destino impuesto, sino que se da por decisión histórica.

D. El Nuevo Testamento.

- 1. *Evidencia léxica.* En el NT ἁμαρτωλός, que es tanto un adjetivo como un sustantivo, sigue teniendo un matiz derogatorio y se usa: a. para los que viven en oposición consciente a la voluntad de Dios en la ley (cf. Mt. 9:10), o la mujer en casa de Simón (Lc. 7:37), a diferencia de las personas respetables (Mt. 11:19; cf. 1 Ti. 1:9; Stg. 4:8); b. por parte de los fariseos para referirse a aquellos que no guardan las ordenanzas, e. d. la mayoría de la gente, inclusive Jesús y sus discípulos (cf. Mt. 9:13; 12:1ss; 15:2); c. por parte de los judíos para referirse a los gentiles (Mt. 26:45; Gá. 2:15), uso que se evita en los Hechos; d. para la humanidad culpable, mientras está todavía sin Cristo y sin reconciliarse (Ro. 5:8; Gá. 2:16ss); e. para individuos que han incurrido en culpas específicas (Lc. 13:2; 15:7, 10; Heb. 7:26); y f. en forma adjetiva en todos los sentidos mencionados. En Romanos 7:13 ἁμαρτία se vuelve [p 59] ἁμαρτωλός más allá de toda medida, en el sentido que la ley le da al pecado conciencia de sí mismo y así saca a la luz su naturaleza y abre el camino para liberarse de él.
- 2. *La actitud de Jesús.*
 - a. Tomando en cuenta la realidad del pecado, aunque sin analizarla, Jesús adopta las fórmulas en boga (no de manera irónica) y las utiliza en su misión. A los que son llamados pecadores los considera verdaderos pecadores y los atrae hacia sí, haciendo ver que el verdadero obstáculo es un sentido de rectitud antes que un sentido de indignidad, puesto que Jesús ha venido a satisfacer la necesidad del pecado.
 - b. Entonces él, con la mediación de una total comunión con él mismo y con Dios, acepta a las personas tales como son, exigiendo sólo una confesión de la necesidad, no de pecados específicos, contraponiendo la idea que una relación correcta con Dios viene por medio de la observancia legal, e induciendo, mediante su bondad, santidad y majestad, a una renuncia a la voluntad egoísta y a una disposición a la obediencia absoluta. Sólo rara vez se usa ἁμαρτωλός en una descripción que alguien hace de sí mismo (cf. Lc. 5:8; 18:13); Jesús no exige una conciencia de pecado hasta el punto de un abyecto desprecio o condenación de uno mismo.
 - c. También los justos necesitan una nueva relación con Dios. Jesús no dice que la rectitud de ellos sea pecado, pero juzga su carácter interno como algo que satisface sólo las normas humanas y no las divinas, y que conduce a la complacencia, el orgullo y la crueldad, de modo que los justos también son llamados al arrepentimiento. De este modo Jesús trasciende la distinción entre justos y pecadores, pero al hacerlo así trae un ofrecimiento universal de perdón y de una relación nueva y sumisa con Dios, en la cual el único límite para que Jesús pueda quitar el pecado es la oposición de la persona a que le sea quitado.
- 3. *La actitud de los escritores del NT.* Es la misma que la de Jesús, con la excepción que la cruz les impide a los escritores del NT considerar como pecadores sólo a los demás. Por eso ἁμαρτωλός es poco común fuera de los sinópticos y no aparece en los Hechos, mientras que en Juan sólo lo usan los fariseos. Para Pablo es un término fuerte que él se aplica a sí mismo, y que significa el rechazo del señorío de Dios. La nueva característica es la ausencia de frontera alguna entre pecadores y justos, pues la nueva frontera se halla entre aquellos que todavía están sujetos al pecado y aquellos que en Cristo han sido rescatados del pecado y puestos al servicio de Dios. Se trata de una frontera más clara, pero no involucra ningún sentido de superioridad, puesto que los creyentes no se engrandecen a sí mismos como justos, sino que engrandecen la gracia mediante la cual han llegado a ser justos, y procuran señalarles a todos los seres humanos este camino de gracia, puesto que también es para todos ellos.

ἀναμάρτητος. Esta palabra, que se encuentra desde el tiempo de Herodoto, es común y significa «sin falta», ya sea en un sentido general o en un sentido figurado aunque no necesariamente moral o religioso. Aparece tres veces en la LXX, en 2 Macabeos 8:4 para «sin culpa ante Dios». Filón la usa sin referencia alguna a Dios, pero sí tiene esa referencia en su única aparición en Josefo, *La guerra de los judíos* 7.329.

El único ejemplo del NT es en Juan 8:7, donde Jesús desafía a los que estén sin culpa a que lancen la primera piedra contra la mujer sorprendida en adulterio. El significado obvio de ἀναμάρτητος es sin culpa ante Dios, pero el contexto parece descartar cualquier referencia específica al pecado sexual. Algo extraño es que esta palabra no se use para referirse a la impecabilidad de Jesús, quizás para destacar la grandeza de su libertad respecto al pecado, al evitar cualquier insinuación de que se trataba de una mera incapacidad de pecar.

[K. H. Rengstorf, I, 317–335]

ἀμεμπτος → μέμφομαι; ἀμετανόητος → μετανοέω

[p 60] ἀμήν [Amén]

- A. ἡδὴ en el AT y en el judaísmo.** El AT usa este término tanto en relación con individuos como con la comunidad: 1. para confirmar la aceptación de tareas cuya realización depende de la voluntad de Dios (1 R. 1:36); 2. para confirmar la aplicación de amenazas divinas o maldiciones (Nm. 5:22), y 3. para atestiguar la alabanza a Dios en respuesta a la doxología (1 Cr. 16:36). En todos los casos se da a entender un reconocimiento de lo que es válido o vinculante. En el judaísmo se usa ampliamente el Amén, p. ej. en respuesta a alabanzas, a la bendición aarónica de Números 6:24ss, a votos y a oraciones. Denota el asentimiento, o en el caso de un voto el compromiso, o al final de la propia oración la esperanza de que se cumpla. Por lo general la LXX traduce el término hebreo por γένοιτο, que mantiene la idea de validez pero debilita la de compromiso con una afirmación.
- B. ἀμήν en el NT y en el cristianismo primitivo.** En su mayor parte el NT toma el término hebreo tal como está, y lo usa en tres maneras.
1. Como aclamación en el culto, significa respuesta (Ap. 5:14; cf. Justino, *Apología* 65.3; Did. 10.6).
 2. En la conclusión de oraciones y doxologías (p. ej. Gá. 1:5; Ef. 3:21; 1 Ti. 1:17; 1 Clem. 20.12 para doxologías; 1 Clem. 45.8; Mart. Pol. 14.3 para oraciones), expresa la prioridad de la oración y la doxología. En las mismas líneas puede aparecer al final de una profecía (Ap. 1:7) o de un libro (Gá. 6:18; Ap. 22:20). También se puede poner al inicio de una doxología, especialmente cuando se hace una transición (Ap. 19:4). En Apocalipsis 1:7 se coloca cerca del Sí divino, pero Apocalipsis 22:20 muestra que es la respuesta de la iglesia al Sí divino, el cual es aquí la base de la petición escatológica. En 2 Corintios 1:20 el sentido es el mismo, porque el Sí de Dios en Cristo es el fundamento firme para el Amén de la comunidad. Cristo mismo como testigo veraz puede ser llamado «el Amén» en su propia respuesta al Sí divino que es declarado en él (Ap. 3:14).
 3. Cuando Jesús coloca el Amén antes de sus propios dichos, tanto en los sinópticos como (duplicado litúrgicamente) en Juan, de lo que se trata es de enfatizar la verdad y validez de los dichos al reconocerlos él mismo. Los dichos varían en contenido, pero todos tienen que ver con la historia del reino de Dios en cuanto ésta se halla vinculada a su propia persona, de modo que en el Amén tenemos toda la cristología como en una cápsula. Al reconocer su propia palabra, Jesús la afirma en su vida y por lo tanto la convierte en exigencia para los demás.

[H. Schlier, I, 335–338]

ἀμείαντος → μαιίνω

ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον [cordero]

ἀμνός. Atestiguada desde tiempos clásicos y usada en la LXX, esta palabra aparece cuatro veces en el NT, siempre con referencia a Jesús como el cordero inocente que padece de manera vicaria por otros (Jn. 1:29, 36; Hch. 8:32; 1 P. 1:19). Puesto que el judaísmo no llama cordero al Redentor, se han buscado dos orígenes: primero, en el hecho que el siervo del Señor en Isaías 54:17 (cf. Hch. 3:13; 4:27) es comparado a un cordero (cf. Hch. 8:32), y segundo, en que Jesús fue crucificado en la Pascua y así llegó a ser visto como el cordero pascual (1 Co. 5:7). También el idioma arameo podría ofrecer una base, ya que usa una misma palabra para «cordero» y para «muchacho o siervo». Así, en Juan 1:29, 36 se podría considerar que el Bautista estaba describiendo a Jesús como el siervo de Dios que quita el pecado del mundo en una ofrenda vicaria de sí (Is. 53). Pero el escritor, en griego, percibe una referencia al cordero pascual (cf. Jn. 19:36) cuya sangre borra los pecados (→ ἄλρω) mediante la expiación. En todo caso la descripción de Jesús como ἀμνός expresa: 1. su paciencia en el sufrimiento (Hch. 8:32), 2. su impecabilidad (1 P. 1:19), y 3. la eficacia de su muerte vicaria (Jn. 1:29; 1 P. 1:19), la cual, como la Pascua, inicia una nueva edad, trae la redención (del pecado), y establece el pueblo de Dios (ampliado ahora a los creyentes de todas las naciones).

[p 61] ἀρήν. Esta palabra para «cordero» aparece sólo en Lucas 10:3, donde, en antítesis a los lobos, expresa: 1. la situación peligrosa de los discípulos indefensos, pero también 2. la certeza de la protección divina.

ἀρνίον. Originalmente un diminutivo de ἀρήν («corderito»), y presente cuatro veces en la LXX (p. ej. Jer. 11:19), esta palabra aparece en el NT una vez en Juan 21:15, y 19 veces en el Apocalipsis. «Mis corderos» de Juan 21:15 son los miembros de la comunidad como objeto del cuidado amoroso de Jesús. En el Apocalipsis, Cristo mismo es llamado ἀρνίον 28 veces, y el anticristo, como antitipo suyo, es llamado ἄρνιον una vez. A veces se arguye que aquí la traducción correcta es «carnero», en vista de las referencias a los siete cuernos (5:6) y a su ira (6:16–17) y su combate (17:14). En efecto, hasta se hace una conexión con el zodíaco.

co. Pero Daniel 8:3 sugiere los siete cuernos, mientras que hay poca justificación filológica para «carnero», y el hecho que el ἀρνίον esté «degollado» ofrece un lazo con la idea de Jesús como cordero sacrificial (ἀμνός). Como Redentor y Jefe, el cordero del Apocalipsis: a. derramó su sangre de manera vicaria (5:9) y lleva las señales de su inmolación (5:6); b. ha derrotado la muerte (5:5–6) y es omnipotente y omnisciente (5:6); c. asume el gobierno divino, abriendo el libro (5:8ss), recibiendo adoración (5:8ss), estableciendo un reinado de paz (7:9), venciendo a las potestades demoníacas (17:14), y juzgando (6:16–17; 13:8); y d. es Señor de señores y Rey de reyes (17:14), que celebra su banquete de bodas junto con la comunidad (19:9) y que comparte el trono de Dios para gobernar a su pueblo (22:1, 3).

[J. Jeremias, I, 338–341]

ἄμπελος [vid]

Jesús se compara a sí mismo con la «vid» en Juan 15:1ss para mostrar que los discípulos dependen de la comunión con él y de su alimentación intensa por parte de Dios. Jesús es la «vid verdadera», no en contraposición a las vides físicas, sino en contraposición a otros que en sentido figurado podrían llamarse vides. La imagen es común en el AT, p. ej. para Israel (Os. 10:1) y para la esposa (Sal. 128:3); también se usa para la sabiduría (Si. 24:17), y el Mesías (Ap. sirio de Baruc 36ss). En textos tardíos del Cercano Oriente el término designa a mensajeros celestiales y seres del mundo de la luz, y podría ser en contraposición a ellos que Jesús es llamado la «vid verdadera».

[J. Behm, I, 342–343]

ἄμωμος, ἀμώμητος → μῶμος; ἀναβαίνω → βαίνω; ἀναγγέλλω → ἀγγελία; ἀναγεννάω → γεννάω

ἀναγινώσκω [leer], ἀνάγνωσις [lectura pública]

ἀναγινώσκω significa «conocer exactamente», «reconocer», y se usa principalmente para referirse a la lectura (pública), p. ej. de una carta (Hch. 15:31; 1 Ts. 5:27) o del letrado sobre la cruz (Jn. 19:20); generalmente el AT (Mr. 2:25, etc.), públicamente en Lucas 4:16; Hechos 13:27; el apocalipsis de Daniel (Mr. 13:14); la profecía del Apocalipsis (Ap. 1:3); y el NT (Justino, *Apología* 67.3–4). ἀνάγνωσις, que significa «conocimiento» o «reconocimiento», se usa también para la lectura pública, por ejemplo de documentos o del AT, y aparece en este sentido en el NT (p. ej. Hch. 13:15; 2 Co. 3:14; 1 Ti. 4:13) y en la iglesia antigua (p. ej. Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 2.10.96.2).

[R. Bultmann, I, 343–344]

ἀναγκάζω [obligar], ἀναγκαῖος [apremiante, necesario], ἀνάγκη [obligación, compulsión, necesidad]

- A.** ἀναγκ- **fuera del NT.** La raíz se refiere básicamente a la compulsión u obligación y los medios para obligar. Como condición necesaria de la vida, puede ser 1. un principio cósmico, primero personificado como la divinidad del ser, luego racionalizado como necesidad inmanente, luego vuelto a personificar en el helenismo como la fuerza inescrutable que domina toda la realidad. En el dualismo cosmológico puede ser también 2. la fuerza imperativa o coacción que se opone al espíritu, de modo [p 62] que el principal propósito en la vida ética consiste en sujetarla a la razón. En el AT la palabra griega se usa para traducir un término hebreo que significa «fuerza imperativa», no en el sentido de una condición natural, sino de las aflicciones impuestas por la divinidad, como la persecución o la enfermedad. La teología rabínica usa el equivalente para referirse a la tribulación mesiánica.
- B.** ἀναγκ- **en el NT.** Dado que el reconocimiento de Dios como Creador y Preservador del mundo no deja cabida a la necesidad, el NT como el AT usa este término: 1. para expresar una situación de necesidad, como puede ser a. la tribulación mesiánica (Lc. 21:23), y b. las aflicciones de Pablo (2 Co. 12:10) o de la comunidad (1 Co. 7:26); 2. para describir el oficio apostólico: es un imperativo divino al que Pablo no puede escapar y que es parte del plan de salvación de Dios (1 Co. 9:16); 3. para denotar el orden divino (Ro. 13:5; Mt. 18:7).

[W. Grundmann, I, 344–347]

ἀνάγνωσις → ἀναγινώσκω; ἀναδείκνυμι → δείκνυμι; ἀναζάω → ζωή; ἀνάθεμα, ἀναθεματίζω, ἀνάθεμα → ἀνατίθημι; ἀνακαινίζω, ἀνακαινώω, ἀνακαινώσις → καινός; ἀνακαλύπτω → καλύπτω; ἀνάκειμαι → κείμαι; ἀνακεφαλαιώω → κεφαλή; ἀνακράζω → κράζω; ἀναλαμβάνω, ἀνάληψις → λαμβάνω; ἀνακρίνω, ἀνάκρισις → κρίνω

ἀναλογία [proporción]

ἀνάλογος, «correspondiente al λόγος»; de ahí ἀναλογία, «correspondencia», «proporción». En Romanos 12:6 el carisma de profecía debe darse en correspondencia con la fe, no como lo que se cree (cf. vv. 3, 6), sino como el creer mismo. No puede haber

ejercicio alguno de dones tales como el de curación si no hay fe, pero puede haber un ejercicio inauténtico de la profecía (cf. 1 Co. 12:10; 14:29). De ahí el recordatorio que el profetizar ha de hacerse en proporción a la fe de uno.

[G. Kittel, I, 347–348]

ἀνάλυσις, ἀναλύω → λύω; ἀναμάρτητος → ἀμαρτωλός

ἀνάμνησις [recuerdo, memoria], ὑπόμνησις [recuerdo, memoria]

ἀνάμνησις significa «recuerdo» o «memoria». En Hebreos 10:3 las ofrendas por el pecado no pueden quitar los pecados, pero nos hacen recordarlos (cf. Nm. 5:15). En 1 Corintios 11:24 los cristianos han de efectuar la Cena del Señor en una memoria de Jesús que tiene forma de representación activa al repetirse la acción de Jesús y los discípulos. En 2 Timoteo 1:5 y 2 Pedro 1:13; 3:1, ὑπόμνησις tiene en gran medida el mismo sentido.

[J. Behm, I, 348–349]

ἀνανεόω → νέος; ἀνάξιος → ἄξιος

ἀναπαύω [hacer descansar], ἀνάπαυσις [descanso], ἐπαναπαύω [descansar sobre]

ἀναπαύω. a. «Hacer cesar»; b. «dar descanso», «refrescar»; c. «descansar»; d. «permanecer en descanso»; e. «descansar sobre». En el NT la palabra puede indicar el descanso corporal (c), como en Marcos 6:31, pero es más común que denote el refrigerio (b), como en 1 Corintios 16:18. En el Apocalipsis tiene una referencia escatológica, «descansar del trabajo» (b) en 14:13, y en 6:11 «demorarse», e. d. aguardar (d). El Espíritu de Dios es el sujeto en 1 Pedro 4:14: «descansar sobre» (e). En Mateo 11:28, la obra salvífica de Cristo ha de dar descanso (b).

[p 63] ἀνάπαυσις. a. «Cese», «interrupción»; b. «descanso»; c. «lugar de descanso»; d. «día de descanso». En lugar del descanso dado por la sabiduría, Jesús ofrece verdadero descanso (b) con el evangelio (Mt. 11:28–29). En Apocalipsis 4:8 el sentido es sin «cesar» (a); en Mateo 12:43 es «lugar de descanso» (c). ἐπαναπαύω. Palabra tardía y poco común: a. «descansar sobre»; b. «reclinarse sobre». La paz se posará o descansará sobre la casa (a) según Lucas 10:6, en tanto que lo que se designa en Romanos 2:17 es el descanso en la posesión de la ley (a).

[O. Bauernfeind, I, 350–351]

→ καταπαύω, κατάπαυσις

ἀναπληρόω → πληρόω; ἀνάστασις → ἀνίστημι; ἀνασταυρόω → σταυρός; ἀναστρέφω, ἀναστροφή → στρέφω

ἀνατέλλω [surgir, levantarse], ἀνατολή [surgimiento, salida]

ἀνατέλλω. «Hacer salir» o (intransitivo) «salir», que en el NT se usa para «surgir, brotar» en Hebreos 7:14 (cf. Jer. 23:5) o «salir, amanecer» en 2 Pedro 1:19 (cf. Nm. 24:17) sin una distinción precisa.

ἀνατολή. 1. «Salida de un astro»; 2. «salida del sol» entendida como una cuarta parte del cielo, e. d. el oriente, ya sea como lugar del bien (Ap. 7:2) o del mal (Ap. 16:12); 3. tal vez el Mesías en Lucas 1:78 (cf. Jer. 23:5; Zac. 3:8; 6:12 LXX), o el brillo de un astro desde el cielo (cf. v. 79 y Filón, *De la confusión de las lenguas* 14). Justino y Melitón, en la iglesia antigua, ven en el advenimiento de Cristo la salida de un astro (Justino, *Diálogo con Trifón* 100.4 etc.) o la aurora de la luz celestial.

[H. Schlier, I, 351–353]

ἀνατίθημι [presentar, exponer], προσανατίθημι [consultar], ἀνάθεμα [maldito], ἀνάθημα [maldito], κατάθεμα [maldito], ἀναθεματίζω [maldecir], καταθεματίζω [maldecir]

ἀνατίθημι (προσανατίθημι). Esta palabra, que en el NT sólo se usa en voz media con dativo de persona y acusativo de objeto, significa «presentar uno su causa» (Hch. 25:14) o «exponer con una solicitud de consejo, aprobación o decisión» (Gá. 2:2). προσανατίθημι tiene el segundo sentido: «someter para aprobación, consideración o juicio» en Gálatas 1:16 y 2:6. La traducción «impartir algo» en 2:6 es lingüísticamente insegura y no encaja en el contexto. «Imponer una carga adicional» es un sentido que no está apoyado por referencias externas (cf. Hch. 15:28).

ἀνάθεμα, ἀνάθημα, κατάθεμα. ἀνάθεμα y ἀνάθημα son variantes que designan: a. «algo dedicado a la deidad», b. «algo puesto bajo maldición divina».

1. El NT tiene el primer sentido sólo en Lucas 21:5 (ofrendas en el templo).
2. Pablo usa el término para referirse a un objeto de maldición. El llamar a Jesús «maldito» es una autocontradicción para los cristianos en 1 Corintios 12:3. En 1 Corintios 16:22, la idea que se transmite es la de entregar a la ira judicial de Dios (cf. Gá. 1:8; Ro. 9:3). La disposición de Pablo a hacer esto a favor de su pueblo (Ro. 9:3) es un caso supremo de su dedicación al evangelio y a su raza. κατάθεμα, palabra rara, es equivalente a ἀνάθεμα (tal vez una forma más aguda) en Apocalipsis 22:3. En la Nueva Jerusalén no habrá «nada maldito», como sí lo hubo en el primer Paraíso (Gn. 3:17ss).
3. En Hechos 23:14 el significado es un voto u obligación cuyo quebrantamiento lo coloca a uno bajo una maldición.

ἀναθεματίζω, καταθεματίζω. «Poner bajo anatema», «maldecir». Los que en Hechos 23:12, 21 conspiraron contra Pablo se colocarían bajo una maldición, o bajo el juicio de Dios, si no hacían todos los esfuerzos por cumplir con su obligación. En Marcos 14:71 Pedro se pone bajo una maldición si está mintiendo, [p 64] o está poniendo a la gente bajo una maldición si ellos llegan a la conclusión que él es un discípulo. καταθεματίζω tiene el mismo sentido en el pasaje paralelo de Mateo 26:74.

[J. Behm, I, 353–356]

ἀναφέρω → φέρω; ἀνάψυξις → ψυχή; ἀνδρίζομαι → ἀνήρ

ἀνέγκλητος [irreproachable]

El término ἀνέγκλητος significa «irreproachable», «sin culpa», normalmente en un sentido cotidiano e inclusive formal.

1. El NT lo usa en este sentido más general cuando Tito debe asegurarse que los presbíteros –y Timoteo que los diáconos– sean «irreprochables» (Tit. 1:6; 1 Ti. 3:10).
2. El término tiene un sentido más religioso en 1 Corintios 1:8 y Colosenses 1:22. Los cristianos son sin culpa, y serán presentados como tales en el juicio, sobre la base de la reconciliación lograda por la muerte y resurrección de Jesús (cf. Ro. 8:33–34). Se dan por supuestas la ayuda de Dios (1 Co. 1:8) y la perseverancia en la fe (Col. 1:23).

[W. Grundmann, I, 356–357]

ἀνεκτός → ἀνέχω; ἀνελεήμων, ἀνέλεος → ἔλεος

ἀνεξερεύνητος [inescrutable]

Esta palabra postclásica significa «inescrutable» y se usa en Romanos 11:33 para referirse al misterio del modo de juicio de Dios para con Israel, que conduce a la gracia. El término da a entender que a la pregunta del significado de este juicio no se le puede dar ninguna respuesta humana teórica.

[G. Delling, I, 357]

ἀνεξίκακος → κακός

ἀνεξιχνίαστος [insondable]

El sentido «indetectable» sólo se halla en el uso bíblico y postbíblico (p. ej. Job 5:9; 9:10 LXX). En el NT la palabra figura en Romanos 11:33 y Efesios 3:8. El paralelismo en Romanos 11:33 sugiere una fuente poética (con un resabio gnóstico). Efesios 3:8, en su contexto, apunta en la misma dirección. Ireneo (*Contra las herejías* 1.10.3) cita Romanos 11:33 en su polémica antignóstica.

[E. Peterson, I, 358–359]

ἀνεπίλημπτος → λαμβάνω; ἄνεσις → ἀνίημι

ἀνέχω [soportar, sobrellevar], ἀνεκτός [tolerable], ἀνοχή [tolerancia, paciencia]

1. «Recibir», «tomar», «aguantar», «soportar». Es así como uno «recibe» la palabra (Heb. 13:22; 2 Ti. 4:3), «acepta» a las personas (2 Co. 11:1), las «soporta» (Mr. 9:19), «recibe» o «aguanta» las aflicciones (2 Ts. 1:4), y «sobrelleva» en forma absoluta (1 Co. 4:12); cf. en forma absoluta el adjetivo verbal ἀνεκτός («tolerable») en Lucas 10:12.
2. «Refrenarse a sí mismo»; esto Dios lo hace ya sea para nuestra destrucción (Is. 64:12 LXX) o en su misericordia (Is. 42:14 LXX). En Isaías 63:15 LXX el sentido se funde con el de «tolerar». El sustantivo ἀνοχή en Romanos 2:4 y 3:25 es su «tolerancia» para juzgar (conectada con su bondad y paciencia en 2:4 y su perdón en 3:25).

[H. Schlier, I, 359–360]

[p 65] ἀνήκει [conviene]

ἀνήκει denota «lo conveniente o apropiado», con una sugerencia de «obligatorio» en Filemón 8. En Efesios 5:4 la idea es de «lo que no corresponde» porque los creyentes son santos en Cristo. La impropiedad puede coincidir con el juicio del mundo, como en Colosenses 3:18, o ir contra él, como en Efesios 5:4.

[H. Schlier, I, 360]

άνήρ [hombre, marido], άνδρίζομαι [portarse como hombre]

A. άνήρ fuera del NT.

1. La palabra es común para decir «hombre», con adjetivos o sustantivos que denotan la función.
2. También denota la especie humana: a. para diferenciarla de monstruos fabulosos o dioses, y b. en el sentido de los habitantes de un lugar.
3. Puede significar específicamente el varón.
4. También se puede usar con el significado de marido (Éx. 21:22 LXX).
5. También puede denotar un varón adulto por contraposición a un muchacho.
6. También puede tener el sentido de la hombría plena, como fuerza natural absolutizada.

B. άνήρ en el NT.

1. Donde el término es más común es en Lucas; para el sentido 1. ver Hechos 3:14; 18:24.
2. a. Este sentido figura en Lucas 5:8; Santiago 1:20; se diferencia principalmente de los espíritus o de los animales. b. Este es un uso común ya sea para los seres humanos en general, como en Mateo 14:21, o para la población de un lugar, como en Mateo 14:35.
3. Habitualmente la diferenciación sexual se expresa de diferente modo, pero cf. Lucas 1:34.
4. El uso para decir marido aparece en Marcos 10:2; Romanos 7:2–4; los códigos familiares en Efesios 5:22ss; Colosenses 3:18–19; 1 Pedro 3:1ss; las reglas para los oficiales en 1 Timoteo 3:2, 12; Tito 1:6. Si bien las esposas han de someterse a sus maridos, los maridos han de mostrar el mismo amor no egoísta que mostró Cristo. El prometido ya puede ser llamado άνήρ (Mt. 1:19; Ap. 21:2).
5. Este sentido subyace a 1 Corintios 13:11. En el NT άνήρ τέλειος es figurado (p.ej. Ef. 4:13; Stg. 3:2).
6. Este término no figura en sentido sexual en el NT, pero Lucas sugiere la dignidad de una hombría honorable y madura en Lucas 23:50; Hechos 6:3, 5; cf. 1:11. άνδρεία no se usa en el NT, pero Pablo tiene άνδρίζομαι en 1 Corintios 16:13 en su exhortación a permanecer firmes en la fe.

[A. Oepke, I, 360–363]

άνθομολογέω → όμολογέω; άνθρωπάρεσκος → άρέσκω

άνθρωπος [hombre], άνθρώπινος [humano]

ἄνθρωπος

1. El «hombre» como especie: a. en cuanto diferente de los animales (Mt. 12:12), de los ángeles (1 Co. 4:9), de Cristo (Gá. 1:12), y de Dios (Mr. 11:30); b. en cuanto sujeto a la flaqueza (Stg. 5:17), la muerte (Heb. 9:27), el pecado (Ro. 3:4), el mal (Mt. 10:17), la adulación (Lc. 6:26), el error (Gá. 1:1). El giro κατὰ ἄνθρωπον sugiere no sólo la analogía con la esfera humana y la lógica humana (Gá. 3:15; 1 Co. 15:32), [p 66] sino también la naturaleza limitada del pensamiento y el comportamiento humanos en comparación con los de Dios (Ro. 3:5; 1 Co. 9:8; Gá. 1:11), a veces con énfasis en su naturaleza pecadora (1 Co. 3:3; 1 P. 4:6).
2. La palabra se usa al estilo semítico con un genitivo para sugerir una relación (cf. Lc. 2:14; 2 Ts. 2:3: hombre de pecado; 1 Ti. 6:11: hombre de Dios).
3. Pablo usa la palabra en algunos conjuntos de antítesis: a. el hombre exterior (la dimensión física) y el interior (la dimensión que se dirige a Dios) (2 Co. 4:16; Ef. 3:16); b. el hombre viejo (inverso y pecador) y el nuevo (renovado en Cristo) (Ro. 6:6; Ef. 4:22ss; Col. 3:9–10); c. el hombre físico y el espiritual (1 Co. 2:14–15).
4. «El hombre» es un término mesiánico para referirse a Jesús en Romanos 5:15; 1 Corintios 15:21, 47; Efesios 5:32; 1 Timoteo 2:5; Hebreo 2:6; → υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. En cuanto al primero y segundo hombre de 1 Corintios 15:45, 47 → Ἄδὰμ y υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

ἀνθρώπινος

1. Este término se usa con respecto a los seres humanos en tanto parte del mundo creado; cf. Santiago 3:7, donde se distingue entre los humanos y los animales; 1 Pedro 2:13, donde más probablemente el sentido sea «criatura humana» más que «institución humana», ya que no hay casos del uso de κτίσις en este último sentido.
2. También se usa para distinguir a los seres humanos con respecto a Dios (Hch. 17:25), con énfasis en su limitación (Ro. 6:19; 1 Co. 2:13; 4:3, en contraste con el juicio de Dios; 10:13, donde no se dice que la tentación derive de nosotros, sino que no va más allá de nuestra endeble fuerza humana).

[J. Jeremias, I, 364–367]

ἀνίημι [soltar], ἄνεσις [descanso]

La idea básica es la del «relajamiento de una tensión». ἀνίημι significa «soltar» o «aflojar» en Hechos 16:16; 27:40, y de manera figurada «renunciar» en Efesios 6:9.

ἄνεσις tiene el sentido de «mitigación de la prisión» en Hechos 24:23, pero en otros lugares tiene el sentido figurado de «descanso» o «refrigerio» (cf. 2 Co. 2:13; 7:5; 8:13; 2 Ts. 1:7; con una referencia escatológica, cf. ἀνάψυξις en Hch. 3:20). ἄνεσις no se usa en el NT para «remisión», ni en el sentido griego muy común de «licencia», «abandono de sí».

[R. Bultmann, I, 367]

ἀνιπτος → νίπτω

ἀνίστημι [levantar, levantarse], ἐξανίστημι [levantar, levantarse], ἀνάστασις [resurrección], ἐξανάστασις [resurrección]

ἀνίστημι, ἐξανίστημι

- A. Sentidos de ἀνιστάναι y ἐξανιστάναι.** En la Biblia estas palabras tienen los siguientes sentidos generales: a. «levantar», «despertar», «instituir», «deportar», «colocar, armar», «reparar»; y en forma intransitiva, b. «levantarse», «despertarse», «recuperarse», «levantarse» (p. ej. para hablar, o en enemistad).

Estas palabras tienen también los sentidos especiales de: a. «dar inicio a una acción», b. «levantar descendencia», c. «introducir» (a un personaje en la historia), y d. «levantar o levantarse de entre los muertos».

- B. La resurrección en el mundo griego.** Aparte de la transmigración, los griegos hablan de la resurrección solamente a. como una imposibilidad, o b. como un milagro aislado de resucitación. No tienen [p 67] ningún concepto de una resurrección general; los oyentes en Hechos 17:18 parecen pensar que ἀνάστασις es un nombre propio (cf. 17:31–32).

C. La resurrección en el AT y en el judaísmo. El AT relata casos individuales de restauración a la vida (1 R. 17:17ss) y prepara el terreno para la esperanza de una resurrección escatológica general (cf. Ez. 37:1ss; Is. 53:10; Job 19:25ss; Sal. 73), pero esto sólo se vuelve específico p. ej. en Isaías 26:19; Daniel 12:2. Los samaritanos y los saduceos rechazaban esa esperanza, la cual, sin embargo, quedó sólidamente establecida en el judaísmo posterior, siendo espiritualizada por Josefo (inmortalidad) y por Filón (liberación mística), si bien ninguno de los dos usa la palabra ἀνάστασις.

D. La resurrección en el NT.

1. El NT relata casos individuales de restauración a la vida (Mr. 5:42; Hch. 9:40). Los relatos se caracterizan por la sobriedad y la solemnidad, y los despertares no son simplemente milagros aislados sino signos mesiánicos (Mt. 11:5; Jn. 11:25–26; Mt. 27:53).
2. Jesús predice su propia resurrección (Mr. 8:31; 9:9; 10:34), y ésta es descrita como la obra del Padre que exalta al Señor crucificado a la gloria mesiánica (Hch. 1:22; 2:24; Ro. 1:4; 1 Co. 15:1ss). En cuanto a la significación de la resurrección para el kérygma, → ἐγείρω, συζάω.
3. La resurrección de Jesús es primicia de la resurrección general (1 Co. 15:20; Col. 1:18). La lógica de la fe se inclina hacia la resurrección a la vida (1 Co. 15:22; Ro. 8:11; Jn. 6:39–40). Hay sin embargo una resurrección doble, pues los creyentes son levantados primero (tal vez Lc. 14:14; Ap. 20:5–6; posiblemente 1 Co. 15:23–24, especialmente si τέλος significa «el resto» y no «el fin»; 1 Ts. 4:16–17, aunque cf. Ro. 2:16; 2 Ts. 1:9–10; 1 Co. 4:5). La vida nueva es una posesión actual pero sigue siendo la meta de la esperanza de la resurrección y de su empeño (Fil. 3:11, el único caso de ἐξανάστασις en el NT). 2 Timoteo 2:18 refuta el error gnóstico que la resurrección ya ha tenido lugar, y 1 Corintios 15 combate la negación de la resurrección, probablemente por ser demasiado materialista.

ἀνάστασις, ἐξανάστασις. Las palabras son equivalentes: a. «erección» de estatuas, represas, etc.; b. «expulsión» de la propia morada, y luego (intransitivamente) a. «acto de levantarse», p. ej. de la cama, o del sueño; b. «levantamiento» o «partida»; c. «resurrección».

En el NT, el sentido 2.a. figura en Lucas 2:34: «caída y levantamiento», e. d. juicio y salvación. En otros lugares los términos en cuestión sólo se usan con referencia a la resurrección de Cristo (p. ej. Mr. 2:18; Jn. 5:29; Ro. 1:4; Heb. 6:2; Fil. 3:11).

[A. Oepke, I, 368–372]

→ ἐγείρω ζωή

ἀνοια → νοῦς; ἀνομία, ἄνομος → νόμος; ἀνόσιος → ὄσιος; ἀνοχή → ἀνέχω; ἀνταγωνίζομαι → ἀγών; ἀντάλλαγμα → ἀλλάσσω; ἀνταναπληρόω → πληρόω; ἀνταποδίδωμι, ἀνταπόδομα, ἀνταπόδοσις → δίδωμι; ἀνταποκρίνομαι → κρίνω; ἀντέχω → ἔχω

ἀντί [en lugar de]

ἀντί, preposición del período helenístico, no tiene en el NT el sentido de «en contra de» sino que se usa para: a. «en lugar de» para denotar un reemplazo o equivalente (Ro. 12:17; 1 Ts. 5:15; 1 P. 3:9; Heb. 12:16), o una semejanza (1 Co. 11:15). De aquí se desarrollan los sentidos b. «en favor de» en Mateo 17:27, o «a cuenta de», y c. «por causa de» o «por esta causa» (Ef. 5:31), «porque» (2 Ts. 2:10, ἀντί τούτου). En Marcos 10:45 la posición de ἀντί πολλῶν («por muchos») muestra que va con λύτρον en vez de con δοῦναι, y por ello tiene el sentido a.: la vida inmólada de Jesús es precio suficiente para redimir a muchos. Incluso si lo ponemos con δοῦναι y le damos el sentido b., sigue portando un significado vicario, porque entonces Jesús está dando su vida «en favor de» la vida malograda de los muchos.

[F. Büchsel, I, 372–373]

[p 68] ἀντίδικος [oponente]

A. ἀντίδικος fuera del NT.

1. El significado básico es «el oponente en derecho», ya sea individual o colectivo (cf. Pr. 18:17 LXX).
2. Figuradamente el término significa entonces «el oponente en una disputa» (cf. Jer. 27:34 LXX).
3. La palabra significa entonces sencillamente «oponente» (Est. 8:11 LXX).

B. ἀντίδικος en el NT. El NT nunca usa el término en el sentido directo: 1. El sentido 2. figura en Mateo 5:25, que no es simplemente un consejo prudente, ya que el ἀντίδικος es el hermano y el trasfondo es escatológico. Lucas 12:58 establece el mismo punto con el mismo trasfondo, pero aquí es más prominente la relación con Dios que con el prójimo.

En 1 Pedro 5:8 el uso se halla entre 2. y 3. Se abandona la imagen de una acción judicial, pero la idea de Satanás como acusador (Job 1:6ss; Zac. 3:1; Ap. 12:10) sigue estando presente para dar color a la expresión. El sentido 3. es el significado obvio en Lucas 18:3, ya que la viuda no está litigando ante una corte.

[G. Schrenk, I, 373–375]

ἀντιλαμβάνομαι [ayudar], ἀντίληψις [ayuda], συναντιλαμβάνομαι [apoyar]

La principal idea es la de «tomar» o «agarrar», pero con extensiones tales como «ayudar», «importar», y en la LXX «guardar» (Is. 26:3), «entrar en alianza con» (Miq. 6:6), así como, predominantemente, «ayudar».

En el NT ἀντιλαμβάνομαι tiene el primer sentido en Hechos 20:35 («tomar la causa de») y el sentido de «socorro» divino en Lucas 1:54.

En 1 Corintios 12:28 ἀντίληψις no se refiere a asumir un cargo sino a «ayudar» en sentido general, e. d. no de milagros sino de acción amorosa (cf. Hch. 6:1ss).

συναντιλαμβάνομαι significa «tomar en la mano con» y tiene un sentido general en Lucas 10:40 (Marta y María) y un sentido más específico en Romanos 8:26, donde el Espíritu se une a nosotros en la intercesión para configurar plegarias pneumáticas que sobrepasan la comprensión humana pero son escudriñadas por Dios, quien conoce la mente del Espíritu.

[G. Delling, I, 375–376]

ἀντίλυτρον → λύω; ἀντιμισθία → μισθός; ἀντίτυπος → τύπος; ἀντίχριστος → χριστός; ἀνυπόκριτος → ὑποκρίνω; ἀνυπότακτος → τάσσω

ἄνω [arriba], ἀνώτερον [arriba], ἄνωθεν [desde arriba]

1. Como adverbio de lugar, ἄνω significa «arriba» (o «anteriormente») y se usa respecto al terreno, las montañas, la atmósfera y el cielo, este último en el NT por lo general ya sea en un sentido material (Jn. 11:41) o religioso (cf. τὰ ἄνω en Jn. 8:23; Fil. 3:14). La distinción arriba-abajo era importante entre los rabinos, con una medida de paralelismo entre lo que sucede arriba y lo que sucede abajo.
2. En Filón, la distinción entre Dios y el mundo está conectada con la distinción cosmológica entre un mundo superior y uno inferior, en el cual Dios está en la cabeza y la materia en los pies (cf. gnosticismo). El judaísmo y el NT no dividen el cosmos de esa forma, ya que Dios es su Creador y Señor, y por lo tanto Dios está arriba y todo el mundo, como creación suya, está abajo. Así la ἄνω κλήσις en Filemón 3:14 es el llamado de Dios en Cristo; el τὰ ἄνω de Colosenses 3:1–2 se refiere a donde [p 69] está Cristo a la derecha de Dios; y el Padre, no «aquel mundo» es lo que se opone a «este mundo» en Juan 8:23; 13:1. De modo semejante, la Jerusalén de arriba en Gálatas 4:26 se describe en términos religiosos, de manera que su contrapartida es «la Jerusalén presente» y no la que está abajo. El NT sí ofrece en el Apocalipsis descripciones del mundo venidero, sirviéndose para este fin de la idea de un mundo de arriba y otro de abajo, pero su distinción básica no es entre esos dos mundos sino entre Dios como santo y eterno, por un lado, y el mundo como pecador y transitorio, por el otro.

ἄνωθεν. Tanto fuera como dentro del NT ἄνωθεν es un adverbio: a. de lugar, «desde arriba» (Mt. 27:51), y b. de tiempo «desde un período anterior» (Hch. 26:5). Otros sentidos son entonces c. «desde el principio» (Lc. 1:3) y d. «de nuevo» (Gá. 4:9). En Juan 3:3, 7 el uso original se inclina en favor de «desde arriba», que es el único sentido que se conecta con Job 3:4 y Santiago 1:17 para sugerir «de Dios». En otros lugares Juan usa ἄνωθεν en el sentido a. (3:31; 19:11, 23) y siempre describe el nacimiento en función de su origen (1:13; 1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:18; Jn. 3:5–6). El sentido d. ayuda a hacer un poquito más inteligible la estrechez de Nicodemo, y es considerado por Orígenes y Crisóstomo, si bien ambos se inclinan fuertemente hacia a. Las versiones titubean entre a. y d. La sugerencia que la intención del autor es a la vez a. y d. no se puede demostrar.

[F. Büchsel, I, 376–378]

ἄξιος [digno], ἀνάξιος [indigno], ἀξιόω [considerar digno], καταξιόω [considerar digno]

ἄξιος, ἀνάξιος. Estrictamente «poner en equilibrio», y por ende «equivalente» (p. ej. Ro. 8:18), con extensiones tales como «ser apropiado» (1 Co. 16:4), «merecedor» (Mt. 10:10), «valioso», p. ej. de considerar o de aceptar (1 Ti. 1:15), o de alabar (Ap. 4:11), «digno», casi en el sentido de «en condiciones de» (Ap. 5:2), y «correspondiente a» (Mt. 3:8).

En el NT se deja por fuera la idea de mérito; somos dignos del evangelio sólo en cuanto que lo recibimos (cf. Mt. 10:11, 13; 22:8; Hch. 13:46; Heb. 11:38; Ap. 3:4).

En muchas expresiones se pone con ἄξιος ya sea un genitivo o un infinitivo para denotar la esfera de correspondencia (cf. Ro. 16:2). Pablo aconseja a sus lectores vivir dignamente del evangelio, de su llamamiento, y del Señor (1 Ts. 2:12; Fil. 1:27; Col. 1:10; Ef. 4:1; cf. 3 Jn. 6), vinculando así el motivo y la meta de la acción cristiana, el poder motivador que reside en la acción previa de Dios. Por eso la advertencia de no recibir la Cena del Señor indignamente (ἀνάξιτος) no se refiere de manera legalista a una cualidad moral, sino a una actitud determinada por el evangelio.

ἀξιόω, καταξιόω

1. «Hacer digno», que es el sentido en 2 Tesalonicenses 1:11.
2. «Considerar digno», «valorar». El uso que hace el NT del compuesto καταξιόω (Lc. 20:35; Hch. 5:41; 2 Ts. 1:5) ayuda a destacar el hecho que en nosotros mismos no somos dignos del don divino de la gracia.
3. «Considerar correcto» (Hch. 15:38).

[W. Foerster, I, 379–380]

ἀόρατος → ὁράω; ἀπαγγέλλω → ἀγγελία; ἀπαιδευτος → παιδεύω; ἀπαιτέω → αἰτέω; ἀπαλλάσσω → ἀλλάσσω; ἀπαλλοτριόω → ἄλλος

[p 70] ἀπάντησις [encuentro]

En 1 Tesalonicenses 4:17 habrá, al regreso del Señor, un arrebatamiento de su pueblo para ir a su encuentro. La palabra ἀπάντησις se usaba para la bienvenida pública que se daba a visitantes importantes. De un modo parecido los cristianos le darán la bienvenida a Cristo, aclamándolo como Señor.

[E. Peterson, I, 380–381]

ἅπαξ [una vez, de una vez por todas], ἐφάπαξ [a la vez, de una vez por todas]

ἅπαξ

1. «Una vez», a. como concepto estrictamente numérico, usado en el NT con referencia a la obra singular e irrepetible de Cristo (Heb. 9:25–26), con un énfasis adicional por medio de (1) la referencia al tiempo final, (2) la doble repetición en los vv. 27–28, y (3) la aplicación en el v. 28, donde Cristo es la ofrenda única así como el único sumo sacerdote. Entonces el término asume significación para la segunda venida de Cristo así como para la primera (Heb. 12:26): «aún una vez», e. d. «por última vez». b. «Una vez» como concepto de tiempo indefinido, «cuando», «después», etc., que en el NT sólo aparece en una lección de 1 Pedro 3:20 y tal vez en Hebreos 6:4; 10:2.
2. «De una vez por todas», que se usa en el NT respecto al estado cristiano definitivo y al único bautismo (Heb. 6:4): «los que una vez ... gustaron» sugiere un dicho proverbial al estilo de «el que una vez probó la sangre»; es ilógico dejar ir el don otra vez. En Hebreos 10:2 el punto es que mediante las antiguas ofrendas no había una purificación que sirviera de una vez por todas. Judas 3 se refiere a la naturaleza definitiva de la enseñanza cristiana («la fe») en virtud de la cual conocemos todo lo que se necesita para la salvación, y que por lo tanto debemos mantener firmemente.

ἐφάπαξ

1. «A la vez», «juntos», en el NT (1 Co. 15:6).
2. «De una vez por todas», con referencia a la singularidad de la muerte de Cristo (Ro. 6:10), mediante la cual el pecado y Cristo quedan en paz, de modo que en él podemos morir al pecado al volvernos a Dios en una forma irreversible. Hebreos 7:27 expresa el mismo pensamiento en lenguaje sacrificial; Cristo se ofreció a sí mismo una vez por todas, a diferencia de los sumos sacerdotes

con sus sacrificios cotidianos, y así logró una purificación de una vez por todas (Heb. 10:10), de modo que nuestra santificación es igualmente definitiva que el sacrificio.

[G. Stählin, I, 381–384]

ἀπαράβατος → παραβαίνω; ἀπαρνέομαι → ἀρνέομαι; ἀπαρχή → ἄρχω

ἀπατάω [engañar], ἔξαπατάω [engañar], ἀπάτη [engaño]

ἀπατάω, ἔξαπατάω. Comunes ya desde Homero, también en la LXX, para «engañar o seducir» (p. ej. Jue. 14:15; Jer. 4:10; Gn. 3:10; Job 31:27).

El sentido principal en el NT es el de atraer hacia el pecado (cf. 2 Co. 11:3; 1 Ti. 2:14; Ro. 7:11). Efesios 5:6 advierte contra el «engaño», y 1 Corintios 3:18 se refiere a una forma pecaminosa de «engañarse a sí mismo».

[p 71] ἀπάτη. a. «Engaño o seducción», b. «ilusión agradable», «placer». El sentido a. se halla en el NT en Colosenses 2:8; Hebreos 3:13; 2 Tesalonicenses 2:10, mientras que b. es el más probable en Marcos 4:19; 2 Pedro 2:13; y tal vez Efesios 4:22, pero siempre con énfasis en los aspectos malignos. De modo que está bajo fuerte influencia de a.

[A. Oepke, I, 384–385]

ἀπάτωρ → πατήρ; ἀπαύγασμα → ἀυγάξω; ἀπειθεια, ἀπειθέω, ἀπειθής → πείθω; ἀπείραστος → πειράζω; ἀπεκδέχομαι → δέχομαι; ἀπέκδυσις, ἀπεκδύω → δύω; ἀπελεύθερος → ἐλεύθερος; ἀπελπίζω → ἐλπίζω; ἀπερίτμητος → περιτομή; ἀπέχω → ἔχω; ἀπιστέω, ἀπιστία, ἄπιστος → πιστεύω

ἀπλοῦς [simple, sencillo], ἀπλότης [sencillez]

ἀπλοῦς. a. «Simple, sencillo», luego b. «franco», «sin segundas intenciones», luego c. «simple» en sentido negativo. En el NT, como en el judaísmo, «simple» es, por lo general, neutro o positivo.

En Mateo 6:22 el significado podría ser «sano», pero si hay una referencia ética (cf. el «ojo malo» y el posible opuesto), el sentido es «puro» (cf. ἀπλότης d.). En Santiago 1:5 es posible que signifique «bondadoso», pero es más probable «de todo corazón».

ἀπλότης. a. «Sencillez»; b. «noble sencillez», como en el caso de los héroes; c. «pureza», «integridad de corazón» y d. «generosidad».

El sentido habitual del NT es c. (Ef. 6:5; Col. 3:22; 2 Co. 11:3), pero d. «liberalidad» figura en Romanos 12:8; 2 Corintios 8:2; 9:11, 13.

[O. Bauernfeind, I, 386–387]

ἀπογίγνομαι → γίγνομαι; ἀπόδεκτος, ἀποδέχομαι → δέχομαι; ἀποδίδωμι → δίδωμι; ἀποδοκιμάζω → δόκιμος; ἀποδοχή → δέχομαι; ἀποθνήσκω → θάνατος

ἀποκαθίστημι [restaurar], ἀποκατάστασις [restauración]

ἀποκαθίστημι. «Restaurar», luego 1. «devolver» (p. ej. algo prestado), 2. «restaurar» a. edificios, etc.; b. en voz media «curarse», p. ej. los leprosos en Éxodo 4:7; c. «renovar el mundo», d. «reconstituir», p. ej. un reino.

El uso bíblico y mesiánico se deriva de 2.d. (y c.). El término se usa para referirse a cómo Dios devuelve a Israel a su tierra (Jer. 16:15; Os. 11:11). Esto llega a ser entendido en sentido mesiánico y escatológico, pero también se exige la restitución interna (Am. 5:15), efectuada por Elías que regresa (Mal. 4:5). Del término arameo para «dar vuelta, regresar», el Mesías samaritano deriva el nombre Taheb. El sentido originalmente político del término se puede ver en la pregunta que hacen los discípulos en Hechos 1:6. La respuesta acepta la expectativa pero niega su significación política. En otros lugares del NT el verbo se refiere al precursor (el Bautista) más que al Mesías (cf. Mr. 9:12; 8:28; Mt. 11:10; Jn. 1:21). Lo de «todas las cosas» en Marcos 9:12 ha de interpretarse en función de la misión del Bautista.

ἀποκατάστασις

- A. ἀποκατάστασις en el uso secular. Esta palabra, que en el NT sólo se halla en Hechos 3:20–21, significa básicamente «restauración», y luego tiene aplicaciones especiales 1. en medicina, 2. en derecho, y 3. en política. 4. También se usa en astronomía para

referirse al retorno de las constelaciones, el volver a brillar el sol o la luna, la restitución del ciclo cósmico, y los períodos del fénix, con las correspondientes ideas de recurrencia eterna y de nueva creación (como en el estoicismo). 5. También se usa respecto a las almas individuales, p. ej. cuando vuelven a entrar en el ciclo de las generaciones, y en los escritos herméticos en conexión con el ser liberadas de la materia.

[p 72] **B.** ἀποκατάσταις **en el judaísmo.** La LXX no usa este término, y es raro en el judaísmo, con poca aportación técnica. Josefo lo usa para referirse al regreso del exilio, y Filón para el éxodo y místicamente para el alma. La especulación cosmológica circundante apenas si tuvo alguna influencia.

C. ἀποκατάσταις **en el NT.** La referencia en Hechos 3:20–21 es estrictamente a la restitución de aquello de lo que han hablado los profetas, o al establecimiento de lo que han anunciado. Desde el punto de vista gramatical es imposible que la intención sea referirse a la conversión de las personas. Las relaciones de las cuales hablaban los profetas son restauradas a la integridad de la creación, mientras que su promesa misma se cumple. Los tiempos del refrigerio marcan el inicio de la transformación mediante la obra mesiánica de Jesús. El texto no hace referencia alguna a la cuestión del universalismo, con la cual se lo suele conectar. El judaísmo no guarda una esperanza así, y si Pablo destaca la obra abarcante del segundo Adán (Ro. 5:18; 1 Co. 15:22; Col. 1:20), dice también que el juicio tendrá un resultado doble (Ro. 2:7ss), en tanto que el que Dios llegue a ser todo en todos se realizará mediante la derrota de la oposición (1 Co. 15:25ss).

D. ἀποκατάσταις **en la historia de la Iglesia.** Desde los tiempos de Orígenes este término ha sido usado frecuentemente para referirse a la restauración de todos los seres creados. Ireneo no toma esta postura, y Clemente de Alejandría apenas la insinúa, pero Orígenes equipara el principio con el fin y por eso aguarda la eliminación final de toda hostilidad contra Dios, basándose principalmente en 1 Corintios 15:25ss y Juan 17:11, pero tomando su término de Hechos 3:21 en los sentidos médico y político más que en el astronómico. Entre sus seguidores se hallan muchos teólogos orientales y algunos occidentales tales como Escoto Erígena, Hans Denck, J. A. Bengel y F. D. E. Schleiermacher.

[A. Oepke, I, 387–393]

ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις → καλύπτω

ἀποκαραδοκία [espera anhelante, anhelo ardiente]

La palabra ἀποκαραδοκία, compuesta de κάρα y δέχομαι, denota el estirar la cabeza, p. ej. para atisbar o para poner atención. En el NT se conecta con la esperanza (Fil. 1:20) y por eso denota una «expectación confiada». Lo mismo es aplicable en Romanos 8:19, donde la creación tiende hacia adelante, e. d. esperando con un anhelo expectante bajo la tensión del conflicto.

[G. Dellling, I, 393]

ἀποκαταλλάσσω → ἀλλάσσω; ἀποκατάσταις → ἀποκαθήσθημι; ἀπόκειμαι → κείμαι; ἀποκόπτω → κόπτω; ἀπόκριμα, ἀποκρίνω, ἀπόκρισις → κρίνω; ἀποκρύπτω, ἀπόκρυψος → κρύπτω

ἀπόλλυμι [destruir], ἀπώλεια [destrucción], Ἀπολλύων [Destructor]

ἀπόλλυμι

A. Uso literal. a. «Destruir», «matar» en la batalla o en prisión; b. «sufrir pérdida o perder»; c. «perecer»; d. «estar perdido» (cf. Lc. 15), que no se distingue claramente de c.

B. Uso figurado.

1. En Marcos 8:35 etc., con b. y d. como trasfondo, el alma es un objeto de valor que no simplemente se pierde, sino que activamente perdemos al tratar de salvar o asegurar nuestra vida, como el rico insensato de Lucas 12:16ss. El concepto ambivalente de la vida les da su profundidad a estos dichos. En Lucas 15 las tres parábolas se narran desde el punto de vista de Dios. La oveja perdida tiene como base Ezequiel 34:4, teniendo en mente la idea del andar errante y perecer. Jesús debe buscar lo que está perdido, y no va a perder aquello que el Padre le ha dado (Jn. 6:39).

[p 73] 2. Un uso específico del NT que tiene como base el sentido a. o c. figura en 1 Corintios 8:11; Romanos 2:12; 1 Corintios 1:18; 2 Tesalonicenses 2:10; 1 Corintios 15:18; Juan 10:28, etc. El significado es «perderse», o más probablemente «perecer», en activa «destruir», teniendo como sujeto un destructor humano o demoníaco (Ro. 14:15) o alguien encargado por Dios (Mr. 1:24), o a Dios mismo (cf. 1 Co. 1:19; Jud. 5; Stg. 4:12). Lo que se tiene a la vista no es simplemente la destrucción física, sino un destino de muerte eterna privada de toda esperanza.

ἀπόλεια. Este término, poco común en el griego secular, significa a. «destrucción», «ruina»; b. «perecer»; c. «pérdida». Es común en la LXX en el sentido b. (cf. Job 26:6). En el NT la maldición de Hechos 8:20 tiene un sabor veterotestamentario. Es la destrucción eterna a lo que se hace referencia en Mateo 7:13; Romanos 9:22; Filipenses 1:28; 2 Tesalonicenses 2:3; Juan 17:12; 2 Pedro 2:1; Apocalipsis 17:8, 11.

Ἀπολλύων. En Apocalipsis 9:11 Ἀπολλύων es traducción y personificación del hebreo רִיבֹן, y significa Destructor (el término suele considerarse un juego de palabras con el nombre de Apolo, dios de la peste, que era considerado como el dios del imperio y tenía como criatura la langosta).

[A. Oepke, I, 394–397]

ἀπολούω → λούω; ἀπολύτρωσις → λύω; ἀποσκίασμα → σκιά; ἀποστασία → ἀφίστημι

ἀποστέλλω [enviar (fuera)], (πέμπω) [enviar], ἔξαποστέλλω [enviar (fuera)], ἀπόστολος [apóstol], ψευδαπόστολος [falso apóstol], ἀποστολή [apostolado]

ἀποστέλλω (πέμπω)

A. ἀποστέλλω y πέμπω en el griego secular.

1. ἀποστέλλω es un compuesto intensivo de στέλλω y es común en griego para «enviar (lejos)», y difiere de πέμπω, que enfatiza el hecho de enviar, al conectar al que envía con el enviado y su consiguiente implicación de un encargo, especialmente en el griego helenístico.
2. Comporta entonces la idea adicional de autorización, p. ej. en el caso de legados oficiales, pero también de maestros enviados por los dioses. En este último sentido es usado por los cínicos y los estoicos, por Ireneo (con referencia a Menandro) y por Filón.

B. ἀποστέλλω y πέμπω en la LXX (AT) con el judaísmo.

1. ἀποστέλλω aparece más de 700 veces en la LXX, principalmente para la raíz πῶ; πέμπω sólo aparece unas 26 veces, seis de ellas sin correspondencia con un original hebreo. ἀποστέλλω/πῶ se usan sobre todo cuando existe una comisión con un mensaje o tarea. Por sí solos denotan el envío de un mensajero especial con énfasis en quien lo envía (cf. Is. 6:8), de modo que el mensajero es una especie de plenipotenciario. El mensaje y el enviado son de interés sólo en cuanto encarnan al que envía, sin importar quién sea el que envía o el enviado. Incluso los que son enviados se percatan de que el énfasis se pone en el que envía (cf. Gn. 24:1ss).
2. La LXX lleva adelante este pensamiento de manera consistente, incluso cuando se usa ἀποστέλλω para πῶ en contra del sentido literal, a fin de destacar el elemento autoritativo en la acción y la posición de aquel que actúa. Los rasgos del verbo en el griego secular son entonces asumidos y fundidos con lo que aporta el equivalente del AT. Inclusive en relación con los profetas el uso no es solamente religioso; es la situación misma la que da el sabor religioso. El término tampoco denota una conciencia de sí, como en el caso del cínico, ya que no hay lugar para esto a la par de una sujeción incondicional a la voluntad del que envía.
3. El judaísmo rabínico se mantiene dentro de la esfera delineada por πῶ. Josefo tiene ἀποστέλλω unas 75 veces, en algunos casos de manera más o menos sinónima con πέμπω, y en otros para denotar misiones oficiales o el envío por Dios. Filón tiene un uso absoluto semejante al de los cínicos y estoicos, y que no está influido por πῶ.

[p 74] C. ἀποστέλλω y πέμπω en el NT.

1. ἀποστέλλω figura unas 135 veces en el NT, sobre todo en los Evangelios y los Hechos. πέμπω aparece unas 80 veces, 33 en Juan, 5 en el Apocalipsis, 22 en Lucas/Hechos, sólo cuatro en Mateo, y una en Marcos. Aparte del uso especial de πέμπω en Juan, el material lucano predomina; prefiere ἀποστέλλω, pero, como Josefo, puede usar πέμπω como sinónimo y tiene menos sentido de la naturaleza específica de ἀποστέλλω. El carácter religioso del material del NT explica el predominio general de ἀποστέλλω, y en el NT en su conjunto πέμπω parece ser usado cuando se pone énfasis en el envío, ἀποστέλλω cuando se pone en el encargo, y especialmente (en los autores de los sinópticos) cuando es Dios el que envía.
2. En Juan, Jesús usa ἀποστέλλω para denotar su autoridad completa, e. d. para fundamentar su misión en Dios como Aquel que es responsable por sus palabras y acciones. Pero usa πέμπω, p. ej. en la expresión «el Padre me ha enviado», a fin de enunciar la participación de Dios en su obra mediante el acto de enviar. Hay aquí un leve paralelo con el uso cínico, pero con la distinción que los cínicos enfatizan la responsabilidad ante Dios solo, mientras que en Juan el punto es la unidad de voluntad y acción entre Jesús

y el Padre. Los términos en cuanto tales no configuran la cristología juanina, ya que no son básica ni esencialmente términos teológicos. Su significado específico en Juan se lo da el contexto. La misión de Jesús adquiere su significado y su fuerza a partir del hecho que él es el Hijo, y no de su descripción en función de ἀποστέλλω.

3. En el NT ἀποστέλλω ciertamente comienza a ser un término teológico con el sentido de «enviar (hacia afuera) para servir a Dios con la propia autoridad de Dios», pero sólo en contexto y no apartándose radicalmente de su sentido normal.

ἐξαποστέλλω. Este término tiene esencialmente el mismo significado que ἀποστέλλω, con el cual es intercambiable en la LXX y en Filón. Figura 13 veces en el NT, once de ellas en Lucas y dos en Pablo. La idea que en Gálatas 4:4 el ἐξ- denota una presencia anterior con el que envía (Zahn) carece de fundamento. Aquí, también, el término deriva su sabor cristológico solamente del contexto, y el énfasis se pone en Dios como quien envía.

ἀπόστολος (→ δώδεκα, μαθητής)

A. El término y el concepto ἀπόστολος en el griego clásico y en el helenismo.

1. *El uso griego.* En el griego más antiguo el término es náutico, y denota un carguero o una fuerza naval sin sentido de iniciativa ni de autorización. Por eso no llega a ser un término para designar a un delegado como en el NT, ni tampoco la LXX, Josefo o Filón constituyen en este punto un eslabón que enlace con el uso distintivo e inusitado del NT.
2. *Los mensajeros religiosos en el helenismo.*
 - a. Los contactos materiales entre el apostolado del NT y el mundo griego son también leves. Los προφήται sirven como portavoces de la deidad, pero lo hacen como intermediarios anónimos, totalmente sujetos a la deidad sin un sentido específico de misión o de autoridad.
 - b. Los cínicos son una especie de excepción con su conciencia del envío, y con su uso no sólo de ἀποστέλλω sino también de palabras tales como ἄγγελος, κήρυξ y κατάσκοπος para describir su obra como mensajeros, heraldos y observadores (con miras a ayudar). Los cínicos tienen una actitud activa, con un fuerte sentido de compromiso con su mensaje y de responsabilidad tanto por la humanidad como para con Zeus, a quien están vinculados en última instancia y de quien derivan su osadía de discurso. En particular, el término κατάσκοπος ofrece en su caso una especie de paralelo con el ἀπόστολος del NT, por lo menos en el sentido formal. Su modo de vida también es semejante, ya que ellos andan con su mensaje, dependiendo de benefactores para su sustento. Su conciencia de misión la expresan mediante una cierta arrogancia y mediante su afirmación que son «hombres divinos» (frase que usan especialmente los estoicos). Esta afirmación, sin embargo, implica una cierta tensión con su aproximación a la impersonalidad de los προφήται griegos. La afirmación ilimitada corre [p 75] pareja con una renuncia a la significación personal, que no deja cabida para el desarrollo del concepto del ἀπόστολος. La relación del mensajero con la deidad no tiene el carácter de una designación incondicional, no existe un concepto claro de Dios ni certeza en cuanto a la revelación de su voluntad, y el mensaje no tiene entonces cómo reclamar que es absoluto. Es por esta razón que el aspecto legal desempeña un papel poco significativo, si no nulo.

B. ἀπόστολος / תְּלִיף (תִּלְפִי) en el judaísmo.

1. ἀπόστολος *entre los judíos griegos.* En el judaísmo griego el término no figura mucho, ya que los judíos no eran un pueblo dado a la navegación. Josefo lo usa una vez con referencia al envío de legados a Roma (lo cual involucraba un viaje por mar, pero con cierta influencia de ἀποστέλλω). La LXX lo tiene solamente en 1 Reyes 14 para describir el encargo de Ahías de dar un mensaje divino a la esposa del rey.
2. *La institución judía posterior del תְּלִיף.* El judaísmo nos lleva un paso adelante con el término תְּלִיף, que p. ej. Jerónimo reconoce que tiene cierta afinidad con el ἀπόστολος del NT.
 - a. La institución legal del תְּלִיף, que es antigua pero toma forma en el siglo I, implica una comisión con tareas específicas, y hace hincapié en la autorización. El elemento legal de dar y obedecer órdenes es decisivo. La persona enviada representa a quien la envía, p. ej. en unos desposorios, en un divorcio o en una compra. La plena adhesión al encargo se da por entendida. La ley aplicable es la del mensajero, cuya honra o vergüenza es la honra o vergüenza del que lo envió (1 S. 25:40–41; 2 S. 10:1–2). La persona enviada es como la persona que envía.
 - b. El תְּלִיף, sin embargo, puede representar a un grupo así como a un individuo, p. ej. una congregación o la comunidad. Es en este sentido que los rabinos regulan el calendario en la dispersión, o que el sumo sacerdote actúa en nombre del pueblo, o que los rabi-

nos promueven una colecta para los escribas palestinos después del año 70 d.C., o que Pablo va a Damasco en Hechos 9:1ss. La imposición de manos para tales tareas confiere un carácter religioso así como oficial. Los misioneros judíos, sin embargo, no son designados con este término (ni siquiera por Justino en *Diálogo con Trifón* 108), ya que no cuentan con la autorización de la comunidad. Por eso una mejor designación para quienes detentan ese oficio es «representantes autorizados» que no «apóstoles», ya que este último término, en vista del uso del NT, daría una impresión incorrecta de los misioneros del judaísmo, que eran respaldados por grupos más que por el pueblo en cuanto tal.

- c. Desde luego, el término porta la idea de autorización divina, p. ej. en el caso del sacerdote o de personajes tales como Moisés y Elías, que son comisionados por Dios y no por la comunidad. A los profetas, sin embargo, nunca se les da esta designación, tal vez porque, aunque hablan acerca de Dios en el nombre de Dios, no representan activamente a Dios, especialmente porque para el judaísmo posterior son instrumentos del Espíritu.

C. El uso de ἀπόστολος en el NT.

- 1. *Hallazgos estadísticos.* Hay 79 casos más algunas lecturas secundarias: una en Mateo, una en Marcos y una en Juan; 29 en Pablo más 5 en las Pastorales; 34 en Lucas/Hechos; una en Hebreos, una en 1 Pedro y una en Judas, dos en 2 Pedro y tres en Apocalipsis. Es decir, que el 80% de los casos se hallan en el material paulino y lucano. El término aparece en el encabezamiento de las epístolas unas once veces: seis en Pablo, tres en las Pastorales, una vez en 1 Pedro y otra en 2 Pedro.

2. Significado.

- a. El NT no contiene rastro alguno del uso común no bíblico para el acto de enviar o, figuradamente, para el objeto. A lo que se hace referencia es siempre a la persona enviada con plena autoridad. El griego da sólo la forma, el hebreo da el contenido. El elemento legal entraña el que la referencia es solamente a varones, aunque por el curso de las cosas las mujeres habrían podido ser apóstoles también (ver D.2.).

[p 76] b. Existe plena identidad entre ἀπόστολος y πῦψ en Juan 13:16, donde ἀπόστολος denota a uno que está legalmente encargado de representar a la persona y la causa de otro (cf. la yuxtaposición de δοῦλος y κύριος, ἀπόστολος y πέμπσας).

- c. ἀπόστολος se puede referir al representante comisionado de una congregación, como en 2 Corintios 8:23 o Filemón 2:25 (Epafródito).
- d. ἀπόστολος denota también a los portadores del mensaje del NT, primero los doce (Hch. 1:26) enviados por el propio Jesús (cf. Mt. 10:2; Mr. 6:30), cuyo jefe es Pedro y cuyo centro es Jerusalén (Hch. 8:1); luego a los primeros misioneros cristianos, como en Hechos 14:4, 14 (Pablo y Bernabé), Gálatas 1:19 (Santiago), Romanos 16:7 (Junias y Andrónico) y 1 Corintios 15:7 (un círculo más amplio). Pablo y Bernabé son enviados por la congregación de Antioquía (Hch. 13:1ss), pero el apóstol es propiamente un apóstol de Jesucristo, y este grupo más amplio comparte con los doce la base común de un encuentro con el Señor resucitado y un comisionamiento dado por él personalmente. Por eso a Apolos y a Timoteo no se les llama apóstoles, pero el apostolado de Pablo es aceptado en Jerusalén (Hch. 15; Gá. 2:9; cf. 1 Co. 15:8ss). Los apóstoles, entonces, no son oficiales de la iglesia sino oficiales de Cristo para edificarla, y en este sentido son comparables a los profetas del AT (Ef. 2:20; 3:5). «En la iglesia» en 1 Corintios 12:28 se refiere al cuerpo entero cuya cabeza es Cristo (cf. Ef. 1:22; Col. 1:18; Ef. 4:11), no a la congregación local.
- e. Hebreos 3:1 llama «apóstol» a Jesús mismo, obviamente en el sentido que la revelación definitiva de Dios ha tenido lugar en él. La ausencia del artículo antes de «sumo sacerdote» muestra que la frase «apóstol y sumo sacerdote» es una unidad. Para la iglesia Cristo es el Hijo en quien Dios ha hablado definitivamente y quien ha realizado la expiación definitiva. Allí donde habla y actúa el Hijo, habla y actúa Dios (así como era Dios quien hablaba y actuaba por medio del sacerdote del AT). La confesión tiene autoridad absoluta sobre la base de su absoluta autorización para la palabra (ἀπόστολος) y la obra (ἀρχιερεύς). Otra posibilidad es que los dos términos contrapongan a Jesús con Moisés y Aarón en virtud de su singular envío divino, pero esto implicaría un sentido inusitado en el NT y el aislamiento de dos términos (ἀπόστολος y ἀρχιερεύς) que el autor está interesado en relacionar.

D. Surgimiento y naturaleza del apostolado en el NT.

1. Jesús y el primer círculo de discípulos.

- a. El surgimiento del apostolado comienza con el primer grupo de discípulos. Externamente este grupo se asemeja a grupos parecidos que se formaban en torno a otros dirigentes. La diferencia radica en su génesis y su resultado. Se origina a iniciativa de Jesús. Los discípulos aceptan su llamado, le escuchan, y aprenden la obediencia de la revelación que él da de Dios como el Santo y el Padre. Los apóstoles no pueden llegar a ser posteriormente meros funcionarios, porque están bajo las órdenes de Dios y reconocen la supremacía de la regla del amor. Sólo los verdaderos discípulos pueden tener esta participación autoritativa en la obra de

Jesús. De manera que todos los apóstoles deben ser discípulos, aunque no todos los discípulos tienen que ser apóstoles. La expresión «doce apóstoles» se puede usar ya muy temprano (Mt. 10:2), pero no da a entender una equiparación exclusiva de «los doce» con «los apóstoles».

- b. Los discípulos comienzan su labor apostólica cuando Jesús los hace sus colaboradores. No se da razón alguna para esto. Jesús se limita a llamar a los doce y a enviarlos (ἀποστέλλειν en Marcos) con autoridad (Mateo, Marcos, Lucas). Tenemos aquí, entonces, un envío autoritativo en el sentido de una delegación plena, seguida por un posterior regreso e informe. El poner en duda la historicidad del envío ocasiona más problemas de los que resuelve, pero la derivación del apostolado a partir de Jesús no depende de este envío en vista de Marcos 9:38ss, donde la base para la queja de Juan acerca del exorcista es que sólo los discípulos están autorizados para usar el poder de Jesús, y Mateo 10:40ss, donde la identificación del que envía y el enviado presupone la autorización (el enviado es como el que lo envía, y lo que se le hace al primero se le hace al segundo). Tal como se les muestra a los discípulos y tal como ellos lo perciben, su autorización está conectada con la persona de Jesús. Sin embargo, la corrección [p 77] dada a Juan en el primer pasaje descarta cualquier pretensión basada en la autorización. Si los discípulos tienen plenos poderes para hablar y actuar como lo hace Jesús, esto no es algo que les confiere derechos sino que implica el deber del servicio. El segundo pasaje apunta a lo mismo: el comisionamiento por parte de Jesús significa humillación antes que exaltación. El servicio y la humildad despojan al apostolado de las pretensiones que podrían acompañar su autorización legal. Hacen de él un encargo más que un oficio. Esto queda ilustrado también por el envío de los setenta (Lc. 10:1) y por el hecho que, cuando los discípulos regresan a Jesús, no continúan con su labor sino que se convierten nuevamente en oyentes y ministros (Lc. 9:49–50). El apostolado como tal no tiene carácter religioso, sino que es simplemente una forma. Los apóstoles reciben su sello religioso de aquel que los comisiona, y de un modo tal que lo principal es la comisión misma, no sus portadores.
- c. El uso de los términos «apóstoles» y «discípulos» en Mateo y Marcos apoya lo que acabamos de decir. Cuando son comisionados, los discípulos de Mateo 10:1 se convierten en los apóstoles de 10:2 (cf. Mr. 6:30). Pero cuando regresan se convierten nuevamente en discípulos y así permanecen por el resto de esos Evangelios. La situación es un poco más complicada en Lucas, donde «apóstoles» es un término fijo para los primeros discípulos en 22:14; 24:10 pero en otros lugares se usa en conexión con la misión propiamente dicha, p. ej. 6:12–13; 9:10. En 6:12–13 Jesús mismo habría usado el término arameo, que no entraña el matiz de oficio que posteriormente llegó a adherirse a la palabra griega. Por eso es suficientemente razonable suponer que el término no es una asimilación o intromisión posterior, con tal que comprendamos que ἀπόστολος es sencillamente una palabra objetiva para denotar a un representante plenamente acreditado con un encargo específico. Lucas 6:12–13 corresponde a Marcos 3:13ss, si bien en ambos casos el verdadero nombramiento como apóstoles vino más tarde (Lc. 9:1; Mr. 6:7). Los discípulos son escogidos con miras a su posterior envío. El apostolado, entonces, se deriva de Jesús, y en arameo la palabra misma también es suya, no en términos de un oficio, pero sí en términos de una comisión autoritativa.
- d. También es significativa la conexión de los apóstoles con la proclamación de la palabra. En Marcos 3:14; Lucas 9:2 los discípulos son enviados a predicar (cf. Mt. 10:7–8). Es así como un elemento objetivo, el mensaje, se convierte en el contenido del apostolado. Se exige una dedicación plena y obediente a la tarea. La acción acompaña a la palabra como demostración de que la comisión es auténtica. Las obras no son asunto de jactancia ni de evaluación, sino de un gozo que expresa que la persona se deja completamente de lado para ser absorbida en la tarea (Lc. 10:17). El éxito de los apóstoles es el éxito del propio Jesús, y en el informe descarta toda referencia a las dificultades en la realización de la tarea (acerca de las cuales Jesús da una clara advertencia, p. ej. en Mr. 6:11).

2. *El apostolado cristiano primitivo como don del Señor resucitado.*

- a. El primer encargo de predicar el reino es para un período limitado. La muerte de Jesús deja a los discípulos en una situación de pérdida, pero el Señor resucitado los constituye en comunidad y renueva el encargo. Ahora los apóstoles son testigos de la resurrección. Por otro lado, no todos los que son testigos de la resurrección son apóstoles. Así, las mujeres no quedan incluidas, aun cuando las mujeres son de hecho las primeras testigos y la iglesia incluye a mujeres profetisas. Asimismo, no parece que todos aquellos «más de 500» hayan sido apóstoles. La base para el apostolado es la comisión personal por parte del Señor resucitado, así como el encuentro personal con él. Esto es aplicable primordialmente a los doce (con Matías sustituyendo a Judas), quienes han sido preparados para la tarea pero ahora tienen que predicar a Cristo como cumplimiento de la profecía veterotestamentaria. Ellos se convierten en representantes autoritativos de Jesús, pero la naturaleza misma de su encargo significa que ahora son también misioneros. Varios otros individuos se suman a los doce en la recepción y ejecución de este encargo (cf. Hch. 15:1ss). El aspecto misionero es algo nuevo en comparación con la institución judía del תלמיד . El nuevo encargo es además de un carácter más duradero, pues se aplica a todo el período entre la ascensión y el retorno. Pero hay sólo una designación, de modo que difícilmente podemos concebir el apostolado como un oficio que continúa. Sigue estando marcado por una dotación de autoridad y por el deber de rendir cuentas; Pablo es un ejemplo clásico. El Espíritu es indispensable, porque en el Espíritu (Pentecostés) los apóstoles reciben la seguridad de [p 78] la presencia de Cristo y su poder, y también una norma de lo que hay que hacer cuando los apóstoles se dedican a la voluntad de Dios y buscan lograr la fe en sus oyentes, en lugar de una realización personal como predicadores u obradores de curaciones. Las obras que les acompañan son manifestaciones del poder de Cristo, que dan validez al mensaje divino

como una realidad y no una simple teoría. Son indispensables, no para los mensajeros, sino para el mensaje. El descartarlas como adiciones legendarias es descalificar el apostolado como una institución religiosa básica, reduciéndolo a un oficio legal. El pensamiento relacionado con estos signos apostólicos halla su modelo en Moisés como el mensajero divino respaldado por signos (Éx. 3:12). Sin lugar a dudas, Cristo como Señor resucitado actúa en la comunidad entera, no sólo en los apóstoles. Pero los apóstoles tienen una significación especial como líderes que gozan de la plena acreditación del Señor, con un encargo universal a lo que ha de ser una comunidad universal. El Señor sigue estando detrás de lo que ellos dicen y hacen. Él mismo es el sujeto del mensaje de ellos. En esta nueva comisión, sin embargo, este es un mensaje constante para el mundo.

- b. El Evangelio de Juan confirma estos hallazgos, aun cuando no use el término «apóstol». En él los relatos de Pascua muestran cómo el Señor unió a los discípulos a sí mismo y les dio plena autoridad (cf. Tomás en 20:24ss; Pedro en 21:1ss). Aquí, nuevamente, de lo que se trata es de la obediencia y el servicio, y no del logro personal. Los creyentes son las ovejas de Cristo, y Pedro ha de apacientarlas, no dominarlas. El compromiso y la responsabilidad van junto con el encargo. Sólo con el Espíritu se puede cumplir ese encargo (20:21ss). El uso de ἀποστέλλω y πέμπω en 20:21 muestra que la obra es a fin de cuentas la propia obra de Cristo, en la cual él les da a los discípulos una participación al enviarlos (πέμπω). La autorización de los mensajeros es subsidiaria a la de Jesús. Sin embargo, por la misma razón, es él quien los sostiene a ellos en su oficio; de ahí la importancia del παράκλητος a quien él envía (πέμπω) (14:26; 15:26). Probablemente, el énfasis en Cristo como aquel que actúa con el Padre de principio a fin es lo que hace que Juan evite el término ἀπόστολος, si bien no niega que los discípulos fueran representantes plenamente acreditados.
 - c. Fue quizás en Antioquía donde por primera vez se llegó a usar ἀπόστολος para traducir πῆψ, en primera instancia para la misión, luego para los misioneros. Pablo pudo haber intervenido en ello, ya que él es el primero que claramente usa el término para referirse al mensajero individual de Jesús. Sólo pudo ser adoptado a causa de una relación existente entre ἀποστέλλειν y πῆψ. Un problema es el de distinguir entre ἀπόστολοι en forma absoluta y los ἀπόστολοι de las iglesias (cf. Hch. 13:1), pero, como Jesús es el principio de la acción de las iglesias, como el Espíritu tiene la iniciativa, como sólo Pablo y Bernabé son enviados, y como ἀποστέλλειν no se usa para designar lo que hace la iglesia en Antioquía, Pablo y Bernabé son obviamente apóstoles de Cristo, no de los cristianos de Antioquía.
 - d. Si bien la base principal del apostolado es la voluntad y el encargo de Cristo bajo la dirección del Espíritu, la elección de Matías muestra que el testimonio presencial es también uno de los requisitos. La nueva comisión es entonces una continuación de la antigua, y la historia de Jesús es considerada de suprema importancia. Pablo es inferior en este sentido, y por eso busca una base adicional para su apostolado, mientras que al mismo tiempo entra en la corriente plena de la tradición histórica (1 Co. 11:23ss; 15:1ss).
3. *La forma clásica del apostolado en la persona de Pablo.* Pablo ofrece el caso clásico de un apóstol a causa de la información que nos deja, su posición inusitada, sus esfuerzos especiales, su fuerte sentido de llamado y de oficio, y su necesidad de vindicar su apostolado contra las objeciones.
 - a. La entrada de Pablo en el apostolado implica un rompimiento neto en su vida, que él sólo puede atribuir a la voluntad eterna y la acción especial de Dios. Su sentido apostólico está determinado por su encuentro con Jesús en el camino a Damasco. Su respuesta a este encuentro es, no de vacilación, sino de súbito y resuelto compromiso con ese Jesús a quien anteriormente había perseguido. Para Pablo este encuentro no es una experiencia visionaria sino un acto objetivo de Dios que habla por medio de Jesús. Por eso él se convierte en apóstol de Jesucristo, pero por la voluntad de Dios (1 Co. 1:1; 2 Co. 1:1; Ef. 1:1). [p 79] Ser apóstol significa haber sido «apartado para el evangelio» (Ro. 1:1) «desde el vientre de su madre» (Gá. 1:15). El apostolado es, pues, un signo de la gracia divina que conduce a una sujeción obediente (1 Co. 15:10). En este sentido Pablo se enlaza con los profetas del AT, especialmente Jeremías, en quien vemos una completa consagración al mensaje, el predominio del concepto de Dios, la eliminación del elemento extático, una autoconciencia profética desarrollada, una unión determinativa con Dios, el hecho que su llamado abarca la totalidad de su vida, y una poderosa restricción a la palabra. Ya sea que Pablo siga conscientemente o no a Jeremías en su sentido de misión, lo hace en su evaluación del sufrimiento como un elemento de la vida apostólica, su concentración en la palabra, su rechazo de cualquier base extática para el apostolado (cf. 2 Co. 12:1ss, donde Pablo puede en efecto jactarse de experiencias extáticas pero se niega a conectarlas con su apostolado para que no se oscurezca la gracia), y su paralelo desprecio de los signos apostólicos (2 Co. 12:12, donde los menciona sólo para mostrar la justicia de su causa, no la significación de su persona). Es en el servicio de su mensaje (la palabra de la cruz, 1 Co. 1:18; de reconciliación, 2 Co. 5:19) que Pablo enfatiza su autorización apostólica. El apóstol, como el profeta, es un portador de la revelación divina. Puesto que esta revelación halla su cumplimiento en Cristo, se necesita un nuevo término en lugar de «profeta»: un término que corresponda a la nueva situación pero que se refiera todavía al encargo divino. Los profetas del NT, desde luego, no corresponden a los del AT, aunque se les tiene en alta estima. Es el apóstol el que tiene, en la nueva situación, la función del profeta en la antigua.

- b. Si la posición especial de Pablo es determinada principalmente por su llamado a ser un mensajero, una de las razones que le dan un sentido más desarrollado del llamado, semejante al de los profetas, es la objeción que él no tiene la condición o dignidad de los otros apóstoles (Gá. 1). Pero esto corre parejas con su experiencia de Jesús y su reconocimiento de la importancia del Espíritu. Estas cosas lo llevan a verse a sí mismo como enviado de Cristo (2 Co. 5:20) que trabaja junto con él (2 Co. 6:1). El Dios que actuó en Jesús actúa por medio de Pablo como quien sirve a Dios y por lo tanto participa de la obra propia de Dios (2 Co. 3:8, 11ss). Esto es válido, sin embargo, sólo sobre la base de su encargo, no de su persona. Como siervo del Señor, consciente de que Dios señorea sobre la historia entera, puede insistir con gozo en su responsabilidad apostólica aun cuando el intenso vínculo con el Señor imponga actualmente la pobreza y el sufrimiento (2 Co. 12:10).

E. Jesús como el enviado.

1. A Jesús sólo una vez se le llama ἀπόστολος (Heb. 3:1), pero especialmente en Juan el asunto mismo parece estar presente; cf. el uso de ἀποστέλλω. Surge la pregunta de si los mitos de redentores influyen aquí con lo que hablan del mensajero, el envío, el embajador de la luz, y la impartición de la verdad. Un punto importante es que el movimiento espacial (desde arriba), más que la autorización, es el punto principal en esos círculos.
2. En Juan, sin embargo, el envío destaca la significación de la persona de Cristo y de lo que se hace en él, a saber, que el Padre habla y actúa por él. a. En los signos Dios manifiesta a Jesús como el prometido, y a sí mismo como el que actúa en él y por medio de él. b. El destino de aquellos que se encuentran con Jesús queda decidido por su actitud con respecto a él más que por su doctrina: Jesús representa al Padre en persona. c. La muerte de Jesús es inseparable de su palabra, y su crucifixión y glorificación constituyen una unidad. Así pues, Jesús es más que los embajadores gnósticos. Si la idea del envío desempeña un papel, este queda matizado por la cristología de Juan en vez de darle forma. Para Juan el complejo entero está vinculado con el envío profético y adquiere su sello del hecho que este embajador no es un hombre, ni siquiera el hombre primigenio o preexistente, sino el Hijo en quien el Padre manifiesta su presencia y ofrece salvación o juicio.

ψευδαπόστολος. Esta palabra figura solamente en el NT, y en el NT solamente en 2 Corintios 11:13, donde Pablo mismo la define: «que se disfrazan como apóstoles de Cristo». Estos falsos apóstoles no están autorizados por Cristo, como lo muestra su falta de compromiso exclusivo con Dios o con Cristo. Su descripción como «superapóstoles» (11:5) está llena de ironía, puesto que un apóstol se encuentra ya, como tal, en una posición incomparable, y aún así se caracteriza por su humildad. Pablo tiene en la mira [p 80] a sus oponentes judaizantes que ponen en duda el apostolado de él (cf. Gá. 1:1). Probablemente los cristianos, tal vez el propio Pablo, acuñaron el término, que apoya la tesis que ἀπόστολος en su sentido distintivo es también de procedencia cristiana. En cuanto a la misma idea, aunque no la palabra, cf. Apocalipsis 2:2: «que se dicen ser apóstoles y no lo son».

ἀποστολή. Palabra bastante común para a. «despacho de naves», b. cualquier tipo de «envío», como también una «separación» activa, «sepultura» (de una momia). En el ámbito judío puede tener sentidos tan variados como «tributo», «regalo», «despacho de un don» o simple «envío».

En el NT se usa con διακονία en Hechos 1:25, con χάρις en Romanos 1:5, a solas en 1 Corintios 9:2 y Gálatas 2:8, siempre con referencia al oficio del ἀπόστολος de Jesús, y quedando ahora bajo el dominio completo del término ἀπόστολος en su sentido neotestamentario.

[K. H. Rengstorf, I, 398–447]

ἀποστρέφω → στρέφω; ἀποσυνάγωγος → συναγωγή; ἀποτάσσω → τάσσω

ἀποφθέγγομαι [declarar]

«Hablar en voz alta y clara, o con énfasis» (referente a filósofos, extáticos, profetas, cantores y poetas), a veces en mal sentido. En los Hechos se usa en buen sentido con respecto a aquellos que, llenos del Espíritu, hablan de manera extática (Hch. 2:4) o proféticamente (Hch. 2:14; 26:25).

[J. Behm, I, 447]

ἀποψύχω → ψυχή; ἀπρόσκοπος → κόπτω; ἀπροσωπολήμπτως → προσωποληψία

ἀπωθέω [rechazar]

Esta palabra, que ya desde Homero se usa para «repeler, rechazar», aparece en el NT sólo en la pregunta retórica de Romanos 11:1 y en la respuesta negativa que ella exige (v. 2). Israel es el pueblo de Dios, y por eso él no puede repudiarlo.

[K. L. Schmidt, I, 448]

ἀπώλεια → ἀπόλλυμι

ἀρά [maldición], καταράομαι [maldecir], κατάρα [maldición], ἐπικατάρατος [maldito], ἐπάρατος [maldito]

ἀρά. Originalmente «deseo», «petición», pero usado para «maldición» desde tiempos de Homero, y en el NT se halla sólo en Romanos 3:14.

καταράομαι. «Maldecir», así Lucas 6:28; Santiago 3:9 con acusativo de persona (principalmente dativo en el griego no bíblico).

κατάρα (→ ἐξαγοράζω). Derivado de καταρᾶσθαι, «encantar», κατάρα significa «maldición».

1. *Maldición (y bendición)*. Las maldiciones, que se hallan en casi toda la historia religiosa, son palabras que se dicen cuyo propósito es causar daño mediante la acción sobrenatural. Las hacen sacerdotes, jefes, moribundos, etc. Con frecuencia involucran fórmulas y ritos especiales. A veces van conectadas a plegarias. Exigen que se crea en su cumplimiento. Desempeñan un papel en el derecho, p. ej. el maldecirse a sí mismo en caso que uno rompa un juramento. Jesús les prohibió a sus discípulos maldecir (Lc. 6:28), y les dio autoridad solamente para retener la remisión (Jn. 20:23). La maldición de Dios, p. ej. por medio de los profetas, revela su juicio en una forma tal que lo pone en marcha (cf. Gá. 3:10, 13), con énfasis en la ineluctabilidad de las consecuencias del pecado.

[p 81] 2. *Gálatas 3:13*. Esta es la maldición de la ley, puesto que la ley la expresa (Dt. 27:26), pero en cuanto tal es la maldición de Dios. Es aplicable a todos, no sólo al judío o al cristiano judío. Ser pecador es hallarse bajo la ira de Dios y su condenación. La liberación viene porque Jesús se hizo maldición a causa de nosotros (ὑπέρ) en una acción vicaria que no se relativiza, pero que tampoco se objetiviza simplemente como si fuera una transacción legal separada de nosotros. La obra vicaria de Jesús establece eficazmente una nueva comunión entre Dios y nosotros, de modo que la redención es nuestra al hacerse Cristo maldición (v. 13), así como la reconciliación es nuestra al hacerse él pecado (2 Co. 5:17ss). Que él se hace maldición significa que entra en nuestra alienación a fin de sacarnos de ella. Porqué esto es necesario es cosa que Pablo no dice. Simplemente acepta la realidad. Pero también ve que la maldición de la ley da inicio al castigo del pecado, de modo que la nueva comunión en realidad es posible sólo porque Cristo sobrelleva vicariamente el castigo.

ἐπικατάρατος, ἐπάρατος. ἐπικατάρατος figura en el NT sólo en Gálatas 3:13 y significa «maldito». ἐπάρατος en Juan 7:49 (sobre la base de Dt. 27:26) expresa el desprecio de los escribas por la gente inculta; al no conocer la ley, están «malditos».

[F. Büchsel, I, 448–451]

ἀργός [ocioso], ἀργέω [estar ocioso], καταργέω [hacer ineficaz]

ἀργός, ἀργέω. ἀργός significa a. «indolente», «inútil», «desocupado», y b. «incapaz de actuar». En el NT aparece en el sentido secular en Mateo 20:3 («desocupado»), Mateo 20:6 («inactivo») y Tito 1:12 («ocioso»). También tiene sentido religioso en 2 Pedro 1:8, a saber, «ineficaz», e. d. sin obras que expresen la fe y por lo tanto «inservible» o «sin valor» (en paralelismo con ἄκαρπος, «sin fruto»). ἀργέω, que en la LXX se usa para «descansar», se emplea en negativo en 2 Pedro 2:3 para expresar la actividad latente del juicio, que «no está ocioso».

καταργέω. En el NT esta palabra tiene los sentidos seculares «condenar a la inactividad, inutilizar» (Lc. 13:7), «destruir» (1 Co. 13:11) y «sacar de la esfera de actividad» (Ro. 7:2).

1. En sentido religioso, Pablo la usa para «hacer ineficaz, anular».
 - a. Cuando el sujeto es Dios o Cristo, el efecto es benéfico. En 1 Corintios 1:28 se realiza un trastocamiento de valores: Dios «anula» o «convierte en nada» aquello que es. En Efesios 2:15 «destruye» la ley de los mandamientos; la obra de Cristo nos libera de los requisitos legalistas de la ley (si bien no invalida sus exigencias éticas; cf. Ro. 3:31). También Dios «despoja» a este mundo y a sus jefes «de su poder» (1 Co. 2:6), incluyendo a la muerte, y, como lo expresa Hebreos (2:16), al diablo. El cuerpo de pecado, e. d. nuestra forma en sujeción al pecado, queda entonces «negada», aunque nuestra nueva vida todavía no ha asumido su forma definitiva, y por eso incluye cosas que han de caducar, p. ej. la profecía y nuestro actual conocimiento (1 Co. 13:8). Porque al llegar lo perfecto, lo imperfecto «pierde su vigencia» (v. 10).
 - b. Cuando el sujeto somos nosotros, el efecto es dañino, porque, si adoptamos un enfoque judaizante de la ley, podemos anular la fe y hacer ineficaz la promesa (Ro. 4:14), o al insistir en la circuncisión «quitamos» el escándalo de la cruz (Gá. 5:11).

2. El desarme provisional de las potestades demoníacas desembocará en su total destrucción cuando regrese Cristo (1 Co. 15:24; 2 Ts. 2:8; 1 Co. 6:13).
3. El sentido en Romanos 7:6 y Gálatas 5:4 es «sacado de la esfera de operación», e. d. de la ley en el primer versículo, de Cristo en el segundo.
4. En 2 Corintios 3, los vv. 7 y 13 parecen ser casos de 2. («transitorio», «en vías de caducar»). Lo mismo se podría aplicar en el v. 14 si el punto es que la ilusión que la gloria de la ley permanece queda «destruida» en Cristo; pero si se interpreta que el sujeto es la antigua alianza, el significado es que es [p 82] «devaluada» por Cristo, al tener sólo una gloria prestada y no propia, y pierde así su valor relativo cuando viene, con Cristo, la gloria verdadera.

[G. Dellling, I, 451–454]

ἀρέσκω [agradar], ἀνθρωπάρεσκος [agradable a los hombres], ἀρεσκεία [deseo de agradar], ἀρεστός [agradable], εὐάρεστος [agradable], εὐάρεστέω [ser agradable]

ἀρέσκω. ἀρέσκω significaba originalmente «establecer una relación positiva», y de ahí «hacer las paces», luego en sentido estético «agradar», con matices como a. «estar bien dispuesto», b. «tomar una actitud agradable» y c. «agradar».

En el NT la palabra significa «agradar» en Marcos 6:22; Hechos 6:5; «agradarse a sí mismo» en Romanos 15:1ss; «agradar» en expresión de una actitud o postura en 1 Tesalonicenses 2:4; Gálatas 1:10; Romanos 8:8; 1 Tesalonicenses 2:15; 4:1.

ἀνθρωπάρεσκος. Antónimo de un incipiente θεάρεσκος, esta palabra de Colosenses 3:22; Efesios 6:6 denota la norma de aquellos que, por temor, tratan de agradar a sus superiores. En contraste con esto, Pablo basa el verdadero servicio a los demás en el servicio a Dios.

ἀρεσκεία. Esta palabra denota la actitud de un ἄρεσκος; por eso el sentido en Colosenses 1:10 es «toda clase de actitud agradable», y apenas se insinúa para con quién.

ἀρεστός. Esta palabra, que significa «aceptable» o «agradable», y que en la LXX denota lo que Dios (o una persona) acepta como agradable, se usa para decir «agradable» a Dios en Juan 8:29; Hechos 6:2; a los judíos en Hechos 12:3; «cosas agradables a Dios» (paralelo a «mandamientos») en 1 Juan 3:22.

εὐάρεστος, εὐάρεστέω. Con el significado de «agradable», «aceptable», εὐάρεστος en el NT siempre (excepto en Tit. 2:9) se refiere a Dios, y nunca es una evaluación (excepto en Fil. 4:18, para describir los donativos de los filipenses) pero siempre es la meta de la vida cristiana (p. ej. Ro. 12:1–2; 14:18; Col. 3:20), de modo que constantemente hemos de examinar aquello que es εὐάρεστον (Ef. 5:10). De los tres sentidos de εὐάρεστέω, a. «ser agradable», b. «deleitarse en» y c. «conducirse como es agradable», el sentido b. figura en Hebreos 3:16 y el c. en Hebreos 11:5–6.

[W. Foerster, I, 455–457]

ἀρετή [virtud, excelencia]

- A. **ἀρετή fuera del NT.** Esta palabra tiene muchos sentidos, pero principalmente significa a. «eminencia» ya sea en los logros o en las dotes o en ambas cosas, b. «valentía marcial», c. «mérito», d. en filosofía «virtud», lo cual en el judaísmo helenístico (aunque no en Filón) puede aproximarse a la rectitud, e. «autodeclaración», por parte de los dioses, y finalmente, f. «fama» (que es su matiz exclusivo en la traducción griega del AT).
- B. **ἀρετή en el NT.** Aquí es importante el hecho que la LXX no encuentra uso alguno para la idea griega de «virtud», y por lo tanto tiene este término sólo en el sentido de «excelencia» o «fama». No es de extrañar, entonces, que sea extremadamente rara en el NT. En Filipenses 4:8 Pablo la pone junto a la «alabanza» en una serie que comienza con «lo que es verdadero», etc., y si la serie tiene principalmente un cariz religioso, lo que él tiene en mente es la excelencia que los justos han de mantener en la vida y en la muerte. Lo mismo es aplicable en 2 Pedro 1:5 (a pesar de un paralelo secular que podría sugerir «virtud»), mientras que en el único otro versículo (1 P. 1:9) el contexto sugiere ya sea «autodeclaración» (e.) o «fama» (f.).

[O. Bauernfeind, I, 457–460]

ἀρήν → ἀμνός

[p 83] ἀριθμέω [contar], ἀριθμός [número]

1. Estas palabras se suelen usar en los sentidos literales «contar» y «suma» o «número» (Mt. 10:30; Hch. 11:21; Ro. 9:27), pero en Apocalipsis 13:17–18 ἀριθμός tiene un sentido especial que plantea la cuestión de los números sagrados. El misterio de la regularidad parece haber conducido a que los números fueran revestidos de potencia. En el NT los acontecimientos les aportan un contenido nuevo, el simbolismo heredado se reconfigura, y el simbolismo es principalmente formal y estilizado; en el Apocalipsis son especialmente prominentes el 7, el 10 y el 12:2. Por lo que toca a Apocalipsis 13:18 el acertijo es el de los valores numéricos que se atribuyen a las letras, con las complicaciones adicionales que el alfabeto podría ser bien el griego o bien el hebreo, y que una lectura alterna a 666 es 616. Las diversas soluciones propuestas, p. ej. Tito, Nerón, el Imperio Romano en cuanto tal, o simplemente el anticristo, resultan todas poco satisfactorias, y puede ser que el autor sagrado sólo estuviera escribiendo para iniciados de su propia época, o que el pasaje sea escatología pura en el sentido que el significado sólo va a resultar claro cuando el misterio ya esté presente.

[O. Rühle, I, 461–464]

ἀρκέω [basta, ser suficiente], ἀρκετός [suficiente], ἀτάρκεια [contentamiento], ἀτάρκης [contento]

ἀρκέω, ἀρκετός

1. En religión estos términos, que en un principio expresan simplemente «contentamiento», pueden convertirse en una exigencia ética de contentamiento con lo que tenemos, ya sea por prudencia, o por libertad con respecto a los bienes externos, o (en el NT) por confianza en la provisión suficiente que da Dios (cf. Heb. 13:5; 1 Ti. 6:8; tb. Mt. 6:32ss; Lc. 3:14).
2. También se puede emitir una advertencia contra la seguridad de una suficiencia ilusoria (aunque el NT no suele usar para esto el grupo ἀρκέω).
3. Algunos filósofos conectan el contentamiento con el sumo bien, p. ej. conformar la vida según la naturaleza. En el AT el contentamiento está asociado con la moderación en 1 Reyes 3:6ss, y con el sentido de la guía de Dios y la presteza a obedecer en el Salmo 73. La exégesis rabínica encuentra la satisfacción religiosa en Dios en su respuesta a Moisés en Deuteronomo 3:26 (cf. la paráfrasis de Gn. 17:1). En Juan 14:8, la manifestación del Padre confiere el supremo contentamiento. En 2 Corintios 12:9, el participar en la gracia es totalmente suficiente para Pablo.

ἀτάρκεια, ἀτάρκης

1. Entre los cínicos y los estoicos el sentido filosófico es el de «autosuficiencia» o «confianza en sí mismo», si bien el sentido corriente es «competencia» o «cantidad suficiente».
2. En el NT a esta palabra se le da una nueva dimensión como parte de la piedad (1 Ti. 6:6). Es así como el contentamiento aparentemente filosófico de Pablo en Filipenses 4:11ss halla su centro en «aquel que me fortalece» (v. 13). «Suficiente» también significa tener algo que dar a los demás (2 Co. 9:8).
3. Sobre la base del nombre divino, la exégesis rabínica transfiere el ideal del ἀτάρκης a Dios ya sea en su autosuficiencia, su infinitud con respecto al mundo, su satisfacción con la creación, o su dictamen de «Basta» con respecto al sufrimiento humano.

[G. Kittel, I, 464–467]

[p 84] Ἄρ Μαγεδών [Armagedón]

Este es el nombre que se da al sitio de la batalla decisiva final (Ap. 16:13ss) y del juicio universal (19:19ss). El uso del hebreo y la ausencia de interpretación van en el estilo de la apocalíptica. Se han propuesto dos explicaciones: a. un nexos con Meguido, y b. una versión griega del monte de la asamblea en Isaías 14:13. El problema con a. es que no existe ningún monte de Meguido, que a Meguido no se le da una significación escatológica, y que la exégesis más temprana no lo menciona. El problema con b., que haría de Ἄρ Μαγεδών la contraparte demoníaca de la montaña de Dios (cf. Heb. 12:22ss), es que no se trata de una transliteración exacta del hebreo de Isaías.

[J. Jeremias, I, 468]

ἀρνέομαι [negar, rehusar]

- a. «Negar, decir que no» en respuesta a una pregunta; b. «rehusar, negarse» en relación con una pretensión o exigencia.

1. En el NT encontramos a. en Lucas 8:45; Hechos 4:16; Juan 1:20; Marcos 14:68; Juan 18:25; 1 Juan 2:22: «negar». Ejemplos de b. son Hebreos 11:24; Tito 2:12; Hechos 3:13: «rehusar».
2. Sin embargo, el énfasis principal del NT es el de negar a una persona, como en Hechos 3:13; Juan 1:20; Marcos 14:68. Esto contiene cuatro elementos: a. negación de una persona más que de una cosa (Jesús en Jn. 14:28; el Maestro en 2 P. 2:11; el Hijo en 1 Jn. 2:22–23; el nombre o la fe que representa a la persona en Apocalipsis 2:13; 3:8; tal vez aquello que da poder a la piedad en 2 Ti. 3:5); b. un previo reconocimiento y compromiso (cf. 2 Ti. 2:12; Ap. 3:8); c. la infidelidad en sus tres formas de no satisfacer la pretensión de confesión (Mt. 10:33; Mr. 8:38), no satisfacer las pretensiones de los prójimos (2 Ti. 2:11ss), y no reconocer a Cristo en la sana doctrina (2 P. 2:1ss; 1 Jn. 2:22); d. un fracaso de la persona entera con respecto a la verdad total ante Dios (Mt. 10:33; 2 Ti. 2:12; 1 Jn. 2:23).
3. La persona a quien se niega puede ser uno mismo. Es así como Dios no puede negarse a sí mismo (2 Ti. 2:13), mientras que los discípulos deben negarse a sí mismos (Mr. 8:34) en una renuncia radical, una aceptación de la cruz, y el hallazgo de la verdadera vida en Cristo.

ἀπαρνέομαι. El compuesto no tiene en el NT una mayor intensidad, sino que tiene el mismo sentido que ἀρνέομαι, como se muestra por el hecho de que los dos son intercambiables (Lc. 9:23 y Mr. 8:34), que se usan de manera alterna en el mismo pasaje (Lc. 12:9), y por las variantes textuales (Lc. 9:23; Jn. 13:38).

[H. Schlier, I, 469–471]

ἀρνίον → ἀμνός

ἀρπάζω [arrebatar, agarrar por la fuerza], ἀρπαγμός [cosa que arrebatar, cosa a que aferrarse, botín]

ἀρπάζω. a. «Robar», b. «capturar», c. «agarrar», d. «arrebatar», e. «tomar por la fuerza», f. «arrebatar» (en visiones).

Existen tres posibilidades en Mateo 11:12: a. que el reino sea quitado y cerrado; b. que unas personas violentas se apoderen de él con culpa; c. que unas personas lo tomen por la fuerza en buen sentido. La primera tiene cierto apoyo en la redacción y el contexto, la tercera es probable a causa de la irrupción del reino con el Bautista y la necesidad de una resolución radical para entrar en él. La segunda es intrínsecamente improbable.

ἀρπαγμός. Esta palabra, que en el NT se usa sólo en Filipenses 2:6, significa a. «el acto de arrebatar», b. «algo que se arrebató» y c. «algo considerado como ganancia o utilizado». En Filipenses 2:6 el sentido [p 85] a. es imposible debido a la ausencia de complemento directo, mientras que el sentido b. es apenas inteligible. Entonces nos queda c.: «No consideré el ser igual a Dios como una ganancia, ya sea como algo que no se debe dejar ir, o que se ha de utilizar.» Quienes favorecen aquí el matiz mencionado se refieren a la tentación de Jesús, pero la referencia parece ser pretemporal y por lo tanto lo mejor es traducir: «No consideré ganancia el ser igual a Dios», haciéndose referencia no a la resistencia contra la tentación, sino a un acto libre (aunque inesperado) de abnegación de sí mismo.

[W. Foerster, I, 472–474]

ἀρραβών [arras, garantía, prenda]

ἀρραβών es un término comercial tomado de las lenguas semíticas, con el significado de «prenda» o «depósito». Pablo lo usa en 2 Corintios 1:22 y Efesios 1:14 con referencia al Espíritu, quien es para nosotros la garantía de la plena posesión futura de la salvación.

[J. Behm, I, 475]

ἀρρητος → ἐρῶ; ἀρτιγέννητος → γεννάω

ἄρτιος [apropiado, capacitado], ἐξαρτίζω [equipar, preparar], καταρτίζω [preparar], καταρτισμός [capacitación, perfeccionamiento], κατάρτισις [mejoramiento]

Los significados de ἄρτιος son a. «apropiado», b. «correcto» o «normal», y c. «par» (en matemáticas). καταρτίζω tiene los sentidos a. «regular» y b. «equipar, preparar». En 2 Timoteo 3:17 ἄρτιος significa «lo que es apropiado o adecuado». ἐξαρτίζω en 2 Timoteo 3:17 «equipar», y en Hechos 21:5 «llevar a cabo según lo prescrito». καταρτίζω significa a. «ordenar» (los eones en Heb. 11:3; para la destrucción en Ro. 9:22), y b. «confirmar» (en la unidad, 1 Co. 1:10; a los caídos, Gá. 6:1; en todo lo bueno, Heb. 13:21), siendo la confirmación una tarea mutua (2 Co. 13:11) pero en última instancia una obra de Dios (1 P. 5:10).

καταρτισμός en Efesios 4:12 denota el equipamiento para la obra del ministerio, mientras que κατάρτισις es la fortaleza interior de la relación orgánica de la comunidad, o del carácter de sus miembros (2 Co. 13:9).

[G. Delling, I, 475–476]

ἄρτος [pan]

1. Esta palabra se refiere al pan propiamente dicho en pasajes como Lucas 24:30; Hechos 27:35; Juan 6:11 (en la Última Cena, Mr. 14:22; el pan de la proposición, Mr. 2:26).
2. Por consiguiente representa la alimentación en general (Lc. 7:33; Jn. 13:18; 2 Ts. 3:12).
3. La idea de la participación en la bienaventuranza eterna es lo que subyace a Lucas 14:15, y Cristo como el pan verdadero o el pan de vida en Juan 6:31ss.

[J. Behm, I, 477–478]

ἀρχάγγελος → ἄγγελος; ἀρχιερεὺς → ἱερεὺς; ἀρχιποιμήν → ποιμήν; ἀρχισυνάγωγος → συναγωγή

ἄρχω [gobernar, comenzar], ἀρχή [principio, gobernante], ἀπαρχή [primicias], ἀρχαῖος [antiguo], ἀρχηγός [fundador, jefe], ἄρχων [gobernante]

ἄρχω. Voz activa a. «gobernar», b. «comenzar»; voz media «comenzar».

- [p 86] 1. La forma activa figura en el NT sólo en Marcos 10:42; Romanos 15:12, y significa «gobernar». Jesús relativiza todo gobierno terrenal, hallando sólo en Dios el verdadero poder.
2. La forma media es más común, especialmente en Lucas, habitualmente como una especie de verbo auxiliar que significa «en efecto» o «más aún», pero a veces en un sentido más cargado de potencialidad, como en Juan 13:5; 2 Corintos 3:1 (el único caso en Pablo); 1 Pedro 4:17.

ἀρχή

A. El uso general y filosófico de ἀρχή. El significado es «primacía», ya sea en tiempo o en rango.

1. En lo referente a tiempo denota el punto de un nuevo inicio en una secuencia temporal. Se insinúa la relatividad de la secuencia de tiempo, como en la afirmación religiosa que Dios es el principio y el fin. En filosofía se usa primeramente para el material original a partir del cual evoluciona todo, luego para las leyes básicas que rigen toda evolución. El estoicismo considera tanto a Dios como a la materia (permeada ésta por Dios) como ἀρχαί; Dios es idéntico con ἀρχή (y τέλος) como λόγος y νοῦς. Filón llama a los cuatro elementos ἀρχαί, como lo hace con los átomos, pero el número 1 es también ἀρχή, y también lo es el λόγος y Dios.
2. En lo referente al rango, los sentidos son a. «dominio», b. «ámbito» y c. «autoridades».

B. ἀρχή en la LXX.

1. El sentido habitual es «principio temporal», a veces «tiempo primigenio».
2. Con bastante frecuencia ἀρχή significa «dominio», «poder», «puesto de poder», «persona de influencia». En Daniel 7:27 todas las ἀρχαί han de servir a los santos de Dios; se trata de reinos terrenales, pero con una insinuación de potestades supraterráneas (cap. 10).

C. ἀρχή en el NT.

1. ἀρχή como «principio» se usa en el NT a. en la fórmula «desde el principio», p. ej. de la creación (Heb. 1:10), de la aparición de Cristo (Lc. 1:2), del ser cristianos (1 Jn 2:24), y de manera indeterminada de nuestra elección (2 Ts. 2:13), con el diablo como sujeto («desde todos los siglos», aunque no en el sentido que sea eterno, Jn. 8:44; 1 Jn. 3:8). 1 Juan tiene las expresiones «lo que era desde el principio» (1:1) y «el que es desde el principio» (2:13–14) con referencia al Logos que se ha hecho perceptible a los discípulos pero es eternamente preexistente, ya que es Dios mismo quien aquí se da a nosotros.
- b. «En el principio» en Juan 1:1 dice esto específicamente con respecto al Logos; el Logos existe antes de todo tiempo, de modo que no se pueden hacer afirmaciones temporales acerca de él. Claramente se da a entender la preexistencia eterna. En otros lugares «en

el principio» se refiere a la primera obra evangelística de Pablo en Filipenses 4:15, y a los primeros días de la iglesia de Jerusalén en Hechos 11:15.

- c. τὴν ἀρχὴν se usa en forma adverbial en Juan 8:25 para decir «todo el tiempo».
- d. ἀρχή también puede denotar lo primero que figura en una serie, como en Mateo 24:8; Hebreo 5:12 (el inicio de la instrucción cristiana); Hebreos 3:14 (sobre la seguridad de la fe); 2:3 (sobre la propia predicación que Cristo hizo de la salvación). En negativo, el decir que Cristo no tiene principio (ni fin) lo coloca más allá del tiempo (Heb. 7:3).
2. ἀρχή como «poder» significa a. «dominio» o «poder», p. ej. Lucas 12:11 para las autoridades seculares o espirituales, y 20:20 para la potestad del procurador romano (siempre con ἐξουσία excepto en Jud. 6); b. (en plural) las fuerzas supraterráneas (cf. Daniel) que parecen ser hostiles a Dios (Ef. 1:21), que tienen un dominador (Ef. 2:2), que gobiernan diversas esferas, p. ej. religiosas (1 Co. 8:5), sexuales (1 Co. 6:15ss), vitales (1 Co. 15:26) y sociales (cf. Ef. 6), que son espirituales (Ef. 6:12), relacionadas con los ángeles (Ro. 8:38), y que originalmente debieron haber sido buenas (Col 1:16), que se hallan ahora confinadas al cielo inferior (Ef. 3:10), que han sido despojadas de su poder por la cruz [p 87] (Col. 2:15) y están ahora sujetas a Cristo (Col. 2:15) su Señor (Col. 2:10, 16), pero que siguen enfrascadas en un conflicto con los cristianos (Ef. 6:12) aun cuando no pueden separarlos a ellos de Dios de manera definitiva (Ro. 8:38) y a fin de cuentas van a perder toda su influencia (1 Co. 15:24).
3. En Colosenses 1:18 Cristo mismo es ἀρχή en cuanto imagen de Dios y primogénito de toda la creación «antes» que todo lo demás. Como ἀρχή él es la norma para la creación, por quien y para quien todas las cosas fueron hechas (cf. 1:16b). También es ἀρχή en cuanto a primogénito de entre los muertos. Apocalipsis 3:14 probablemente lo llama ἀρχή en un sentido muy parecido (cf. 21:6; 22:13). La escatología, con su relativización de la historia, aportó cierta afinidad en el uso filosófico: Cristo sobre su trono es a la vez pretemporal y posttemporal (→ ΑΩ).

ἀπαρχή

A. ἀπαρχή fuera del NT. Esto significa a. «primicias», luego b. «donativo proporcionado» que se toma de las ganancias y cosas similares, p. ej. como ofrenda de gratitud, luego c. «ofrenda» a la deidad o al santuario (cf. el impuesto del templo en Josefo, *Antiquidades* 16.172). A veces la ofrenda puede ser de seres humanos, p. ej. para la colonización o para el servicio del templo. La LXX usa el término para a. «primicias», b. «ofrendas regulares» y c. «donativos especiales», casi siempre con una referencia cúlta («porción» en Dt. 33:21 y «primogénito» en Sal. 78:51 son excepciones).

B. ἀπαρχή en el NT.

1. En Romanos 11:16 Pablo usa las primicias de la masa como comparación para mostrar que la elección de Israel sigue vigente a pesar de su actual apostasía.
2. En 1 Corintios 1:16 se dice que la familia de Estéfanas es las primicias de Acaya, ya sea en el sentido que son los primeros convertidos, o en el sentido que son la ofrenda de Acaya a Cristo. Santiago 1:18 tiene un uso similar: Dios muestra su constancia dándoles a los creyentes el nuevo nacimiento, de modo que ellos son las primicias de la humanidad que se ofrecen a Dios. En Apocalipsis 14:4 los 144.000 han llegado a pertenecer a Dios tanto mediante la redención (del templo) como en cuanto a primicias. Son, entonces, el personal cultural de la Jerusalén celestial; están siempre en la presencia del Cordero y son los únicos que aprenden el cántico nuevo.
3. En Romanos 8:23 se invierte la relación, porque ahora es Dios quien nos da como primicias el Espíritu, que ha de venir seguido de la adopción y del cuerpo espiritual.

ἀρχαῖος. Este término significa «del principio», luego «pasado» o «viejo», a menudo con una referencia a los orígenes y con algo de la dignidad de «antiguo». En la LXX puede a veces tener el sentido de pretemporal, como en Isaías 37:26.

En el NT el «mundo antiguo» de 2 Pedro 2:5 es el mundo anterior al diluvio. En Mateo 5:21 los «antiguos» son los antepasados o predecesores. En Lucas 9:8 los «antiguos profetas» son los de renombre. En Hechos 15:21 la referencia es a un «tiempo antíguísimo», mientras que en 15:7 de lo que se trata es de los «primeros días» de la comunidad. En 2 Corintios 5:17 se tienen en la mira las relaciones y actitudes religiosas previas a la resurrección (p. ej. con respecto a Cristo, v. 16). En Apocalipsis 12:9; 20:2, Satanás es «la serpiente antigua» (cf. Gn. 3).

ἀρχηγός. a. El «héroe» de una ciudad, su fundador o guardián; b. el «originador» o «autor» (p. ej. Zeus respecto a la naturaleza, o Apolo respecto a la piedad); c. «capitán». Filón usa el término para Abraham, y una vez para Dios, mientras que la LXX lo tiene para «jefe militar». En el NT Cristo es ἀρχηγός en Hechos 5:31: nosotros llevamos su nombre, y él nos cuida y a la vez nos da parte en su gloria, especialmente su vida (3:15) y su salvación (Heb. 2:10); es también el ἀρχηγός de nuestra fe, tanto por ser su

fundador como por ser el primer ejemplo cuando, en su muerte, puso en práctica su fe en el amor de Dios y en que ese amor superaría la barrera del pecado humano (Heb. 12:2).

[p 88] ὄρχων. El término denota un «alto funcionario», principalmente en la vida civil, rara vez en la esfera religiosa, aunque Nehemías 12:7 se refiere a los ὄρχοντες de sacerdotes y Daniel 10 a los seres celestiales que resguardan y representan a los estados individuales.

El NT usa el término 1. para los oficiales romanos y judíos de diversas clases; 2. para Cristo en Apocalipsis 1:5; y 3. para el príncipe demoníaco (Beelzebú) que, según alegan los fariseos, está detrás de los exorcismos realizados por Jesús (Mt. 12:24), pero cuyo poder está quebrantado (Jn. 12:31), que no puede tocar al Cristo sin pecado (Jn. 14:30), y que ya ha quedado bajo juicio (Jn. 16:11); en las mismas líneas, Pablo habla del ὄρχων que actúa en los no cristianos (Ef. 2:2) y de varias potestades de este mundo que han perdido su fuerza al tratar de hacer presa suya, por ignorancia, al Señor de la gloria (1 Co. 1:6, 8).

[G. Dellling, I, 476–490]

ἀσεβεια, ἀσεβής, ἀσεβέω → σέβομαι

ἀσέλγεια [libertinaje]

«Licencia», principalmente física, figuradamente espiritual. «Desenfreno» o «libertinaje» es el sentido en 2 Pedro 2:7 (Sodoma y Gomorra) y Efesios 4:19 (el mundo pagano). En Gálatas 5:19 probablemente a lo que se hace referencia es al exceso sexual; ciertamente es así en Romanos 13:13; 2 Corintios 12:21; 2 Pedro 2:2, 18.

[O. Bauernfeind, I, 490]

ἀσθενής [débil], ἀσθένεια [debilidad], ἀσθενέω [estar débil], ἀσθένημα [debilidad]

A. Datos lingüísticos. Este grupo denota «debilidad» de diversos tipos, y con frecuencia se usa para traducir כשל en la LXX.

B. Datos materiales.

1. La primera referencia es a la debilidad física, pero en el NT la debilidad a. se extiende a la persona entera, p. ej. al sexo «más débil» en 1 Pedro 3:7, a la apariencia «poco impresionante» de Pablo en 1 Corintios 2:3, la «debilidad de la carne» en Mateo 26:41; Romanos 6:19. Entonces puede ser b. un distintivo del cristiano (en contraste con la fuerza de Dios): Dios ha escogido a los débiles (1 Co. 1:26); Cristo mismo se hizo débil (2 Co. 13:3–4; cf. Heb. 5:2); la debilidad es motivo de gozosa jactancia (2 Co. 11:30); el poder de Dios se hace perfecto en nuestra debilidad (2 Co. 12:10). Pero la debilidad puede ser c. algo que hay que superar, como en el caso de los «débiles en la fe» de Romanos 14:1 y 1 Corintios 8:9, quienes ciertamente han de ser protegidos por los «fuertes» (Ro. 15:1: tal vez los términos sean lemas de dos bandos), pero que aún así carecen de conocimiento (1 Co. 8:7), al no haberse liberado plenamente de su pasado precristiano. La debilidad también tiene d. casi el sentido de «pecado» en Hebreos 4:15; 7:28; Romanos 5:6 (aquí los «débiles» se colocan en paralelo a los «pecadores» del v. 8).
2. Una forma especial de debilidad es la «enfermedad», y este grupo suele usarse para esto en el NT, p. ej. en Juan 5:5 (cf. Hch. 28:9); Lucas 10:9; Mateo 10:8. La enfermedad se ve como a. obra de demonios (Mt. 17:18; Lc. 13:11) o b. un castigo por el pecado (1 Co. 11:30; Mr. 2:5–6; cf. Stg. 5:16; tb. Jn. 11:4 y 1 Jn. 5:16). Las obras poderosas de Jesús incluyen curaciones de enfermedades (Jn. 6:2; Mt. 8:17, citando Is. 53:4). Igual ocurre con las de los apóstoles (Mt. 10:8; Hch. 28:9), y posteriormente encontramos la imposición de pañuelos (Hch. 19:12) y la unción con aceite (y oración) (Stg. 5:14, 16).
3. En sentido figurado la debilidad también puede tener la forma de «pobreza interior» o «incapacidad». Así, leemos de los míseros espíritus elementales de Gálatas 4:9, la incapacidad de la ley para salvar en Romanos 8:3, y la aparente insignificancia de algunas partes del cuerpo en 1 Corintios 12:22.
4. Por último, la debilidad puede ser económica, e. d. «pobreza», como en Hechos 20:35.

[G. Stählin, I, 491–493]

[p 89] ἀσκέω [ejercitarse]

ἀσκέω figura en el NT solamente en Hechos 24:16: «Me esfuerzo, procuro.» El término es usado por Homero para referirse al empeño artístico, pero después es aplicado espiritualmente a partir de Herodoto y Píndaro, y figura en los estoicos para referirse a domar las pasiones, ejercitarse en la virtud, y controlar los pensamientos. Filón encuentra en Jacob el modelo de ἀσκητής sobre la

base de Génesis 32:24ss. Algunos padres posteriores como Clemente y Orígenes adoptan el mismo uso y ejemplo. Pablo usa el término sólo en Hechos 24:16, pero su autodisciplina tal como la describe en 1 Corintios 9:25ss se parece al ἀσκεῖν del atleta espiritual. En Hechos 24:16 dedica mucho interés o se esfuerza por tener una conciencia libre de transgresión. Es sorprendente, pero tal vez puramente accidental, que el grupo ἀσκεῖω, que es tan común en el helenismo judío y en la literatura cristiana posterior, no se use con mayor frecuencia en el NT (especialmente en vista del paralelo en 1 Ti. 4:7–8).

[H. Windisch, I, 494–496]

ἀσπάζομαι [saludar], ἀπασπάζομαι [despedirse], ἀσπασμός [saludo]

A. ἀσπάζεσθαι y ἀσπασμός **fuera del NT.** ἀσπάζεσθαι significa realizar un ἀσπασμός, «pronunciar un saludo», p. ej. en la calle, o al entrar a una casa, o al separarse. ἀσπασμός incluye el abrazarse, besarse, tender la mano, e incluso la προσκύνησις (reverencia o prostración), así como palabras de saludo. El homenaje que se rinde a un amo o señor es una forma especial de ἀσπασμός, ya sea a. haciendo una visita de ceremonia, o b. mediante una aclamación. ἀσπασμός puede ser también el saludo en una carta; tales saludos eran más comunes en el Cercano Oriente y menos comunes en el ámbito grecorromano en el período precristiano. El sentido básico parece ser «abrazar», y entonces los sentidos derivados son a. «tener agrado por alguien», «expresar respeto a alguien», «estar de acuerdo con alguien», y b. «entregarse a algo», «acoger algo». En la LXX ἀσπάζεσθαι aparece sólo en Éxodo 18:7 para «preguntar cómo está alguien» (al saludar); es más común en los deuterocanónicos. ἀσπασμός no aparece en absoluto.

B. En el NT.

1. *Las reglas de Jesús en cuanto al saludo.* Los saludos eran importantes para los judíos (cf. Mr. 12:18). En una ocasión (Mr. 9:15) la muchedumbre saluda al propio Jesús. (Más a menudo nos encontramos con el más respetuoso προσκυνεῖν.) También hay un saludo fingido en el juicio (Mr. 15:18–19). También los gentiles saludan a sus hermanos como señal de camaradería (Mt. 5:47). Jesús, sin embargo, exige a sus discípulos saludar a los enemigos así como a los hermanos. Lo muy en serio que toma el saludo se muestra en su mandato a los discípulos, cuando los envía, que deben saludar a una casa extraña en el momento de entrar en ella, y que la paz del saludo se posará en esa casa o bien volverá a ellos (Mt. 10:12–13). El saludo de los apóstoles está, entonces, revestido de autoridad. Por otra parte, los discípulos no deben dejar que su tiempo se desperdicie con saludos informales en el camino (Lc. 10:4).
2. *El aspsmós en la narrativa religiosa.* En Lucas 1:29 María queda perpleja ante el saludo angélico. En Lucas 1:40ss, su propio saludo a Isabel hace que el niño de esta salte en el vientre, y hace que la propia Isabel exclame llena del Espíritu: «Bendita tú entre las mujeres.»
3. *El saludo del apóstol.* En los Hechos un apóstol saluda a la iglesia al llegar y al despedirse (cf. 18:22; 21:7, 19). Esto podría sencillamente indicar una visita en 18:22, pero es objeto de énfasis en 21:7, 19. En 20:1 llega al final de una exhortación y en 21:6 incluye una conmovedora ceremonia que sin duda incluía abrazos, besos y deseos de paz.
4. *El ἀσπασμός en las Epístolas.* ἀσπάζεσθαι es la forma más común de saludo en las cartas (47 veces). Figura en todas las epístolas excepto Gálatas, Efesios, 1 Timoteo, Santiago, 2 Pedro, Judas y 1 Juan. Pablo parece haber considerado el saludo como muy importante en cuanto expresión de afecto. En imperativo, el escritor puede a. pedir a sus lectores que presenten saludos a distancia (Ro. 16:3ss), b. saludar a todos los miembros de la iglesia (Fil. 4:21), c. decirles a los miembros que se saluden unos [p 90] a otros (1 Co. 10:20; 1 Ts. 5:26, que da a entender que el saludo incluía el abrazo), o d. transmitir un saludo a algunos amigos (2 Ti. 4:19). En indicativo, a. cristianos individuales que están ausentes dan saludos (1 Co. 16:19; Ro. 16:21ss: el escribano), b. ciertos grupos en la iglesia envían saludos cuando existe una relación especial (Fil. 4:22; Heb. 13:24), c. la iglesia entera manda saludos, sin duda habiéndole pedido al apóstol que lo haga (2 Co. 13:12; Fil. 4:22), d. se envía un saludo ecuménico general (1 Co. 16:19; Ro. 16:16), y e. se envía un saludo especial con la propia letra del apóstol (2 Ts. 3:17; 1 Co. 16:21; Col. 4:18), lo cual es a la vez un gesto personal y una señal de autenticidad (2 Ts. 3:17), pero que por extraño que parezca no se da en todas las cartas de Pablo (aunque, sin la fórmula de ἀσπασμός, tal vez se halle en Gá. 6:11ss; Ro. 16:17ss).

[H. Windisch, I, 496–502]

ἄσπιλος [sin mancha]

1. «Sin mancha», «inmaculado», en sentido cultural «sin defecto». En 1 Pedro 1:19 la figura retórica obviamente da a entender que Jesús es una ofrenda sin defecto porque no tiene pecado.
2. «Moralmente puro»: este es un uso bíblico (Job 15:15) y aparece en el NT en Santiago 1:27; 2 Pedro 3:14; 1 Timoteo 6:14. De manera que a un concepto cultural se le da contenido moral.

[A. Oepke, I, 502]

ἀστατέω [ser inconstante]

«Ser inconstante», «inquieto»; a. en voz activa se refiere a una mirada vacilante, una persona no confiable, una suerte fugaz; b. en voz pasiva, «ser puesto en conmoción»; c. ya sea en activa o en pasiva, «andar errando de manera inconstante» (poco común en el uso secular). En 1 Corintios 4:11 Pablo incluye καὶ ἀστατοῦμεν entre las cargas apostólicas: «no tenemos morada fija», aunque sin un énfasis específico en el «andar errante» (cf. 2 Co. 5:8).

[A. Oepke, I, 503]

ἀστήρ, ἄστρον [astro, estrella]

ἀστήρ denota un astro o estrella, ἄστρον un astro o una constelación. Los antiguos consideraban las estrellas como «seres» e incluso deidades, pero en el AT los astros ejecutan el mandato de Dios y manifiestan su gloria (Is. 40:26; Sal. 19:1), aunque al hacerlo así son criaturas vivientes (y en los pseudoepígrafos se les presenta con ángeles asignados a ellos) (cf. 1 Co. 15:40ss). La apocalíptica habla de astros que caen del cielo (Mr. 13:25; Ap. 6:13) o que se oscurecen (Ap. 8:12). Una estrella que cae puede tener efectos destructivos (Ap. 8:10–11). Las siete estrellas de Apocalipsis 1:16, 20; 2:1; 3:1 pueden ser los planetas, o las estrellas de la Osa Mayor o Menor, pero es más probable que estén relacionadas con los candeleros (cf. Josefo y los rabinos), así como los ángeles son paralelos a las iglesias (1:20). Las doce estrellas se han conectado con el zodíaco, pero es más probable que se refieran a las doce tribus. Se ha entendido que la estrella de la mañana en Apocalipsis 2:28 es el Espíritu Santo, el ángel principal de las estrellas, o la aurora de la salvación; en 22:16 parece ser Cristo mismo. El astro que se apareció a los Magos concuerda con la expectación mesiánica basada en Números 24:17, pero qué astro era, y cómo lo interpretaron los magos, son cosas que no podemos decir a ciencia cierta.

[W. Foerster, I, 503–505]

ἀστραπή [relámpago, rayo de luz]

ἀστραπή se suele usar en el NT como comparación (el ángel del día de Pascua en Mateo 28:3; la forma súbita de la acción divina en Lucas 10:18; la visibilidad y forma repentina de la venida en Mt. 24:27). En Apocalipsis 4:5; 8:5; 11:19; 16:18 el relámpago se conecta con las teofanías del AT, con ecos de las [p 91] plagas en los tres últimos pasajes mencionados. Junto con el trueno, el relámpago constituye el clímax de la serie de plagas que manifiestan la supremacía de Dios, pero no figura en el juicio final de 20:11ss.

[W. Foerster, I, 505]

ἄστρον → ἀστήρ; ἀσύνετος → συνήμι

ἀσφάλεια [certeza, seguridad], ἀσφαλής [seguro], ἀσφαλῶς [con seguridad], ἀσφαλίζω [asegurar, salvaguardar]

Todas estas palabras sugieren la «firmeza» o «certeza». La idea en Lucas 1:4 es la «confiabilidad» de las enseñanzas, en Hechos 21:34; 22:30; 25:26 «la verdad» (e. d. las realidades, la verdadera razón, algo definido), en Hechos 2:36 el «conocimiento cierto» y en 1 Tesalonicenses 5:3 «seguridad» (con εἰρήνη, «paz y seguridad») en el sentido de la falsa seguridad en una situación escatológica.

[K. L. Schmidt, I, 506]

ἄσωτος [disoluto], ἀσωτία [disolución, desenfreno]

El sentido original es «incurable»; a partir de allí tenemos las ideas de disipación, gula, voluptuosidad e indisciplina. Los únicos casos en el AT son Proverbios 7:11 y 28:7. La referencia en Lucas 15:7 es a la vida de disipación que llevó el hijo pródigo, y en Efesios 5:18; Tito 1:6; 1 Pedro 4:4 a una vida desordenada (más que a la voluptuosidad).

[W. Foerster, I, 506–507]

ἀτακτέω, ἄτακτος → τάσσω

ἀυγάζω [brillar, resplandecer], ἀπαύγασμα [resplandor]

αὐγάζω. ἀύγη significa «esplendor» y se puede traducir por «aurora» en su única aparición en el NT (Hch. 20:11). ἀύγάζω significa a. «brillar, resplandecer», b. «iluminar» y c. «ver». En 2 Corintios 4:4 es imposible el sentido b., y si bien las traducciones más antiguas y algunas variantes favorecen a., el paralelo en 3:13 apoya fuertemente la interpretación c. («para que no vean»).

ἀπαύγασμα. a. «Esplendor», b. «reflejo», usado por la LXX con respecto a la relación de la sabiduría con la luz eterna (a.), por Filón respecto a su relación con el mundo (b.), respecto a nuestra relación con Dios (a.), y respecto a la relación del espíritu humano con el λόγος divino (a.). En Hebreos 1:3 (respecto a Cristo) son posibles ambos sentidos, pero el consenso patrístico favorece a.: Cristo es el resplandor de la gloria de Dios, así como el brillo del sol es del sol y la luz de la luz.

[G. Kittel, I, 507–508]

αὐθάδης [arrogante]

- a. «Presumido», b. «arbitrario», c. «malhumorado», d. «desvergonzado». En Tito 1:7 (los obispos) los adjetivos relacionados favorecen b., mientras que en 2 Pedro 2:10 (los herejes) el contexto sugiere d.

[O. Bauernfeind, I, 508–509]

αὐτάρκεια, αὐτάρκης → ἀρκέω; αὐτόπτης → ὄραω; αὐτοκατάκριτος → κρίνω; ἀφθαρσία, ἀφθαρτος → φθείρω

ἀφίημι [remitir, perdonar], ἄφεσις [perdón], παρήμι [dejar], πάρεσις [perdón]

- A. Uso griego.** ἀφιέναι, «enviar, dejar ir» puede tener matices tan variados como «soltar», «lanzar», «dejar así», «perdonar». ἄφεσις, que es menos común, se usa para «liberar» (de un cargo, una [p 92] obligación, una deuda, un castigo). παρήμι significa «enviar», con matices tales como «dejar atrás», «abandonar», «dejar así», «desistir», «remitir».

- B. Uso de ἀφίημι, ἄφεσις en la LXX.** En la LXX ἀφιέναι se usa para toda una serie de palabras que denotan a. «liberar, soltar», «dejar (en paz)», y b. «remitir» (con Dios como sujeto, a diferencia del uso griego). ἄφεσις, en consecuencia, significa «liberación» (sentido escatológico en Is. 58:6; 61:1), «exención» (de impuestos) (Est. 2:18), y «perdón» (Lv. 16:26).

C. Uso en el NT.

1. ἀφιέναι significa «dejar ir», «dejar» (Mr. 1:20; 10:28–29; Jn. 4:3; 16:28; 1 Co. 7:11ss; Ro. 1:27; Ap. 2:4), o «dejar atrás» (Mr. 1:18; Mt. 5:24; Jn. 4:28; Heb. 6:1), o «dejar solo» (Mr. 11:6; 14:6; Mt. 3:15; Lc. 13:8; Jn. 11:48; Hch. 14:17), o «permitir» (Mr. 1:34; 5:19; cf. la fórmula en Mr. 7:27; Mt. 3:14; 7:4).
2. ἀφιέναι puede significar también «remitir», «perdonar», en sentido secular (Mt. 18:27) o más a menudo religioso, p. ej. pecados (Mr. 2:5ss), transgresiones (Mt. 6:14), iniquidades (Ro. 4:7), y la intención del corazón (Hch. 8:22). El sustantivo ἄφεσις casi siempre significa «perdón», generalmente de pecados (Mr. 1:4; Mt. 26:28; Hch. 2:38; 5:31; 10:43; Col. 1:14), pero de transgresiones en Efesios 1:7. πάρεσις tiene el mismo sentido en su único uso en Romanos 3:25. El perdón que se denota es casi siempre el de Dios. Se necesita constantemente; y es otorgado cuando se solicita, con tal que haya una disposición a perdonar a los demás. Su fundamento es el acto salvífico de Cristo, de modo que se puede decir que lo dispensa Cristo (Mr. 2:5ss) o la comunidad por medio de él (Col. 1:14; Ef. 1:7), por medio de su nombre (Lc. 24:47; Hch. 10:43), o por encargo suyo (Jn. 20:23), especialmente en el bautismo (Hch. 2:38; Heb. 6:1ss) y en la Cena del Señor (Mt. 26:28). Como la comunidad es la comunidad santa del fin de los tiempos, el perdón es una bendición escatológica (Lc. 1:77). Si bien el perdón es fundamental, no se lo desarrolla fuertemente a nivel conceptual (como lo muestra la poca frecuencia de ἀφιέναι etc. en Pablo y Juan). Pero ciertos conceptos conexos dejan claro a. que se mantiene la responsabilidad ante Dios como Juez, b. que se sabe que el perdón es acto de Dios, no una deducción teórica, c. que como acontecimiento escatológico el perdón significa una renovación total, y d. que el perdón se recibe cuando el juicio de Dios se afirma en la confesión de los pecados (1 Jn. 1:9; Stg 5:16; Hch. 19:18), la penitencia (Lc. 24:47; Hch. 2:38; Heb. 6:1) y la fe (en Pablo y en Juan).

[R. Bultmann, I, 509–512]

ἀφιλάγαθος → ἀγαθός

ἀφίστημι [apartarse], ἀποστασία [apostasía], διχοστασία [disensión]

ἀφίστημι. En transitivo «quitar», ya sea espacialmente o dentro de una relación, «ganarse», «seducir», voz media «quitarse», «renunciar», «desistir», «apartarse». Sólo el uso personal es importante teológicamente, y en la LXX llega a ser casi un término

técnico para referirse a la apostasía religiosa (Dt. 32:15; Jer. 3:14; Is. 30:1), generalmente con respecto a Dios o el Señor, y que conduce a la idolatría y la inmoralidad.

En el NT este sentido figura en Hechos 5:37; 15:38; 19:9. El sentido en Hebreos 3:12 es alejarse de Dios. En 1 Timoteo 4:1 la apostasía involucra el capitular ante las creencias heréticas, como fenómeno escatológico. Un uso absoluto se halla en Lucas 8:13 y cf. Apocalipsis 3:8.

ἀποστασία. Basado en ἀποστάτης (políticamente un «rebelde», religiosamente un «apóstata»), este término significa el estado (no el acto) de la apostasía. En Hechos 21:21 se acusa a Pablo de apostasía con respecto a la ley. La apostasía escatológica es el punto en cuestión en 2 Tesalonicenses 2:3, ya sea con el hombre de iniquidad o antes de él. Apoyado en la tradición judía, ese será el alejamiento de los cristianos hacia el error y el pecado en los últimos días (cf. Mt. 24:11–12).

[p 93] διχοστασία. Esta palabra para decir «división» o «disensión» se usa para la desunión objetiva en la iglesia en Romanos 16:17, en algunas lecciones de 1 Corintios 3:3, y en Gálatas 5:20 (probablemente una referencia al partidismo dentro de la comunidad).

[H. Schlier, I, 512–514]

ἀφομοιόω → ὅμοιος; ἀφορίζω → ὄρος

[p 94] B, β (beta)

βαβυλῶν [Babilonia]

1. Fuera de las referencias al cautiverio en Mateo 1:11, 12, 17 y Hechos 7:43, y de la única mención en 1 Pedro 5:13, el término βαβυλῶν aparece sólo en el Apocalipsis, donde designa a la potencia impía del fin de los tiempos (14:8; 16:19; 17:5, 18; 18:2, 10, 21). Su destrucción se anuncia en 14:8. En 16:19 se muestra cuándo caerá. Siete visiones describen su caída en 17:1–19:10. Se la presenta como una ramera (17:1; 19:2), la abominación de la tierra (17:5), sentada sobre la bestia con vestimentas llamativas, con su nombre escrito sobre la frente y embriagada con la sangre de los santos (17:3ss). Dios la va a juzgar, para alegría de los cielos y pena de la tierra (17:17; cap. 18). Los rasgos principales de esta presentación, incluyendo Babilonia como símbolo, se toman del AT (cf. Tiro como ramera en Is. 23:15ss y la imagen de la bestia en Dn. 7). Pero las palabras de Jesús también han tenido su impacto (cf. Mt. 23:25; 24:15ss). El autor, sin embargo, entreteteje los diversos elementos en una totalidad, tal vez con referencia a una ciudad ya presente (17:18), a saber, Roma como la ciudad sobre siete colinas que en el judaísmo tardío a menudo era llamada Babel (como representación del poder impío).
2. En 1 Pedro 5:13 el saludo proviene casi seguramente de Roma; esto está apoyado por casi toda la exégesis primitiva y por la tradición de la labor de Pedro en Roma. Si aceptamos esa identificación debemos inferir que Pedro y las iglesias aplican a Roma las profecías dichas contra Babilonia, y que por ende esperan su destrucción.

[K. G. Kuhn, I, 514–517]

βάθος [profundidad]

βάθος significa «profundidad», como a. la profundidad de un estrato, y b. la profundidad como dimensión, que también se usa figurativamente con referencia a la grandeza o la inescrutabilidad. Su uso en el NT es figurativo en relación con Dios o con el mundo: las riquezas de Dios, etc. en Romanos 11:32 en el sentido que son insondables; su obra en 1 Corintios 2:10 en cuanto que es accesible solamente por medio del Espíritu, y la herencia celestial en Efesios 3:18 en su capacidad de abarcar y su universalidad; luego la profundidad como poder creado en Romanos 8:39, y como inmoralidad en Apocalipsis 2:24 (las «profundidades de Satanás»). Se puede señalar que a diferencia del gnosticismo (en el cual hay analogías), el NT nunca llama profundidad a Dios mismo.

[H. Schlier, I, 517–518]

→ ὕψος

[p 95] βαίνω, [irse], ἀναβαίνω [subir, ascender], καταβαίνω [bajar, descender], μεταβαίνω [cambiar de lugar]

(βαίνω). Esta palabra, que no se usa en el NT ni en Filón, y que sólo se usa dos veces en Josefo y cuatro en la LXX, es principalmente intransitiva en el griego clásico y significa «ir», «cabalgar», luego «irse, marcharse», «preceder», «venir».

ἀναβαίνω

1. El sentido primario es espacial, «subirse», p. ej. montar un caballo o abordar una nave, o trepar una cueva, o avanzar de la costa hacia el interior, o subir a un piso superior, o subir a la tribuna, o levantarse para hablar a la corte. Así en el NT Jesús sube a una colina (Mt. 5:1; 14:23) o se monta en una barca (Mt. 14:22) o sube a Jerusalén (Mt. 20:17–18); José sube de Galilea (Lc. 2:4), los hombres con el paralítico trepan al tejado (Lc. 5:19), y Zaqueo trepa al árbol (Lc. 19:4). ἀναβαίνειν también se usa en forma intransitiva respecto a la velocidad del brote en Mateo 13:7 y paralelos.
2. Más importante en el NT es el uso cultural (basado en el AT y en la LXX). La subida de Jesús al salir de su bautismo adquiere significación gracias al descenso del Espíritu (Mt. 3:16). Subir al santuario de Jerusalén es una frase hecha (Lc. 18:10; Jn. 2:13; 5:1; 7:8, 10, 14; 12:20). Para Pablo esto significa no sólo ir a un lugar sino ir a la comunidad madre (cf. Hch. 18:22). Se indica un ascenso propiamente dicho (ya que la ciudad santa está sobre una colina) pero se sobreentiende que se va a dar culto a Dios, como también ocurre en el uso pagano debido a la ubicación común de los santuarios en sitios elevados.
3. El uso religioso culminante del término es para la ascensión al cielo. En Hechos 2:34 se afirma, quizás contra una comprensión no mesiánica del Salmo 110:1, que solamente Jesús da cumplimiento a la profecía mediante su ascensión y su sentarse (posiblemente también para repudiar otras ascensiones descritas en la apocalíptica). El Evangelio de Juan atribuye un papel importante a ἀναβαίνειν. Así como Jesús ha venido del cielo, y conoce las cosas celestiales, así regresará al cielo (6:62), o al Padre (20:17). Los ángeles que ascienden y descienden lo mantienen en contacto con el mundo celestial (1:51; cf. Ef. 4:8ss). En Romanos 10:6–7, que se basa en Deuteronomio 30:11ss, el punto parece ser que no se nos pide hacer lo imposible, ascender al cielo o descender a las profundidades para hacer bajar a Cristo o para hacerlo subir, porque mediante la palabra de la fe ya él está presente, pues él mismo ha bajado y ha resucitado. En Apocalipsis 4:1 el mandato de subir por la puerta abierta y ver el salón del trono celestial denota un arrebato profético. En Hechos 10:4 las oraciones de Cornelio han subido hasta Dios. La expresión antigua en Hechos 7:23 («le vino al corazón») sigue el modelo de una expresión hebrea (cf. Lc. 24:38, «¿Por qué ... suben a vuestro corazón estos pensamientos?»).

καταβαίνω

1. Este es el opuesto espacial, geográfico y cultural de ἀναβαίνω, que se usa con referencia a salir de Jerusalén (también en absoluto), y a la lluvia que cae del cielo.
 2. En sentido religioso suele figurar junto con ἀναβαίνω (cf. Jn. 3:13; 6:33ss). Jesús ha bajado para hacer la voluntad de su Padre (Jn. 6:38). Él es el pan del cielo (6:41–42). Este pan baja del cielo y da vida al mundo (6:33). Todo buen don baja de Dios (Stg. 1:17). El Espíritu desciende sobre Jesús en su bautismo (Jn. 1:32). En el bautismo uno baja al agua (Hch. 8:38). Los ángeles que descienden mantienen a Jesús en contacto con el cielo (Jn. 1:51). Cristo desciende a la tierra (no al Hades), según Efesios 4:9–10 (aunque κατάβασις es un término para designar el descenso al mundo inferior).
 3. Los acontecimientos escatológicos (cf. la parusía en 1 Ts. 4:16 y la nueva Jerusalén en Ap. 3:12; 21:2, 10) comienzan en el cielo y bajan.
- [p 96] 4. Entre los filósofos se dice que las almas descienden para entrar en los cuerpos, y Filón habla del Espíritu y el gozo que descienden del cielo.
5. Comercialmente, el término se usa para referirse a una baja en el valor del dinero.

μεταβαίνω. El significado habitual es «cambiar de lugar», pero el término denota también un cambio de tema o de estado. En el NT es principalmente topográfico, pero figurado en Juan, p. ej. para referirse al cambio de la muerte a la vida en Juan 5:24; 1 Juan 3:14 (que se realiza mediante la aceptación de la palabra divina), o la transición de Jesús hacia su gloria preexistente con el Padre en Juan 13:1.

[J. Schneider, I, 518–523]

Βαλαάμ [Balaam]

1. El AT muestra a Balaam como un instrumento de bendición en Números 22–24 y de seducción, y de la consiguiente inmoralidad y apostasía en Números 31:16.
2. El judaísmo posterior tendió a interpretar el primer relato a la luz del segundo, de modo que se presenta a Balaam como un malhechor (excepto en Josefo).

3. El NT acepta la valoración judía (2 P. 2:15; Jud. 11; Ap. 2:14). Balaam es el modelo de los gnósticos licenciosos que se llevan al pueblo a la apostasía (Ap. 2:14), haciéndolo por lucro (Jud. 11), y mostrando así su hostilidad contra Dios.

[K. G. Kuhn, I, 524–525]

βαλλάντιον [bolsa]

Esta palabra, deletreada a veces βαλλάντιον, significa «bolsillo» o «bolsa», especialmente para dinero. Figura seis veces en la LXX y se usa en el judaísmo posterior para designar un bolsillo de dinero. Los cuatro casos en que aparece en el NT están en Lucas (10:4; 12:33; 22:35–36). El punto en 10:4 (cf. Mt. 10:9; Mr. 6:8) es que no hay que llevarse dinero para el viaje, pero, en tanto que Mateo y Marcos piensan en atar monedas al cinturón, Lucas tiene en mente una bolsa especial. Por eso se exige la renuncia a la seguridad de una vida acomodada, como también en 12:33. La situación cambia, sin embargo, con la muerte de Jesús (Lc. 22:35–36).

[K. H. Rengstorf, I, 525–526]

→ πήρα

βάλλω [lanzar], ἐκβάλλω [expulsar, echar fuera], ἐπιβάλλω [poner sobre]

βάλλω. a. Transitivo «lanzar, echar», «tirarse abajo»; b. «colocar», «verter», «poner (en el corazón)»; c. intransitivo «echarse sobre», «hundirse en (el sueño)». Encontramos el sentido «tirar, lanzar» en el NT en Mateo 4:18, etc.; «dejar caer» fruto en Apocalipsis 6:13. En conexión con el juicio hallamos «echar» al fuego (Mt. 3:10) o al infierno (Mt. 5:29) y «expulsar» (Mt. 5:13). «Tirar, despojarse de», e. d. aquello que ocasiona el pecado, es el sentido en Mateo 18:9. En Mateo 8:6 hallamos la voz pasiva para decir «yacer» (el siervo enfermo). Otros sentidos en el NT son «meter», como vino en los odres (Mr. 2:22); el dedo en los oídos (Jn. 20:25); un pensamiento en el corazón (Jn. 13:2). Hay un uso intransitivo en Hechos 27:4.

ἐκβάλλω. a. «Echar fuera», «expulsar», «repeler»; b. «enviar (fuera)», «conducir (afuera)», «dejar de lado». En el NT se usa especialmente para la expulsión o reprensión de demonios (Mr. 1:34; 3:15, etc.). El judaísmo tenía una serie de fórmulas para efectuar exorcismos, aunque también podía bastar una palabra de mando. Jesús usa sencillamente la palabra (Mt. 8:16) y tiene pleno poder sobre los demonios [p 97] (Mr. 1:27; Lc. 11:20). Esto demuestra su soberanía pero es también una señal de la inauguración del reino (Mt. 12:28) y acompaña su predicación como tal. Jesús comisiona a sus mensajeros para que también expulsen demonios (Mt. 10:1, 8). La acusación de que expulsa demonios por medio de otros demonios él la considera una tergiversación blasfema (Mt. 12:24). Si él mismo echa fuera demonios en nombre de Dios, también se los puede expulsar en el nombre del propio Jesús (Mr. 9:38).

El NT usa también ἐκβάλλειν para referirse a expulsar a la esposa (Gá. 4:30), sacarse el ojo (Mr. 9:47), expulsar a alguien de la comunidad judía (Jn. 9:34) y de la iglesia (como lo hace Diótrefes, 3 Jn. 10), desechar el nombre de los discípulos (Lc. 6:22), y la indisposición de Jesús a «echar fuera» a aquellos que se acercan a él (Jn. 6:22). Otros significados son «enviar (fuera)» en Mateo 9:38, «dejar ir» en Hechos 16:37, «conducir fuera» en Marcos 1:12.

ἐπιβάλλω. a. Transitivo «echar encima», «colocar sobre»; b. «echarse sobre», «dedicarse a», «irrumper», «seguir», «pertenecer a»; c. en voz media «desear ardientemente». El término aparece en el NT con los significados «colocar sobre» en 1 Corintios 7:35, «apartar» en Marcos 14:36 (cf. Jn. 7:30, 44: no es posible prender a Jesús hasta que llegue su hora), «poner manos a la obra» en Lucas 9:62, «poner» un remiendo en Mateo 9:16, «echarse sobre» en Marcos 4:37, «echar a (llorar)» en Marcos 14:72, «haber acumulado a favor de» en Lucas 15:12.

[F. Hauck, I, 526–529]

βάπτω [mojar, remojar], βαπτίζω [bautizar], βαπτισμός [acto de bautismo], βάπτισμα [bautismo], βαπτιστής [Bautista, Bautizador]

- A. **El significado de βάπτω y βαπτίζω.** βάπτω, «remojar en o bajo», «teñir», «sumergir», «hundir», «ahogar», «bañar», «lavar». El NT usa βάπτω sólo en sentido literal, p. ej. «mojar» (Lc. 16:24), «teñir» (Ap. 19:13), y βαπτίζω sólo en sentido cultural, principalmente «bautizar».

B. **Las purificaciones religiosas en el helenismo.**

1. *Datos generales.* Se hallan baños sagrados en los cultos de Eleusis, en la religión egipcia, en el culto de Isis y en los misterios. Los bautismos de sangre son postcristianos.

2. βαπτίζειν en contextos sacros y semejantes. Este uso es poco común; se lo puede hallar en algunos papiros, en Plutarco y en los escritos herméticos, pero no en un sentido técnico.
 3. *El sentido de los ritos.* Un tema subyacente es el de lavar y purificar. Diversos líquidos, entre ellos el agua, se pueden usar para lavar la impureza ante Dios. Sin embargo, el agua da vida, y por eso otro tema es la vivificación por medio de un ahogamiento simbólico, p. ej. en el Nilo; el ahogarse conecta al que se ahoga con el dios y así confiere divinidad. Pero la idea de purificación es predominante, si bien ésta es cultural, no moral, y por eso se vuelve objeto de crítica, p. ej. por Platón, Filón y Josefo. Hay que destacar, sin embargo, que el propio término βαπτίζειν no tiene gran significación cultural.
- C. βαπτίζειν en el AT y el judaísmo. En la LXX βάπτειν (βαπτίζειν figura sólo en 2 R. 5:14) se usa para «mojar» en Jueces 2:14; Josué 3:15; Levítico 4:6; 11:32. Es posible que el baño de Naamán en el Jordán en 2 Reyes 5:14 tenga cierta significación sacramental. Posteriormente, βαπτίζειν se convierte en término técnico para las purificaciones (cf. Jt. 12:7). Luego llega a ser usado para el lavamiento de los prosélitos, aunque es difícil determinar cuándo se originó esta práctica; parece intrínsecamente poco probable que hubiera comenzado después del bautismo cristiano. Al igual que otras purificaciones, es una continuación de los ritos de purificación del AT, que son cúlticos pero no mágicos, y tienen la meta legal de la pureza ritual. El prosélito queda colocado en una nueva posición, y a partir de ese punto debe observar la ley. No hay aquí idea alguna de muerte y regeneración, y el término hebreo טבל que está detrás de βαπτίζειν no significa hundir, ahogar ni perecer.

[p 98] D. **El bautismo de Juan.** Este bautismo (Mr. 1:4ss; Jn. 1:25ss; Hch. 1:5; 11:16, etc.) es un poderoso despertar mesiánico del cual brota el cristianismo. Tal como lo presentan los Evangelios no parece ser producto del sincretismo del Cercano Oriente. Las analogías más próximas están en el judaísmo, especialmente en el bautismo de prosélitos. Como este, el bautismo de Juan plantea grandes exigencias al pueblo elegido. A diferencia de él, tiene un énfasis ético y escatológico más apremiante. Juan está preparando al pueblo para la venida inminente de Dios. Su bautismo es un rito de iniciación para la reunión de la comunidad mesiánica. Él mismo bautiza activamente, de modo que el uso pasivo de βαπτίζειν se hace ahora más común que la voz media que se halla en otros contextos. El punto principal es la purificación, conectada con el arrepentimiento, con una insinuación de purificación para el eón venidero. El contraste con el bautismo del Espíritu y fuego muestra que hay al menos alguna influencia de la idea de una inundación vivificante, pero la dimensión escatológica descarta una muerte y regeneración en sentido individualista.

E. El bautismo cristiano.

1. Jesús mismo se hace bautizar pero no bautiza él personalmente (cf. Jn. 3:22; Jn. 4:2). La impecabilidad de Jesús no excluye su bautismo (Mt. 3:14–15) puesto que su concepto de mesianidad incluye la identificación con los pecadores (cf. Jn. 1:29). Si Jesús no bautiza personalmente, sí endosa el bautismo de Juan (Mt. 11:30) pero con un énfasis en su propia muerte como un «ser bautizado» (Mr. 10:38–39) (cf. la figura del AT en Sal. 42:7; 69:1; Is. 43:2; Cnt. 8:7).
2. El bautismo cristiano es practicado desde el principio mismo (Hch. 2:38ss). Esto no es simplemente porque los discípulos de Juan ingresan en la iglesia. Se basa claramente en un mandato del Señor resucitado, no importa qué objeciones críticas se puedan presentar a Mateo 28:18, 20.
3. Sintácticamente βαπτίζειν está conectado con βάπτισμα en Hechos 19:4. El medio se expresa mediante el caso dativo (Mr. 1:8; agua; Mr. 1:8; el Espíritu Santo) o con ἐν, «en» (Mt. 3:11, etc.), y una vez con εἰς (Mr. 1:9). El punto de llegada se expresa normalmente con εἰς, «hacia» (e. d. «para») o «hacia dentro de», como en Mateo 3:11; Gálatas 3:27, etc. «Hacia dentro de» Cristo, o del nombre trino y uno, no tiene un sentido místico sino un sabor más legal (cf. el uso comercial de «en nombre de» para «a cuenta de», y la invocación y confesión del nombre de Cristo en el bautismo [Hch. 22:16; cf. 19:3]).
4. *La significación salvífica del bautismo en Cristo.* La meta del bautismo es la vida eterna, pero no principalmente por vía de una vivificación. A pesar de 1 Pedro 3:20–21; Juan 3:5–6; Tito 3:5, la idea del baño purificador es más fundamental (1 Co. 6:11; Ef. 5:26; Heb. 10:22). La piedad bíblica descarta las evaluaciones mágicas de los objetos y acciones religiosas. Por eso el bautismo no tiene una eficacia puramente externa y en sí mismo es poco importante (1 Co. 1:17; Heb. 9:9–10; 1 P. 3:21). Como acción de Dios o de Cristo, su fuerza la deriva de la obra reconciliadora de Dios o de la muerte expiatoria de Cristo (1 Co. 6:11; Ef. 5:25–26; Tit. 3:4–5). Objetivamente nos coloca en Cristo y nos arranca de la esfera de la muerte (Adán). La justicia imputada nos impulsa hacia la renovación ética, ya que la justificación forense (en Pablo) conduce hacia la comunión espiritual con Cristo; sólo se exige una distinción de pensamiento, pero no un verdadero salto o transición. El bautismo es participación en la muerte y resurrección de Cristo, que efectúa una transición hacia la nueva creación, si bien el traducir esto hacia la realidad del eón presente sigue siendo una tarea por realizar. Pablo bien puede haber asumido en este punto la terminología de los misterios de entonces, pero el contenido, e. d. la relación histórica, la nueva creación escatológica y la justificación no mística, es diferente. Con la muerte de Cristo, el bautismo tiene un carácter de acto que se realiza de una vez por todas. Lo que tenemos es más una metafísica de Cristo que un misticismo de Cristo, y si hay conexiones espirituales, no hay una transformación mágica de la naturaleza humana. 1 Corintios 10:1ss combate una visión materialista (a diferencia de una visión objetiva), y si bien 1 Corintios 15:29 parece sugerir un bautismo

por los muertos, es probable que este sea un argumento táctico, o incluso una alusión a alguna práctica no cristiana en los misterios. La íntima conexión con la muerte y resurrección de Cristo se halla principalmente en Pablo, pero la conexión con el don del Espíritu es común al pensamiento cristiano. El Espíritu puede ser dado antes del bautismo (Hch. 10:44–45), pero más frecuentemente [p 99] en el momento del bautismo o después de él. El vínculo con el perdón y el elemento ético permanecen, como en la relación que establece Juan entre el bautismo y la regeneración (Jn. 3:5; cf. Tit. 3:5), puesto que esto sigue enfatizando la fe y retiene la conexión con la historia de la salvación. El bautismo de párvulos, que no se puede apoyar con ejemplos del NT, tiene sentido dentro de esta interpretación objetiva pero representa un alejamiento del cristianismo apostólico cuando se lo vincula con las posteriores perspectivas hiperfísicas en vez de escatológicas y cristológicas.

F. El bautismo como misterio sincretista. Después de los tiempos del NT el contexto escatológico dejó de constituir una levadura y empezó a ser tratado como un añadido. En consecuencia, el bautismo tendió a convertirse en un misterio sincretista con un acento primario sobre la materia (Ignacio, Bernabé, Tertuliano), el rito (Didajé, Hermas), el ministerio institucional (Ignacio, Tertuliano), el tiempo (ya fuera un aplazamiento o bien en la más temprana infancia), y la cuestión del segundo arrepentimiento por pecados postbautismales graves.

βαπτισμός, βάπτισμα. «Inmersión» o «bautismo»; βαπτισμός denota sólo el acto, βάπτισμα (que no se halla fuera del NT) la institución. βαπτισμοί en Marcos 7:34 son las purificaciones levíticas, y en Hebreos 6:2 todo tipo de purificaciones. βάπτισμα es el término específico para el bautismo de Juan (Mt. 3:7; Mr. 11:30; Lc. 7:29; Hch. 1:22; 10:37), el cual es un bautismo de arrepentimiento para la remisión de los pecados (Mr. 1:4); es también un término para el bautismo cristiano, el cual está conectado con la muerte de Cristo en Romanos 6:4 y con la expiación en 1 Pedro 3:21, y es base de unidad en Efesios 4:5. La muerte de Cristo es en sí su βάπτισμα en Marcos 10:38–39; Lucas 12:50. Como término especial, acuñado quizás en el NT, βάπτισμα nos muestra que el bautismo cristiano es considerado como algo nuevo y singular.

βαπτιστής

El sobrenombre de Juan en Mateo 3:1; Marcos 6:25; Lucas 7:20, etc., aparentemente acuñado para él, y que por lo tanto mostraba que su aparición como precursor mesiánico era singular, ya que era indispensable un bautizador para un bautismo al cual la palabra da su contenido. (Josefo usa el término para Juan; los misterios hablan de bautismos realizados por dioses y sacerdotes, pero los discípulos rabínicos en los bautismos de prosélitos son solamente testigos.)

[A. Oepke, I, 529–546]

βάρβαρος [bárbaro]

A. El uso griego.

1. El sentido básico es «balbuceo, tartamudeo».
2. Esto da el sentido de «de habla extraña», e. d. diferente del griego.
3. El siguiente paso de desarrollo es «de una raza extraña», e. d. no griega. Las conquistas de Alejandro, sin embargo, ayudaron a quitar la distinción étnica con la extensiva helenización, y por eso a darle al término un matiz más cultural.
4. Es así como nos encontramos con un sentido adicional: «salvaje», «rudo», «feroz», «incivilizado».
5. El término asume un sentido positivo cuando se usa con respecto a ciertos bárbaros (gobernantes y filósofos) que son tenidos en alta estima (cf. su uso en los Apologistas).

B. βάρβαρος en la LXX, el helenismo judío y los rabinos. En la LXX βάρβαρος aparece sólo en Salmo 114:1 (sentido 1.) y Ezequiel 21:31 (sentido 4.). El sentido 4. es el más común en los Deuterocanónicos. Filón sigue el uso griego, como lo hace Josefo (el cual no considera a los judíos como βάρβαροι). Como préstamo es usado por los rabinos para referirse a los judíos tal como los ven las otras naciones, para los pueblos no judíos y para los incultos.

[p 100] **C. βάρβαρος en el NT.** El término aparece sólo cuatro veces. En 1 Corintios 14:11 Pablo lo usa en el sentido 1. En Hechos 28:2, 4 la referencia es a individuos no griegos que hablan su propio idioma (en Malta). En Romanos 1:14–15 Pablo está describiendo la universalidad de su compromiso apostólico (cf. 1:5); debe predicar a bárbaros así como a helenos. Incluye a los romanos entre los helenos pero describe con esa fórmula a todo el mundo no judío. En 1:16 encontramos una división diferente, «judíos y helenos», de modo que finalmente tenemos una agrupación de tres líneas: judíos, helenos y bárbaros. De esto hay insinuaciones en Colosenses 3:11 con su referencia a judíos y helenos, o a la circuncisión y la incircuncisión desde el punto de vista bíblico, y a

bárbaros y escitas. Pablo, pues, no incluye a los judíos entre los βάρβαροι sino que, por vía del evangelio, va conduciendo a todos los grupos hacia una nueva totalidad en Cristo.

[H. Windisch, I, 546–553]

βάρος [peso, carga], βαρῦς [pesado, cargoso], βαρέω [cargar, agobiar]

βάρος. Originalmente «peso», luego en sentido figurado «sufrimiento», «poder».

A. En el mundo griego y helenístico.

1. A partir del peso físico, el sentido se extiende primero a «tono» o «acento» en el habla.
2. El siguiente desarrollo es hacia «énfasis», con un matiz de fuerza o violencia.
3. Un uso bastante diferente es para «cabalidad», «plenitud», «madurez».
4. El siguiente significado es «sufrimiento opresivo», p. ej. enfermedad, depresión y tributos gravosos.
5. Finalmente tenemos un uso común para «peso» en el sentido de «dignidad o poder», p. ej. la apariencia o influencia personal, el poder de un estado, o el poder de las armas.

B. El uso en el NT.

1. La fe conlleva un cambio de actitud para con la aflicción y el poder, que se expresa en un cambio en el uso de βάρος. Los cristianos siguen estando bajo la carga del sufrimiento del mundo, como en Mateo 20:12; 2 Corintios 4:17; Romanos 8:18, pero esto no se puede comparar con el peso de la gloria (Ro. 8:18). No hay aquí idea alguna de mérito como en los paralelos mandeos. La nueva gloria en la aflicción se basa sólidamente en la gracia de Cristo (2 Co. 4:17), en contraste con la perspectiva helenística de la vida como un infortunio, o el intento místico de alcanzar una liberación ascética o extática.
2. El sufrimiento ofrece la oportunidad de mostrar el amor llevando las cargas de los demás (Gá. 6:2). Si la referencia primaria en Gálatas es a las caídas morales, las implicaciones son más amplias («cumplir la ley de Cristo»). A diferencia del altruismo estoico, este llevar las cargas halla su foco en la comunidad.
3. Un uso distintivo del NT es para la carga de la ley, de la cual los cristianos quedan libres (Hch. 15:28; Ap. 2:24) cuando aceptan el yugo suave de Cristo (Mt. 11:29–30).
4. Cuando βάρος denota la influencia o poder terrenal en el NT, es algo a lo que hay que oponerse. Es esto, más que «carga financiera», lo que Pablo tiene en mente en 1 Tesalonicenses 2:6–7; él no apoya su autoridad mediante el poder o la apariencia externa.

βαρῦς. Este término es paralelo a βάρος, y se usa para decir «pesado», «grave (en tono)», luego «forzoso», luego «maduro», y finalmente «opresivo» y «significativo». El sentido «opresivo» es el más importante en el NT, especialmente en relación con la ley. a. En Mateo 23:4 Jesús acusa a los fariseos de poner «pesadas cargas» sobre la gente. b. En 1 Juan 5:3 se nos dice, en contraste con eso, que los mandamientos de Cristo no son exigentes ni gravosos, no tanto en el sentido que no nos pidan demasiado, [p 101] sino más bien en el sentido que al guardarlos podemos aprovechar el triunfo perfecto de Cristo. El sentido de «significativo» se da en Mateo 23:23 con referencia a los mandamientos más importantes. «Violento» es el sentido en Hechos 20:29.

βαρέω

1. El sentido es puramente físico en Mateo 26:43; Marcos 14:40. Por otro lado, Lucas 21:34 se refiere a la presión que los deseos y las preocupaciones ejercen sobre el corazón.
2. a. El sentido figurado de «aflicción» se da en 2 Corintios. En 2 Corintios 1:8 las tribulaciones en Asia son insoportablemente severas, de modo que hay que poner la confianza en Dios (v. 9), quien da la fortaleza necesaria para aguantar. En 2 Corintios 5:4 se muestra que el sufrimiento está bajo el dominio de Dios, como expresión de nuestra existencia terrena como existencia de esperanza. El suspirar por la mortalidad es un síntoma de la vida en el Espíritu. Es poco probable que el suspirar sea ante la expectativa de ser desvestidos. La carga es la de la muerte misma, y el Espíritu es la única garantía de la perfección.

b. A pesar de las semejanzas con la Sabiduría, Filón y Epicteto, que enfatizan la fisura entre el cuerpo y el alma y el consiguiente agobio del alma (que según Epicteto hay que rechazar), Pablo acepta la plena severidad de la carga pero, en fe y esperanza, se concentra en la nueva vida que provisionalmente está vinculada con el actual cuerpo mortal.

3. En 1 Timoteo 5:16 la referencia es a las cargas financieras.

[G. Schrenk, I, 553–561]

βάσανος [tormento], βασανίζω [atormentar], βασανισμός [tormento], βασανιστής [verdugo]

1. El βάσανος era usado originalmente por los inspectores de monedas; después la palabra se convirtió en un término comercial para verificar cálculos; posteriormente se llegó a usar figurativamente para examinar, y finalmente llegó a significar poner a prueba mediante la tortura.

2. El grupo es poco común en la LXX, y se usa principalmente a. para «aflicciones que ponen a prueba» y b. para «sufrimientos judiciales». βασανίζειν significa ocasionalmente «examinar», pero principalmente «atormentar».

3. En el NT βάσανοι significa «dolores» en Mateo 4:24 y «tormentos» (del infierno) en Lucas 16:23. βασανίζειν significa «acosar, atormentar» en Mateo 8:6 (el siervo) y Mateo 8:29 (los demonios). La barca es «azotada» por las olas en Mateo 14:24. La referencia en Apocalipsis 12:2 es a «dolores de parto». El «tormento» de Lot al ver la maldad es el punto en 2 Pedro 2:8. βασανισμός figura sólo en el Apocalipsis, y es activamente el «tormento» que sobreviene a la humanidad en 9:5, y pasivamente el «sufrimiento» de Babilonia en 18:7ss. βασανιστής se usa en Mateo 18:34, no para «examinador», sino para «verdugo».

[J. Schneider, I, 561–563]

[p 102] βασιλεύς [rey], βασιλεία [reino], βασίλισσα [reina], βασιλεύω [reinar], συμβασιλεύω [reinar con alguien], βασίλειος [real], βασιλικός [real]

A. βασιλεύς **en el mundo griego.** βασιλεύς denota al rey legítimo (cargo habitualmente hereditario, posteriormente diferenciado del τύραννος, el «usurpador»). El poder del rey se deriva de Zeus, e idealmente es inspirado por las Musas. Para Platón, el conocimiento de las ideas es un arte regio. Platón retrata también al rey benévolo que conoce como ley solamente su propia voluntad. Este rey ideal se funde con el rey-dios del Cercano Oriente, para producir el concepto helenístico de realeza divina.

[H. Kleinknecht, I, 564–565]

B. מֶלֶךְ y מְלִיכָה en el AT.

1. La palabra מֶלֶךְ designa primeramente al rey de Israel. Saúl surgió como caudillo carismático. David, su sucesor, reinó primero sobre Judá, y luego sobre el reino unido. Estableció una dinastía bajo una alianza con Yavé (2 S. 7; 23:1ss). La dinastía davídica duró unos 400 años en Judá, pero en Israel, después de la división, sólo reinaron dinastías de corta duración designadas por Yavé. La monarquía no era algo básico en la religión de Israel, sino que se hallaba en una relación secundaria con ella y por lo tanto quedaba sujeta a la crítica por parte del yahvismo. Los títulos convencionales y los estilos de tratamiento de las cortes del Cercano Oriente fueron adoptados en Israel, pero se incorporaron a las ideas yahvistas, como en los Salmos Regios (cf. 2; 20–21; 45; 72; 110; 132).

2. La palabra puede designar también al Rey Redentor. El lenguaje cortesano establece un puente hacia la fe en el Mesías. Ciertas ideas asociadas con el rey constituyen el terreno para la expectación mesiánica. La persona de David y la alianza davídica (la promesa de una casa para David) son el punto de partida. Otros motivos (p. ej. de Gn. 49:8ss) añaden su cuota para producir la esperanza de un nuevo eón de justicia y de paz (Is. 9; 11; Miq. 5:1ss; Jer. 23:5–6; Ez. 17:22ss; 34:23–24); esto se proyecta sobre Ciro en Isaías 45:1ss y sobre Zorobabel en Zacarías 6:9ss. Completan el cuadro ideas de la preexistencia y de la fertilidad paradisíaca (que pueden tener raíces míticas).

3. Otro concepto es el de Jehová como rey, idea que es más prominente que la de rey mesiánico y más difícil de relacionarlo con ella. Dios como rey extiende su protección y exige obediencia (cf. Nm. 33:21; Dt. 33:5; 1 R. 22:19). Su reinado es eterno (Éx. 15:18; 1 S. 12:12; Sal. 145:11ss.). Aunque ahora no es plenamente visible, tiene una dimensión escatológica (Is. 24:23; Sof. 3:15; Zac. 14:16–17). Sin embargo, se trata de una realeza actual. Esto se expresa tal vez en los llamados Salmos de la Coronación (47; 93; 96; 99). Las creencias mesiánicas ven al rey mesiánico venidero como uno que gobierna en el reino de Yavé (ver 1 Cr. 17:14; 29:5; 29:23; 2 Cr. 9:8). Antes del exilio Yavé es principalmente el rey de Israel, que trae la paz a su pueblo elegido. Posteriormente

se le llama Rey del Mundo, entronizado en Jerusalén y enaltecido por todas las naciones. Pero Yavé puede igualmente ser llamado Pastor (Miq. 5:3) o Creador y Redentor (Is. 43:14–15), de modo que su realeza no tiene un contenido muy específico.

4. El sustantivo מְלִכּוּת es uno de los pocos términos hebreos antiguos que son abstractos, y significa «reino», «reinado» o «realeza». Por lo general significa un reino político (2 S. 3:31). El reino de David, sin embargo, se funde con el de Yavé (1 Cr. 29:23; 2 Cr. 9:8). En la apocalíptica, con su distinción más neta entre los eones, el reino de Dios es entonces más precisamente delineado como el reino final y eterno de los santos (Dn. 7:16ss; más fuertemente nacionalista en la apocalíptica posterior, Enoc Eetíope 84:2; Asunción de Moisés 10:1ss).

[G. von Rad, I, 565–571]

C. El reino de los cielos en la literatura rabínica.

1. Este término, equivalente a «reino de Dios», debe su origen a la tendencia del judaísmo tardío a evitar enunciados directos acerca de Dios o a usar el nombre divino. El cielo no es aquí el territorio regido por Dios. La expresión denota sencillamente el hecho que Dios es rey, e. d. la realeza divina, así como [p 103] en el uso secular «reino» implica «reinado» o «gobierno» (aunque «reino de los cielos» no es meramente una aplicación religiosa de este uso, sino que es una construcción abstracta de «Dios es rey»).
2. El término es comparativamente raro pero figura en dos expresiones importantes: «aceptar el yugo del reino», e. d. confesar mediante una decisión libre que el Dios único es rey, y la «manifestación del reino», que apunta hacia el futuro cuando ya habrá pasado la decisión en favor o en contra del reino.
3. Israel en calidad de pueblo desempeña aquí un papel de poca monta. La decisión es individual, aunque la teología rabínica hace hincapié también en los privilegios de Israel, describe a Dios como rey de Israel, y encuentra en Abraham el primero en confesar a Dios como rey. Los dos conceptos de individualidad y nacionalidad se derivan del AT, y los rabinos no ven necesidad alguna de armonizarlos. En el caso del reino, el énfasis principal es individual.
4. El concepto rabínico de reino de los cielos tiende a ser más puramente escatológico en contraste con la idea de un futuro reino mesiánico que es una esperanza para el fin de esta edad. El reino mesiánico es el reino del pueblo de Israel como meta del designio salvífico de Dios. El reino de los cielos es el verdadero ἔσχατον cuando Dios sea todo en todos y cuando el nexo con Israel no tenga ya un significado especial. Las dos ideas existen una junto a la otra, pero no están relacionadas interiormente.

[K. G. Kuhn, I, 571–574]

D. βασιλεία (τοῦ θεοῦ) en el judaísmo helenístico. Allí donde hay un original hebreo la LXX lo sigue muy de cerca. En otros lugares el reino es vinculado con la sabiduría (Sab. 10:10 etc.) o transformado en un concepto ético (4 Mac. 2:23). En Filón βασιλεία significa realeza o señorío, pero la βασιλεία constituye un capítulo en su enseñanza moral (el verdadero rey es la persona sabia) y no es para él una entidad escatológica. Josefo nunca se refiere al reino de Dios, y menciona βασιλεία en conexión con Dios sólo en *Antigüedades* 6.60. En general él prefiere el grupo de ἡγεμών al de βασιλεύς, p. ej. la hegemonía del emperador romano.

E. El grupo de palabras βασιλεύς en el NT.

βασιλεύς

1. a. Un primer uso en el NT es para reyes terrenales, en contraste o en subordinación a Dios, p. ej. el faraón en Hechos 7:10, 18; Hebreos 11:23; Herodes el Grande en Mateo 2:1, etc.; Herodes Antipas en Mateo 14:9; Herodes Agripa I en Hechos 12:1; Herodes Agripa II en Hechos 25:13; Aretas en 2 Corintios 11:32. Todos los gobernantes terrenales son reyes (1 Ti. 2:2; 1 P. 2:13; Mt. 17:25; Hch. 4:26; Ap. 1:5, etc.). Los reyes no son divinos: Dios es el rey de las naciones (Ap. 15:3) y el Mesías es el Rey de reyes (Ap. 19:16). Los hijos del reino son colocados por encima de los reyes terrenales, si bien van a ser obligados a comparecer ante ellos (Mt. 10:18). Los reyes llevan vestimentas finas (Mt. 11:8) pero no saben lo que hacen los hijos del reino (Lc. 10:24). Guerreran, pero deben oír el evangelio (Lc. 14:31; Hch. 9:15). Los reyes del oriente causarán devastación en el fin de los tiempos, pero entonces serán destruidos (Ap. 16:12, etc.). Los reyes de la tierra llevarán su gloria a la ciudad santa (Ap. 21:24).
- b. Abadón, un ser intermediario, es nada más y nada menos que un rey terrenal (Ap. 9:11).
- c. David y Melquisedec son reyes por designación divina, el primero un antepasado de Cristo (Mt. 1:6) y el segundo un tipo de Cristo (Heb. 7:1–2).

2. a. Cristo es rey en el NT. Primeramente es «rey de los judíos» (Mt. 3:2; Mr. 15:2, etc.), acusado como tal (Lc. 23:2–3), pero también tratado como pretendiente al trono (Jn. 19:12). El pueblo lo quiere como rey en sentido político; por eso él se resiste a la presión que recibe del pueblo (Jn. 6:15). Pero en un sentido verdadero él es efectivamente el «rey de Israel» prometido (Mt. 27:42; Mr. 15:32). Es en cuanto tal que hace su entrada en Jerusalén (Zac. 9:9; Mt. 21:5), y en cuanto tal presidirá el juicio final (Mt. 25:34). Fuera de los Evangelios el NT rara vez se refiere a Cristo como rey de los judíos o de Israel (aunque cf. Hch. 17:7). Juan ofrece una definición cristológica del reino en 18:37, y el [p 104] Apocalipsis le da al título real una dimensión cosmológica. 1 Timoteo 6:16 le da a Cristo el mismo título que el Apocalipsis: «Rey de reyes y Señor de señores». 1 Corintios 15:24 da a entender la realeza de Cristo cuando se refiere a la sujeción de todo otro reino, autoridad y potestad hasta que al final el reino sea entregado al Padre.
- b. Como se señaló, Dios Padre recibe el reino en 1 Corintios 15:24. Que Dios sea rey se afirma claramente en 1 Timoteo 1:17: «Rey de los siglos». Mateo, también, describe a Dios como «el gran Rey» (5:35), y muchas de las parábolas, especialmente en Mateo, son parábolas del reino en el cual Dios ejerce diversas funciones reales (Mt. 14:9; 18:23; 22:2, 7, 11, 13).
- c. En algunas lecturas de Apocalipsis 1:6; 5:10 los cristianos son llamados βασιλείς y ciertamente en otros pasajes se dice que reinan, o que reinan con Cristo.

βασιλεία. Este término se refiere al ser o la naturaleza o el estado de un rey, e. d. su dignidad, y secundariamente la expresión de esta en el territorio que él rige. El sentido de dignidad es primordial en la LXX, Filón y el NT.

1. La βασιλεία terrenal.

- a. A los reyes terrenales corresponden reinos terrenales. A veces la referencia es claramente a la dignidad regia, como en Lucas 19:12, 15; Apocalipsis 17:12; a veces es al territorio, como en Mateo 4:8; 12:25; 24:7; Marcos 6:23. Las βασιλείαι terrenales están sujetas a Dios o inclusive opuestas a él (Ap. 11:15). El diablo va reclamando un reino al seducir a las βασιλείαι.
- b. Surge de ahí un reino del diablo, ya sea como reinado o como ámbito (Mt. 12:26).
- c. Hay también una βασιλεία del pueblo escogido de Dios. Su representante es David (Mr. 11:10). Esta βασιλεία pertenece legítimamente a Israel (cf. Hch. 1:6).

2. *La βασιλεία de Cristo.* También Cristo tiene un reino. Los ángeles reunirán a los inicuos para sacarlos de allí (Mt. 13:41). Algunos verán al Hijo del Hombre venir en su reino (Mt. 16:28). Este reino no tendrá fin (Lc. 1:33). En él comerán y beberán los discípulos (Lc. 22:30). El ladrón pide que Jesús se acuerde de él cuando entre en su reino (Lc. 23:42). No es de este mundo (Jn. 18:36). Está vinculado con la aparición de Cristo (2 Ti. 4:1), y hemos de ser salvados para él (2 Ti. 4:16). A los cristianos se les da entrada en este reino eterno (2 P. 1:11). La βασιλεία de Cristo es también la de Dios. Los pecadores no tienen parte alguna en el reino de Cristo y de Dios (Ef. 5:5). El reino del mundo llegará a ser el reino de nuestro Señor y de su Cristo (Ap. 11:15). Sin embargo, también se puede hacer una distinción entre los dos. Dios ha entregado el reino a Cristo (Lc. 22:29). Dios nos ha puesto en el reino de su Hijo (Col. 1:13). Habiendo recibido del Padre el reino, al final Cristo se lo entregará de nuevo al Padre (1 Co. 15:24).

3. La βασιλεία de Dios.

- a. En el uso, debemos observar (1) la forma alterna «reino de los cielos» que se halla sólo en Mateo aparte del caso, textualmente incierto, de Juan 3:5. Mateo usa también «reino de Dios», pero esas dos expresiones parecen ser intercambiables. El matiz «de los cielos» sugiere que el significado esencial es «reinado», y que esta realeza no surge por el esfuerzo humano. «Reino del Padre» (Mt. 13:43; 26:29 [cf. 6:10]; 25:34; Lc. 12:32) tiene esencialmente el mismo significado. βασιλεία también figura a veces (2) en forma absoluta (Mt. 4:23; 9:35; 13:19; 24:14; Heb. 11:33; 12:28; Stg. 2:5; quizás Hch. 20:25), pero en todos estos versículos es claro que la referencia es al reino de Dios. Son pocos los atributos (fuera de «de Dios» o «de los cielos») que se ofrecen (3) para identificar o describir el reino. Es incommovible en Hebreos 12:28, celestial en 2 Timoteo 4:18, y eterno en 2 Pedro 1:11. Pertenece a los pobres en espíritu en Mateo 5:3 y a los perseguidos en Mateo 5:10. Muchos sinónimos (4) ayudan a destacar su riqueza. Se lo conecta con la rectitud en Mateo 6:33, con la paz y el gozo en el Espíritu Santo en Romanos 14:17, con la παλιγγενεσία en Mateo 19:28, con la tribulación y la paciencia en Apocalipsis 1:9, con el poder en Marcos 9:1; 1 Corintios 4:20, con la gloria en 1 Tesalonicenses 2:12; [p 105] Marcos 10:37, con la promesa en Santiago 2:5 (lección alterna), con la vida en Mateo 18:9 (par. Mr. 9:47), y con el conocimiento en Lucas 11:52 (par. Mt. 22:13). Todos estos sinónimos muestran que el reino es soteriológico.
- b. El reino está implícito en todo el mensaje de Cristo y los apóstoles. El evangelio es el del reino (Mr. 1:14; cf. Mt. 4:23; Lc. 4:43; Hch. 8:12). Palabras como κερύσσων (Mt. 4:23), διαμαρτυρούμενος (Hch. 28:23), πείθω (Hch. 19:8), ἐλάλει (Lc. 9:11) y λέγειν (Hch. 1:3) se refieren todas al reino. El misterio es el del reino (Mt. 13:11), y también lo es el λόγος (Mt. 13:19). El reino también trae consigo curaciones (Lc. 9:2) y exorcismos (Mt. 12:28); la obra del reino acompaña a su palabra.

- c. El concepto del reino estaba ya presente cuando Juan y Jesús proclamaron que estaba cerca. Este concepto se puede hallar en el AT y en la apocalíptica, en la LXX, y en Filón y Josefo.
- d. El hecho que el reino es primordialmente el gobierno regio de Dios se manifiesta en la afirmación dominante que está cerca, o viene, o vendrá (Mt. 3:2; Mr. 1:15; Lc. 10:9–10; 21:31; 17:20; Mt. 12:28; Lc. 11:20; 19:11; Mt. 6:10; 11:2). En sentido negativo el reino es diferente, milagroso, no es producto del esfuerzo humano. No podemos con arrogancia hacerlo llegar, sino que tenemos que esperar pacientemente que venga (1 Ts. 5:8, 19), como aquellos que siembran la semilla (cf. Mr. 4:26ss); cf. también las parábolas de la semilla de mostaza (Mt. 13:31–32), de la levadura (Mt. 13:33), y menos obviamente la del trigo y la cizaña (Mt. 13:24ss), el tesoro y la perla (Mt. 13:44–45), la red barredera (Mt. 13:47ss), el siervo malvado (Mt. 18:23ss), los jornaleros (Mt. 20:1ss), el banquete de bodas (Mt. 22:2ss), y las vírgenes (Mt. 25:1ss). En todos los casos se muestra que el reino es diferente, tal como se hace presente ahora mismo de manera abrumadora en los signos que se dan en el ministerio de Jesús. En este sentido el reino es la catástrofe cósmica de la apocalíptica (Mr. 13; 14:25), si bien Jesús rehúsa describir las cosas del fin, rechaza por inaplicable la burla de los saduceos (Mr. 12:25–26), y no quiere dar las señales que la gente pide (Lc. 17:20–21: el reino no viene con señales espectaculares, sino que está «entre» y «en medio de» nosotros). Con el reino, Jesús no promete la gloria política para Israel sino la salvación para el mundo. Queda aún cierto privilegio para Israel (Mt. 19:29), pero los judíos no tienen un derecho particular (cf. Ro. 2). El reino no se alcanza mediante los logros éticos individualistas, sino mediante la participación como miembro en la comunidad, la cual está amparada por la promesa. Por otro lado, el acceso al reino no viene –como sería en la mentalidad griega– con la ejercitación espiritual, los éxtasis ni la ascesis. Las descripciones antropomórficas le hacen menos violencia a la majestad supraterrrenal de Dios, que la presentación del reino como una autoevolución humana. El punto negativo que el reino es totalmente diferente del mundo es la cosa más positiva que se puede decir acerca de él. La realización del reinado de Dios es futura, pero este futuro determina nuestro presente. Al colocarnos frente a Dios y su reinado, exige la conversión. Una respuesta de fe nos pone en contacto con este reino, el cual viene aparte de nosotros, y por eso el evangelio es para nosotros una alegre noticia.
- e. Muchos términos describen nuestro trato con el reino. Dios lo da como un regalo (Lc. 12:32). A unos se les quita y a otros se les da (Mt. 21:43). Cristo le da sus llaves a Pedro (Mt. 16:19). Lo destina para nosotros como el Padre lo destinó para él (Lc. 22:29). Dios nos llama a él (1 Ts. 2:12), nos ha colocado en él (Col. 1:13), nos hace dignos de él (2 Ts. 1:5), nos salva para él (2 Ti. 4:18), y lo ha prometido (Stg. 2:5). No obstaculiza su entrada como hacen los fariseos (Mt. 23:13). Nosotros, por nuestra parte, lo recibimos como niños (Mr. 10:15; cf. Heb. 12:28), lo heredamos (Mt. 25:34; cf. 1 Co. 6:9–10; Gá. 5:21; Ef. 5:5; Stg. 2:5), lo vemos (Mr. 9:1; Jn. 3:3), entramos en él (Mt. 5:20; 7:21; etc.), o vamos hacia él (Mt. 21:31). Hemos de ser hijos del reino (Mt. 8:12). Podemos hallarnos «no lejos de él» (Mr. 12:34), o estar «instruidos en él» (Mt. 13:52). Cuando nos decidimos por Dios, somos aptos para el reino (Lc. 9:62). Exige esfuerzo; debemos ser colaboradores para él (¡no de él! Col. 4:11), combatir por él (Heb. 11:33), buscarlo con empeño (Mt. 6:33). Está destinado para los pobres (Mt. 5:3), los perseguidos (Mt. 5:10), y los niños (Mt. 19:14). Por eso la invitación de Dios exige la *μετάνοια* (conversión). Diversas parábolas destacan la radicalidad de la decisión (cf. Mt. 22:1ss; 13:44ss). Debemos arrancarnos el ojo o la mano (Mt. 5:29–30) o incluso hacernos eunucos (Mt. 19:12) por causa del reino. Esta última afirmación [p 106] no exige la autocastración ni siquiera el celibato voluntario, sino que se propone ilustrar la naturaleza drástica de la decisión que hay que tomar. Muchos serán arrancados (Mt. 22:14). El entusiasmo pasajero no basta (Lc. 9:62). Hay que calcular el costo (Lc. 14:28ss). No bastará con oír sin hacer (Mt. 7:21, 24ss). Se requiere una disposición suprema al sacrificio (Mt. 10:37).
- f. Sólo Jesús satisface a cabalidad las exigencias del reino. Por eso el reino de Dios está especialmente vinculado con Cristo. Es en Cristo que viene el reino de David (Mt. 21:9 par. Mr. 11:10). «Por causa del reino» en Lucas 18:29 significa «por causa mía y del evangelio» en Marcos 10:29 y «por mi nombre» en Mateo 19:29. El reino de Dios en Marcos 9:1 es lo mismo que el Hijo del Hombre y su reino en Mateo 16:28. Para Jesús, el reino de Dios que invade ha venido en su persona. Esta ecuación explica porqué la misión del Mesías es de una vez por todas. El término de Orígenes *αὐτοβασιλεία* resume apropiadamente la ecuación, lo cual también explica porqué los escritos posteriores del NT no se refieren tanto al reino, ya que la expresión «el Señor Jesucristo» es en sí misma un sustituto adecuado.
4. En vista de la *αὐτοβασιλεία* el NT se refiere sólo una vez a los creyentes como el reino (Ap. 1:6), y aquí es clara la implicación que lo son sólo en sentido derivado, e. d. por su vínculo con Cristo.

βασιλίσσα. En Mateo 12:42; Lucas 11:31 leemos acerca de la «reina» del sur que confrontará a los judíos impenitentes porque ella vino a escuchar la sabiduría de Salomón. En Hechos 8:27 se habla de la reina etíope Candace. En Apocalipsis 18:7 la ramera Babilonia está sentada como una reina y es juzgada.

βασιλεύω. Esta palabra, que significa «ser rey» o «reinar», se usa con referencia a Jesucristo en Lucas 1:33, a Dios en 1 Corintios 15:25, y a Dios y su Cristo en Apocalipsis 11:5. Los llamados reinarán junto con Dios (Ap. 5:10) o con Cristo (20:4, 6) por toda la eternidad (22:5). Este reinar con Cristo se halla detrás de la afirmación irónica de Pablo en 1 Corintios 4:8 (cf. v. 8b). Nosotros reinamos con Cristo porque reinamos por medio de él (Ro. 5:17). Por su don, la gracia reina (Ro. 5:21) cuando son destruidos esos usurpadores que son el pecado y la muerte. Hay referencias a reinados humanos en Mateo 2:22; 1 Timoteo 6:15 (cf. Lc. 19:14, 27).

συμβασιλεύω. Los cristianos reinan con Cristo (cf. 1 Co. 4:8). Este reinado implica el servicio, la obediencia y la paciencia (2 Ti. 2:12).

βασιλείος. Esta palabra, que significa «real, regio», figura en Lucas 7:25 («palacios»). El «sacerdocio real» de 1 Pedro 2:9 (Éx. 19:6 LXX) puede referirse a su dignidad regia, o a que es el sacerdocio de Dios el Rey, o a que es real en la misma forma que el servicio real, pero en cualquier caso es real, no por una cualidad inherente, sino por el llamado de Dios, y por Cristo, mediante quien viene el llamado.

βασιλικός. Esta palabra menos común, que también significa «real», es bastante común en el NT. En Santiago 2:8 («ley real») la referencia es a la ley en cuanto que es dada por el rey, y por eso tiene dignidad regia, más que a una ley preeminente. El sentido probable en Juan 4:46, 49 es «funcionario real».

- F. βασιλεία (τοῦ θεοῦ) en la iglesia antigua.** Las citas y las referencias originales muestran que el uso es muy parecido al del NT. El reino es eterno. Se lo equipara con la promesa de Cristo. Lo recibimos como un don. Vamos a su encuentro, lo vemos, lo heredamos; en él moramos y somos glorificados. Llegará finalmente con el retorno de Cristo. Sin embargo, en contraste con el NT, se pone más énfasis en la necesidad del sacramento y de las buenas obras. Se puede observar cierta tendencia hacia una ética ascética. A veces, también, el reino no se distingue claramente de la iglesia. Los Apologistas tienen pocos usos originales del concepto, ya que ponen más énfasis en la necesidad de la vida virtuosa con su pretensión de recompensa. Las citas, sin embargo, impiden que el evangelio se convierta en pura filosofía religiosa. En los alejandrinos, la creencia en el avance moral individual tiende a sustituir la idea bíblica del reino (a pesar de la αὐτοβασιλεία de Orígenes), mientras que la teología latina piensa cada vez más en función de la realización activa del reino sobre la tierra.

[K. L. Schmidt, I, 574–593]

[p 107] βασκαίνω [hechizar, fascinar]

Derivado de βάσκανος, βασκαίνω significa «herir con palabras», y luego a. «hechizar», b. «injuriar», y c. «envidiar». Al sentido a. se añade la idea de dañar con miradas (el mal de ojo), aunque a veces esto puede ser sin intención. En la LXX el sentido es «tener una disposición desfavorable hacia». El único caso en que aparece en el NT es en Gálatas 3:1 («hechizar»). El uso es figurado, pero no carece de cierto realismo en la medida en que el poder de la falsedad es lo que está detrás de la magia. Al ceder terreno a estos «hechiceros» los gálatas han quedado sujetos al poder de la falsedad.

[G. Delling, I, 594–595]

βαστάζω [llevar, soportar]

Término raro en la LXX, βαστάζω figura 27 veces en el NT con el sentido de «levantar, recoger» (Jn. 10:31), «llevarse» (Jn. 20:15) y «hurtar» (Jn. 12:6). El acto externo de llevar la cruz (Jn. 19:17) simboliza el discipulado (Lc. 14:27). Pablo lleva las marcas en Gálatas 6:17 (cf. Ap. 7:2; 9:14, etc.: llevar el sello o el nombre de Dios, de Cristo o del anticristo). En Hechos 9:15 el llevar el nombre denota la confesión de Cristo en el servicio misionero; no incluye ninguna idea de carga.

[F. Büchsel, I, 596]

βαπταλογέω [parlotear, repetir palabras sin sentido]

Usado sólo en Mateo 6:7, el término βαπταλογέω significa «parlotear» en el sentido de tratar de tener éxito en la oración amontonando repeticiones. La etimología es objeto de muchos debates; tal vez la palabra se formó por analogía con βαπταρίζω, «tartamudear».

[G. Delling, I, 597]

βδελύσσομαι [aborrecer], βδέλυγμα [abominación], βδελυκτός [abominable]

La raíz básica significa «causar aborrecimiento», y el grupo se suele usar para referirse a una actitud indecente o desvergonzada. βδελύσσομαι en voz media y pasiva con acusativo significa «aborrecer» o «censurar», y es común en la LXX; en voz activa significa «hacer aborrecible», y en perfecto de pasiva «ser aborrecible». βδέλυγμα denota un sujeto de aborrecimiento, y βδελυκτός significa aborrecible. El punto bíblico es que Dios encuentra abominables ciertas cosas, p. ej. los ídolos (Ez. 5:9, 11; 6:9) o la maldad (Pr. 8:7; 11:1, etc.). Aun cuando se pueda discernir un matiz estético, p. ej. con respecto a los animales impuros o el incesto, lo básico es aquello que es aborrecible para Dios. Israel está bajo la obligación de separarse de todo lo que sea pagano en su vida. En el NT Romanos 2:22 se refiere al paganismo. Las abominaciones paganas son obviamente el punto en cuestión en Apocalipsis

17:4–5; 21:8, 27. La referencia es más general en Tito 1:16. Jesús hace resonar una fuerte nota profética en Lucas 16:15: el Dios santo aborrece lo que nosotros apreciamos. El βδέλυγμα de Marcos 13:14 se basa en Daniel 12:1–2, que se refiere a la profanación del templo. Lo que se tiene en mente es el anticristo (cf. 2 Ts. 2:3–4).

[W. Foerster, I, 598–600]

βέβαιος [firme], βεβαιώω [establecer], βεβαίωσις [confirmación]

- A. βέβαιος **etc. fuera del NT.** βέβαιος significa «firme», «seguro», «constante», «confiable», «cierto». βεβαιούν tiene el sentido de «afirmar», «confirmar», «mantener la verdad» (absoluto), «asegurar para sí» (media). En la LXX βέβαιος es poco común. No figura junto con λόγος (combinación que es común en el habla secular), pero cf. βεβαιούν en Salmo 119:28.

[p 108] B. βέβαιος **etc. en el NT.**

- El significado corriente aparece en Hebreos 6:19; 2 Pedro 1:10 (asegurar nuestra actual elección); 2 Corintios 1:7 (esperanza inquebrantable); Romanos 4:16 (la promesa segura y válida). Lo mismo es aplicable a βεβαιούν en Colosenses 2:6–7 (confirmados en la fe); 1 Corintios 1:8 (sostenidos por Cristo); Romanos 15:8 (la validación de las promesas); 2 Pedro 1:19 (la palabra profética validada por su realización); Hebreos 2:2 (la eficacia del mensaje angélico muestra su validez).
- Este grupo tiene entonces el matiz especial (tomado del mundo comercial) de lo que está legalmente garantizado. Esto lo hallamos en Hebreos 6:16 (confirmación mediante juramento); Filipenses 1:7 (confirmación como testimonio válido); Hebreos 2:2 (respecto a la fuerza de la ley); Marcos 16:20 (el λόγος válido tiene efecto en las señales); 1 Corintios 1:6 (la fuerza legal del testimonio se demuestra en los χαρίσματα); posiblemente 2 Corintios 1:21 (en conexión con ἄρραβώνα pero en un contexto más bautismal).

[H. Schlier, I, 600–603]

βέβηλος [profano], βεβηλώω [profanar]

βέβηλος. Significa «accesible», luego «lo que se puede decir en público», luego en la LXX «lo que se puede usar libremente», luego «de actitud profana» en Filón, y también «violado». En el NT figura sólo cuatro veces en las Pastorales y una vez en Hebreos.

- Los mitos y cuentos gnósticos (1 Ti. 4:7; 6:20; 2 Ti. 2:16) son «profanos»; aseguran ofrecer verdades que de otro modo son inaccesibles, pero en realidad están bien lejos de Dios.
- Ciertas personas (Heb. 12:16; 1 Ti. 1:9) son profanas, e. d. están alejadas de Dios en su inmoralidad e irreligión. Como en el judaísmo, Esaú tipifica a esas personas.

βεβηλώω. «Profanar», usado en el LXX respecto a Dios (Ez. 13:19), su nombre (Lv. 18:21), su día (Neh. 13:17–18), su tierra (Jer. 16:18), su alianza (Sal. 55:20), y el nombre del sacerdote (Lv. 21:9; aquí se usa también respecto a una virgen). Los únicos casos en el NT están en Mateo 12:5 con referencia a la profanación del sábado, y en Hechos 24:6 respecto a la del templo, y ambos casos involucran el concepto veterotestamentario de santidad.

[F. Hauck, I, 604–605]

Βεελζεβούλ [Belcebú, Beelzebú]

Usado por los fariseos en Marcos 3:22; Mateo 12:27; Lucas 11:18, este es un nombre para el príncipe de los demonios (cf. Mt. 10:25). A Jesús se le acusa de expulsar demonios en su nombre. En su respuesta Jesús usa en su lugar el nombre Satanás, empleando Βεελζεβούλ sólo en Mateo 10:25. Dos formas alternas son Βεεζεβούλ y Βεελζεβούβ. El significado carece de importancia en el NT. Es posible que el dios de Ecrón sea lo que subyace al término. En el judaísmo de la época no había necesariamente una equiparación con Satanás (el acusador).

[W. Foerster, I, 605–606]

→ δαίμων

Βελιάρ [Belial]

Un nombre del diablo que sólo se halla en 2 Corintios 6:15 (quizás era originalmente un dios del mundo infernal; cf. 2 S. 22:5; Sal. 18:4). No se puede saber porqué Pablo pueda haber escogido ese término; es posible, aunque no muy probable, que tuviera en mente al anticristo.

[W. Foerster, I, 607]

→ διάβολος

[p 109] βέλος [flecha]

«Dardo agudo», «jabalina», «flecha», se usa también para referirse al relámpago, los rayos del sol, de la luna, o el fuego. Los dioses griegos y semíticos están armados de arcos y flechas. En el AT el arcoíris es el arco de Dios (Gn. 9:13), el relámpago es su flecha incendiaria (Sal. 7:13), y las flechas del sol causan sequía e insolación (Sal. 91). Dios hiere a los malvados con sus flechas (Lm. 3:12; Job 6:4). El siervo de Dios es una flecha en Isaías 42:9, e Isaías 59:17 habla del armamento ético y espiritual. En el NT βέλος figura en Efesios 6:16. Los justos están armados como guerreros de Dios (cf. Is. 59:17). Son atacados por los dardos encendidos del maligno, pero este asalto pueden rechazarlo con el escudo de la fe, que da la unión con Dios.

[F. Hauck, I, 608–609]

βιάζομαι [usar de la fuerza, sufrir violencia], βιαστής [hombre violento]

βιάζομαι

- A. βιάζομαι en el griego ordinario.** La referencia del término es siempre a actos «forzados» a distinción de los voluntarios. La voz media significa «obligar», «forzar» (a veces sexualmente), y la pasiva «ser obligado». Se puede tratar de todo tipo de compulsión.
- B. βιάζομαι en el NT.**
1. En Mateo 11:12 la palabra aparece en el contexto de dichos relacionados con Juan el Bautista: su postura de cara a las obras de Jesús (vv. 1–6); su carácter (vv. 7–8); su puesto en la economía divina (vv. 9–15); la forma en que fue recibido (vv. 16–19). Se pone énfasis en su grandeza como el precursor (v. 10). Pero él no pertenece a la edad en que el reino viene con todo su poder (v. 11). Es en este respecto que aparece βιάζομαι. Una primera posibilidad es tomar βιάζεται como un verbo intransitivo en voz media: «el reinado de Dios se abre paso con poder» (cf. las obras poderosas de Jesús). Pero esto no va bien con la segunda parte del versículo (cf. βιασταί), que parece estar interpretando la primera mitad. b. Traducir «el reino de los cielos obliga» (voz media) no resulta más útil a este respecto. c. La voz pasiva plantea otras dificultades si se la toma en buen sentido, e. d. que la gente está haciendo fuerza para entrar al reino, puesto que Mateo 11:1–24 parece sugerir exactamente lo contrario (cf. tb. Mr. 10:17ss; Mt. 5:3ss en cuanto a la entrada al reino; el esfuerzo de Lc. 13:24 difícilmente es lo mismo que el asalto forzado que denotan βιάζεται y βιασταί). d. Tampoco la traducción «El reino es impulsado por Dios a la fuerza» resuelve el problema de la segunda mitad. e. Otra posibilidad es que la referencia sea a entusiastas sin principios que tratan de establecer el reino por su propia cuenta, pero esto no parece tener pertinencia alguna para el contexto general. f. Una última posibilidad es que Jesús se esté refiriendo a opositores pendencieros que atacan el reino o le ponen trabas y lo arrebatan a otros (cf. 13:19). Esto tiene el mérito de concordar con el hecho que el propio Juan está en prisión, y que tanto él como Jesús han enfrentado una amplia oposición (cf. 11:2, 16ss, 20ss).
 2. El otro caso de aparición del término en Lucas 16:16 tiene como contexto la justicia de los fariseos y la validez de la ley. A Juan se le coloca en la era de la ley, mientras que la era presente es la de predicar la buena noticia. Aquí el sujeto de βιάζεται no es el reino, sino «todos». De las diversas posibilidades bajo la sección 1., f. no encaja muy bien con el contexto; b. es posible pero artificiosa («todos son obligados a entrar»), y una activa media ofrece el mejor sentido («todos se esfuerzan por entrar»), concordando con el impulso misionero en Lucas y la impresión de una respuesta entusiasta y a empujones ante el nuevo mensaje. El punto de concordancia entre Mateo y Lucas es que con Juan el Bautista concluye la antigua edad y comienza la nueva; Jesús inaugura el reino.
 3. Implícito en ambos usos del término, entonces, está el hecho que el gobierno divino, ya sea presente o futuro, ya está aquí en Jesús, de modo que todo lo que le precede ha quedado ahora superado (cf. lo que dice Pablo en Ro. 10:4; también Juan en 1:17). En presencia del reino, sin embargo, se intensifica la oposición; tiene que topar con actos de hostilidad y de violencia. No obstante, la verdadera característica de la nueva edad es que la gente está esforzándose por entrar al reino, como en el dicho [p 110] lucano. Si surge la persecución, también se derriban antiguas barreras. Así que tenemos signos tanto negativos como positivos de esa única realidad de un cambio forzoso y definitivo.

βιαστής. βιασάς figura como adjetivo para «fuerte» o «valiente», y también encontramos palabras como βιαστέον, βιαζόμενος y βίατοι para denotar violencia, pero βιαστής («hombre violento») parece figurar por primera vez en Mateo 11:12, donde lo más natural es que se refiera a aquellos que atacan violentamente el reinado divino y se lo arrebatan a otros.

[G. Schrenk, I, 609–614]

βίβλος [libro], βιβλίον [libro, rollo]

βίβλος

1. *Uso general.* Como término tomado en préstamo de la lengua egipcia, esta palabra denota primeramente el papiro. Luego, cuando el papiro reemplaza las tablillas de madera para escribir, llega a significar el papel inscrito, el rollo, otros materiales para la escritura, y finalmente el escrito como libro, carta, registro o estatuto. La forma βιβλίον es más común en la LXX.
2. βίβλοι ἱεραί. «Escritos sagrados» se puede usar en general para los libros hieráticos (cf. βίβλοι en Hch. 19:19), pero en Filón y Josefo llega a denotar especialmente, y con mucha frecuencia, los libros de Moisés y el resto del AT.
3. βίβλος también se puede usar para referirse a libros individuales del canon. Puede abarcar la ley entera, como en Marcos 12:26. También leemos acerca del libro de los Salmos en Hechos 1:20, el libro de los dichos de Isaías en Lucas 3:4, y el libro de los profetas en Hechos 7:42.
4. βίβλος γενέσεως. Esta expresión en Mateo 1:1 se basa en Génesis 5:1; se refiere sólo a la genealogía que sigue, y no al relato completo de la infancia.

βιβλίον

1. *Uso general.* Esta forma diminutiva significa primeramente lo mismo que βίβλος, pero luego se usa más especialmente para un rollo o escrito, para escritos no bíblicos, para bibliotecas, archivos y crónicas, como también para epístolas y documentos (cf. el certificado de divorcio en Mr. 10:4).
2. βιβλίον y βιβλία para referirse al Canon. Con referencia al AT, τό βιβλίον denota primeramente la ley (Gá. 3:10; Heb. 9:19). Sobre la base del uso que hace Josefo de βιβλία para referirse a la ley o al canon, 2 Timoteo 4:13 podría significar los rollos del AT. El empleo de τά βιβλία para el canon completo (que para los cristianos incluye el NT) sigue el mismo uso. βιβλίον con referencia a un libro único figura en Lucas 4:17 (un rollo, según desprendemos del participio πτύξας en el v. 20). En Juan 20:30 el autor llama a su obra un βιβλίον, pero esto no es en sí una afirmación formal de autoridad canónica.
3. *Uso apocalíptico y otros pasajes del NT referentes al libro de la vida.* El vocablo tiene un sentido especial en el Apocalipsis como término para designar el secreto divino y como símbolo del propósito impenetrable de Dios. Se pueden discernir cinco matices.
 - a. El βιβλίον sin sellar (22:10) del Apocalipsis propiamente dicho contiene dichos proféticos y ha de ser enviado a las iglesias (1:11).
 - b. El βιβλίον con siete sellos, que es nuevamente un rollo, se refiere a todos los actos judiciales que se van desplegando a partir del cap. 6. Es el libro de los designios de Dios para el juicio, que primeramente están sellados (e. d. escondidos para nosotros), pero que van haciéndose realidad a medida que los sellos son abiertos por el único que es digno de abrirlos. Se trata del Cordero crucificado, quien ahora está entronizado como el León, de modo que se muestra que la cruz es la base del reinado divino.
 - c. El βιβλαρίδιον que el vidente tiene que tragarse (10:9–10) contiene [p 111] visiones del templo y de los testigos, e. d. del trato de Dios con Israel en los tiempos del fin.
 - d. El βιβλίον τῆς ζωῆς en Apocalipsis 13:8; 17:8; 20:12; 21:27, así como la βίβλος τῆς ζωῆς en 3:5; 13:8; 20:15, se basa en la verdad veterotestamentaria que los justos están inscritos en el libro de Dios (cf. tb. Lc. 10:20; Fil. 4:3; Heb. 12:23). Es posible que la metáfora esté basada en las listas de familia, aunque también puede haber desempeñado un papel en esto la idea común de libros del destino (cf. Sal. 56:8). En el NT la idea expresa la seguridad de la salvación (cf. 2 Ti. 2:19). El libro es el del Cordero crucificado (Ap. 13:8). El designio eterno de Dios se halla tras su obra de reconciliación; por eso los nombres están escritos desde la fundación del mundo. Pero debe haber una voluntad humana de perseverar, para que esos nombres no sean borrados (3:5). Hay que rehuir la abominación y la falsedad (21:27), rehusar el culto a la bestia (13:8), y prestar obediencia. Los libros del juicio son lo contrario del libro de la vida (20:12).
 - e. Estos libros del juicio –la expresión se remonta a Daniel 7:10 (cfr. tb. Is. 65:6; Jer. 22:30; Mal. 3:16)– contienen todas las obras, buenas y malas, pero la perdición aguarda a aquellos que no están inscritos en el libro de la vida (20:15).

[G. Schrenck, I, 615–620]

βίος → ζωή

βλασφημέω [blasfemar], βλασφημία [blasfemia], βλάσφημος [blasfemo]

- A.** βλασφημία **en la literatura griega.** La palabra significa a. «lenguaje insultante», b. «burla personal», c. «blasfemia».
- B.** βλασφημία **en la LXX y en el judaísmo.** En la LXX βλασφημία no corresponde a un original hebreo fijo. Siempre hace referencia a Dios, p. ej. el disputar su poder (2 R. 19:4), el profanar su nombre (Is. 52:5), el violar su gloria (Ez. 35:12), las palabras malvadas (Is. 66:3) o la arrogancia humana (Lv. 24:11). En Filón es predominante el sentido religioso. Para los rabinos es blasfemia hablar desvergonzadamente acerca de la ley, la idolatría y el deshonorar el nombre de Dios.
- C.** βλασφημία **en el NT.**
1. La blasfemia es una violación del poder y la majestad de Dios. Puede ser directamente contra Dios (Ap. 13:6), su nombre (Ro. 2:24), la palabra (Tit. 2:5), Moisés (Hch. 6:11) o los seres angélicos (Jud. 8–10; 2 P. 2:10–12). El concepto es judío; por eso Jesús parece estar blasfemando cuando perdona pecados (Mr. 2:7) o asegura ser el Mesías (Mr. 14:64), haciéndose así igual a Dios (Jn. 10:33ss).
 2. Para los cristianos la blasfemia incluye el dudar de la afirmación de Jesús o el reírse de él (cf. Lc. 22:64–65; Mr. 15:29; Lc. 23:39). Perseguir a los cristianos es también una blasfemia (1 Ti. 1:13). La comunidad tiene que soportar blasfemias (Ap. 2:9; 1 Co. 4:13; 1 P. 4:4). La oposición al mensaje de Pablo es necesariamente blasfemia (Hch. 13:45) porque ataca su contenido básico.
 3. Los cristianos pueden dar ocasión para la blasfemia si niegan a Cristo, si los débiles comen carnes ofrecidas a los ídolos (1 Co. 10:30), o si no aman (Ro. 14:15–16). Una mala acción es blasfemia, ya sea porque se opone a la voluntad de Dios o porque acarrea mala reputación al cristianismo (1 Ti. 6:1; Stg. 2:7; Ro. 2:24; Tit. 2:5). Pero la única que no puede ser perdonada es la blasfemia contra el Espíritu Santo, e. d. el rechazo voluntario y malvado del poder salvador de Dios y su gracia (Mt. 12:32). Para esto el único remedio es entregar al blasfemo a Satanás (1 Ti. 1:20). La oposición de la bestia (Ap. 13:1) y de la ramera (17:3) en los últimos días es una blasfemia. Las listas de transgresiones en Marcos 7:22; Mateo 15:19; Efesios 4:31; Colosenses 3:8; 1 Timoteo 6:4; 2 Timoteo 3:2 contienen el grupo βλασφημ-.
- D.** βλασφημία **en la iglesia antigua.** Los diferentes matices del NT reaparecen en los padres. Tertuliano asume una postura muy seria respecto a la blasfemia. En los debates dogmáticos, las opiniones opuestas son estigmatizadas como blasfemia. La exposición de Mateo 12:32 ocasiona considerables dificultades.

[H. W. Beyer, I, 621–625]

βλέπω → ὀράω

[p 112] βοάω [gritar, clamar]

«Gritar», «clamar», en sentidos como a. «exultar», b. «proclamar», c. «clamar a, llamar», d. «elevar un clamor», e. «dar voces» (los demonios en Hch. 8:7).

βοάω **como clamar a Dios en la necesidad.** El uso teológico más significativo es para clamar en medio de la necesidad, p. ej. en la LXX el clamor de los oprimidos (Jue. 10:10), de la sangre inocente (Gn. 4:10), de los obreros (Dt. 24:15), del campo (Job 31:38). A esos clamores Dios responde con presteza (cf. Éx. 22:21ss). El NT contiene la misma idea en Santiago 5 y Lucas 18: Dios enmendará los agravios de quienes claman a él (cf. Lc. 18:8). Sin embargo, en la cruz Jesús clama desde los más hondos abismos de la necesidad al verse abandonado (Mr. 15:34). El clamor bíblico encuentra su más profunda expresión en la oración por Dios mismo, y esto conduce a una nueva relación con Dios. La oración es un clamor elemental. No resuena en el vacío. Este grito mortal del antiguo ser es también el primer grito del nuevo ser que viene a la vida con la muerte del Hijo de Dios (cf. 2 Co. 13:4; Gá. 4:4ss; Ro. 8:16, 26).

[E. Stauffer, I, 625–628]

βοηθέω [ayudar], βοηθός [auxiliador], βοήθεια [ayuda]

βοηθέω. El significado básico es «correr en ayuda», luego «ayudar». Esta palabra se suele usar con respecto a los médicos. En el NT ver Hechos 21:28; Marcos 9:22; Hechos 16:9; Apocalipsis 12:16; respecto a Dios, sólo 2 Corintios 6:2; en cuanto a la ayuda en la necesidad religiosa, Marcos 9:24; Hebreos 2:18.

βοηθός. El único caso en el NT es Hebreos 13:6 (citando Sal. 118:6–7): Dios es el auxiliador de los justos.

βοήθεια. «Ayuda», usado en el NT sólo en Hechos 27:17 (término náutico) y Hebreos 4:16 (la ayuda de Dios). El escaso uso de este grupo en el NT lo diferencia de la piedad racional, con sus referencias comunes a la ayuda divina.

[F. Büchsel, I, 628–629]

βούλομαι [querer, desear], βουλή [plan, consejo], βούλημα [propósito]

βούλομαι

- A.** βούλομαι **fuera del NT.** Al distinguir entre βούλομαι y ἐθέλω, a. algunos encuentran un querer más racional, a diferencia del deseo más impulsivo, pero b. otros remiten ἐθέλω a la resolución de espíritu y βούλομαι a la inclinación del alma. El sentido original parece ser «preferir», que sugiere volición, luego «desear», «proponerse», o, más débilmente, «pensar». En la LXX βούλομαι es levemente más común que ἐθέλω, con poca diferencia de sentido. Significa diversamente «tener voluntad para», «resolver», «desear», «querer», «proponerse», «procurar», incluso «estar inclinado a». Josefo lo tiene para «preferir», pero principalmente «desear» o «resolver». La idea de desear o proponerse algo destaca en Filón, especialmente en conexión con la voluntad o meta de Dios.
- B.** βούλομαι **en el NT.** En la competencia entre βούλομαι y ἐθέλω, para los tiempos del NT el segundo verbo salió ganando, de modo que es poco lo que queda de βούλομαι. a. En la mayoría de los casos significa sencillamente «desear, proponerse». b. Tres veces se usa respecto al ordenamiento apostólico. c. Todavía puede denotar la voluntad de Dios, el Hijo o el Espíritu (siete veces). De modo que expresa el designio eterno de Dios en Hebreos 6:17, su voluntad de salvar en 2 Pedro 3:9, su voluntad de dar nueva vida en Santiago 1:18, su plan soberano en Lucas 22:42. La propia voluntad de Cristo (en la realización del plan de Dios) es de lo que se trata en Mateo 11:27 (Lc. 10:22). El Espíritu es el que ordena la distribución de los dones, según 1 Corintios 12:11.

[p 113] βουλή

- A.** βουλή **fuera del NT.**
- βουλή significa primeramente el «proceso de deliberación» (Pr. 2:11; 8:12), la «deliberación» misma (Dt. 32:28), o simplemente «pensamiento» (Is. 55:7).
 - Después denota el resultado: a. «resolución»; b. «intención», «propósito»; c. «plan» (Is. 8:10; 30:1; 44:6); d. «consejo» que se da a otros (Gn. 49:6; 2 S. 15:31; 1 R. 12:8; Sal. 1:1).
 - También puede designar la mecánica de la deliberación y la resolución: a. el proceso en general (1 Cr. 12:19); b. el «consejo» de una ciudad; c. una resolución de estado.
 - βουλή puede ser también «plan divino» (Job 38:2; Pr. 19:18; Is. 5:19; 14:26; 46:10; Jer. 29:21), o el consejo de la sabiduría (Pr. 1:25). En el misticismo helenístico la divina βουλή (o θέλημα) es importante en cuanto representa la trascendencia de Dios; se relaciona con el λόγος como engendradora o creadora del cosmos, y a veces se describe como una diosa separada de Dios.
- B.** βουλή **en el NT.** En 1 Corintios 4:5 el sentido oscila entre los débiles «deseos» y los más fuertes «propósitos»; lo que mejor parece encajar es «intenciones» (interiores).

En Hechos 27:12, 42 se exige el sentido 3.a.: la consulta que conduce a un plan.

En el NT, sin embargo, el punto principal es el plan divino, especialmente en los escritos de Lucas. En Hechos 13:36 David muere por plan de Dios. Los fariseos rechazaron el plan de Dios al oponerse al Bautista (Lc. 7:30). Jesús fue entregado por el plan definido de Dios (Hch. 2:23). La βουλή de Dios es el contenido del mensaje apostólico (Hch. 20:27). Efesios 1:1ss culmina con la afirmación que Dios lo hace todo conforme al plan de su voluntad, que abarca la elección y destinación de los vv. 4–5, y pone en marcha toda la gracia presente en Cristo y otorgada a la iglesia como realidad de salvación. Aquí βουλή fortalece a θέλημα; toda la economía de Dios se conecta con ella (cf. Hch. 20:27). En Hebreos 6:17 el juramento de Dios confirma la naturaleza inquebrantable e inmutable de este plan.

βούλημα

- Este término poco común denota la voluntad como «plan» o «propósito» o «intención», con matices tan diferentes como «última voluntad» en los papiros y «preferencia» en 4 Macabeos 8:18.

2. «Propósito» más que «resolución» parece ser el punto cuando se hace referencia al βούλημα de Dios (Josefo, *Antigüedades* 1.232; Filón, *De la vida de Moisés* 1.95).
3. El NT sigue el uso común. En Hechos 27:43 el capitán frustra el designio de los soldados. En 1 Pedro 4:3, los cristianos antes habían seguido el rumbo de los gentiles en una vida impía. En Romanos 9:19 nadie puede oponerse al plan de Dios, que en el v. 18 se describe como su doble voluntad de misericordia y severidad.

[G. Schrenk, I, 629–637]

βραβεύω [dirigir], βραβείον [premio]

βραβεύω. Este término describe el oficio de un árbitro en los juegos, y luego llega a significar «ordenar» o «controlar». Pablo lo usa respecto a la paz que zanja todo conflicto en la iglesia y mantiene su unidad (cf. φρουρήσει en Fil. 4:7).

βραβείον. Esta palabra significa «premio» en una competencia (también se usa figuradamente). Pablo la emplea en 1 Corintios 9:24ss y Filipenses 3:13–14 para referirse al premio de la vida eterna que podemos ganar sólo si aportamos todo lo que tenemos, aunque sólo porque primero Dios nos llama y establece la meta. Sobre la base del llamado de Dios debemos romper con todo lo que queda detrás de nosotros (Fil. 3:7ss) y concentrar todo nuestro esfuerzo para alcanzar el fin (nótese el séptuple «para» en 1 Co. 9:19ss), integrando nuestra voluntad en la de Dios (1 Co. 9:17).

[E. Stauffer, I, 637–639]

[p 114] βραχίον [brazo]

βραχίον figura en el NT sólo para referirse al «brazo» de Dios y en citas de la LXX o expresiones similares (Lc. 1:51; Jn. 12:38; Hch. 13:17). En el AT el brazo de Dios significa su poder (Is. 62:8; 63:5), que puede ejercerse a favor de los justos (2 Cr. 6:32) pero se ve especialmente en la creación (Is. 51:9), el éxodo (Dt. 4:34), la preservación de Israel (Dt. 33:27), y la venida de la salvación escatológica (Is. 40:10). En el NT este brazo muestra su poder en el nacimiento del Mesías prometido (Lc. 1:51) y en las señales realizadas por Jesús en presencia del pueblo (Jn. 12:37–38).

[H. Schlier, I, 639–640]

→ χεῖρ

βροντή, [trueno]

Traducido «trueno», βροντή se usa para designar una voz muy fuerte en Juan 12:29; Apocalipsis 6:1; 14:2 y 19:6, y se menciona junto con otros fenómenos naturales en Apocalipsis 4:5; 8:5; 11:19; 16:18. En la LXX denota la revelación aterradora de Dios. Los hijos de Zebedeo son llamados «hijos del trueno» en Marcos 3:17, pero hay debates acerca de la ortografía del término arameo y su significado.

[W. Foerster, I, 640–641]

βρούχω [rechinar], βρυγμός [crujido]

βρούχω. En la LXX este término complejo se llega a usar para «rechinar (los dientes)», como en Lamentaciones 2:16; Salmo 35:16 (de odio). El único caso en el NT (Hch. 7:54) va en línea con el uso de la LXX: los oponentes de Esteban rechinan los dientes de furia.

βρυγμός. Esta palabra, que se usa para «crujir de dientes», «gemido» y «acción de rechinar», figura en la frase «llanto y crujir de dientes» (Mt. 8:12; 13:42, 50; 22:13; Lc. 13:28). No se hace referencia a una furia desesperada, ni a una reacción física, sino al remordimiento de aquellos que quedan excluidos del reino aunque estaban llamados a él. Este uso especial, que es casi peculiar de Mateo, deriva su sentido del contexto.

[K. H. Rengstorf, I, 641–642]

βρῶμα [alimento], βρώσις [comida]

1. «Alimento» en sentido estricto. En Mateo 14:15 la muchedumbre necesita alimentos; en Lucas 3:11 debemos compartir los alimentos; en Marcos 7:19 se desechan las distinciones entre los diversos alimentos. El alimento no es significativo en la relación

con Dios (1 Co. 8; Ro. 14), aunque la consideración por los débiles exige la renuncia voluntaria a algunos alimentos (1 Co. 8:13; Ro. 14:15). Las reglas acerca de los alimentos han perdido su validez en la nueva alianza (Heb. 9:10). Los alimentos no pueden fortalecer el corazón (Heb. 13:9). Todos los alimentos son don de Dios, y por ende han de ser recibidos con acción de gracias (en contra del falso ascetismo) (1 Ti. 4:3).

2. «Alimento» en sentido figurado.

- a. El término denota el alimento milagroso procedente del cielo en 1 Corintios 10:3 (cf. Éx. 16).
- b. Se usa con referencia al alimento espiritual en 1 Corintios 3:2; la leche es la primera presentación del evangelio, y el alimento sólido (Heb. 5:12ss) es su interpretación. Para Jesús, el hacer la voluntad de Dios es su alimento interior (Jn. 4:34). Jesús también otorga el alimento espiritual a los demás, así como alimentó a la multitud (Jn. 6:27). Este alimento nutre para la vida eterna y es recibido por la fe en él (6:35ss), e. d. por la recepción que da a Cristo mismo (6:51ss).

[J. Behm, I, 642–645]

[p 115] Γ, γ (gamma)

γάλα [leche]

1. En 1 Corintios 3:1–2, «leche» significa el evangelio básico. En Hebreos 5:12ss se usa de modo parecido para los rudimentos de la doctrina cristiana (cf. 6:1–2). Se contrapone al alimento sólido que es apropiado para los creyentes maduros.
2. En 1 Pedro 2:2 la leche espiritual pura ayudará a los niños recién nacidos a crecer hasta la salvación. Esta figura retórica podría basarse en una concepción mítica, mágica o escatológica, pero es más probable que se derive del uso de la LXX, ya que en el AT la leche es una característica de la tierra prometida (Éx. 3:8), es un distintivo general de bendición (Job 29:6), y tiene significación escatológica (Jl. 3:18). De manera que, sin duda alguna, el uso del término en 1 Pedro 2:2 indica el carácter del evangelio como misterio o sacramento, pero el contenido del evangelio lo distingue de las religiones de misterios que usaban una terminología parecida.

[H. Schlier, I, 645–647]

γαμέω [casarse], γάμος [matrimonio, boda]

1. *Las costumbres nupciales en el NT.* La LXX tiene γάμος solamente en Génesis 29:22; Ester 2:18; 9:22. Las bodas judías duraban varios días y se celebraban hasta bien entrada la noche (Lc. 12:36; 14:8; Jn. 2:1ss).
2. *El nuevo ideal del cristianismo primitivo.* Génesis 2:24, que habla de la unión de marido y mujer, constituye el punto de partida. Aquí se continúa la obra de la creación en Génesis 1:28. Para Jesús el matrimonio es la forma original de comunidad humana. Tiene su base en la creación, tiene una historia que lo divide en tres períodos, y llegará a su fin con el presente eón. La unión plena es el estado original (Mr. 10:6ss). El pecado ocasiona la ruptura que conduce a la nota de divorcio permitida por Moisés. Jesús inaugura un nuevo período caracterizado por una nueva ley del divorcio, un ideal más profundo, y una cuádruple reserva (Mr. 10:9–10). Según esta perspectiva realista se puede dar la disolución, pero no un nuevo matrimonio, ya que el reemplazar a un cónyuge por otro es adulterio y afecta la unión original. La causa del fracaso marital es la dureza de corazón; de ahí que lo que se necesita sea un corazón nuevo (5:27–28). Se exige una unión interna además de externa. La cópula sin comunión es fornicación. Aquí se descartan por igual el amor libre y la doble norma de moral, aunque en Lucas 17:27 se presupone la iniciativa del marido en la concertación y rumbo de un matrimonio. Las cuatro reservas son las siguientes: (1) En algunas épocas, el casarse y el dar en matrimonio puede ser cosa frívola e irresponsable (Lc. 17:27); (2) el casarnos puede a veces estorbar nuestra presteza para responder al llamado de Dios (Lc. 14:20); (3) algunas personas tienen el don del celibato (Mt. 19:12); (4) en el nuevo eón ya las personas no se casarán (Mt. 22:25). Si bien Jesús mismo no se casó, y el matrimonio forma parte de este eón que ha de pasar, Jesús no advierte contra el matrimonio ni exige el celibato, sino que endosa la institución que se halla en Génesis 2:24. Pablo elabora los mismos motivos. En 1 Corintios 6:16–17 muestra cómo la unión de Génesis 2:24 prohíbe la [p 116] fornicación. En 1 Corintios 7 cita a Jesús para rechazar el nuevo matrimonio después del divorcio (7:10–11). Una vez contraído, el matrimonio debe realizarse plenamente con sólo breves períodos de abstinencia (7:3ss). Pablo, sin embargo, insiste más fuertemente en la cuádruple reserva de Jesús. El matrimonio puede obstaculizar la verdadera devoción a Dios (7:5, 32ss) y no es consonante con la hora presente (7:26, 28–29). Si bien la experimentación ascética no se aprueba, y las viudas están en libertad de volver a casarse (7:39–40), él desearía que todos tuvieran el don del celibato como lo tenía él, por causa de su singular cometido (7:1–2, 7–8; cf. 1 Co. 9:5, 12, 15ss). Posteriormente, aunque el ideal es que las viudas permanezcan sin casarse de nuevo, a las viudas jóvenes se les exhorta a que se casen otra vez, en vez de meterse en actividades cuestionables (1 Ti. 4:3; 5:5ss, 11, 14). El matrimonio debe tenerse en alta honra según Hebreos 13:4, y si el celibato es también enaltecido en el caso de los 144.000 de Apocalipsis 14:4, es a causa de su llamado

especial. En general, sobre la base puesta por Jesús, el NT encuentra en la ἀγάπη más que en el ἔρωσ la fuerza que crea y sostiene la comunión matrimonial. El fundamento y medida de la ἀγάπη humana estriban en el amor a Dios, conforme este llega a expresarse en el amor de Cristo por su comunidad (Efesios).

3. *La boda mesiánica y el matrimonio cristiano.* El γάμος adquiere su más profundo significado cuando se usa para referirse a la comunión de Dios con nosotros. La religión antigua habla con frecuencia acerca de relaciones sexuales entre dioses y humanos, o de matrimonios sagrados entre los dioses. Platón piensa que el matrimonio celestial, como idea, da forma y sentido al matrimonio terrenal. Israel habla también del matrimonio de Dios con su pueblo, pero sólo como símbolo de la alianza (Os. 2:18; Is. 54:4ss.; Ez. 16:7ss.). Si Filón alegoriza el concepto, los rabinos exaltan la alianza sinaítica como matrimonio de Dios con Israel, y aguardan el banquete de bodas en que la alianza será renovada en los días del Mesías. Jesús recoge esta idea de la boda mesiánica en la parábola de las vírgenes (Mt. 25:10ss) y también cuando se llama a sí mismo el Novio (Mr. 2:19; Jn. 3:29). Él mismo es ahora el hijo por quien el rey celebra el gran banquete (Mt. 22:1–2), y el reino mismo es comparado con el banquete al cual los que primero habían sido invitados rehúsan asistir, dejando la puerta abierta para otros (Mt. 22:3ss). ¿Quién es la novia? El pueblo de la alianza, según el pensamiento del AT, pero en las parábolas los discípulos parecen ser los invitados. Sin embargo, pronto se presenta como la novia al pueblo de la nueva alianza (cf. 1 Co. 6:14ss; Ro. 7:4; 2 Co. 11:2; Jn. 3:29). Donde más vívidamente se describe esto es en el Apocalipsis, donde la novia aguarda con anhelo (22:17) y es inminente el día de la consumación (19:7ss) en que la nueva Jerusalén descenderá como una novia ataviada para su esposo (21:2). La enseñanza sobre el matrimonio en Efesios 5:22ss se basa en la unión normativa de Cristo y la iglesia, con un amor absoluto por una parte, y por la otra una entrega de sí, en una relación que resuelve todas las tensiones porque la esposa está confiada al esposo y el esposo se responsabiliza por la esposa en un mutuo servicio en Cristo. En los desarrollos posteriores, la enseñanza del NT entra en conflicto con los motivos helenísticos por cuanto los gnósticos hablan de connubios celestiales, los místicos se detienen en las imágenes del Cantar de los Cantares, los ascetas desprecian el cuerpo, y los extáticos se centran en la unión espiritual con el Novio celestial.

[E. Stauffer, I, 648–657]

→ νυμφαίος

γέννα [gehena]

1. γέννα es la forma griega del nombre hebreo del Wadi er-Rababi. Éste adquirió mala reputación a causa de los sacrificios que allí se ofrecían a Moloc (2 R. 16:3). Sobre ese lugar se pronunció sentencia (Jer. 7:32), y así llegó a ser equiparado con el infierno del juicio final (Enoc Eetíope 90.26). Más tarde se usó también para designar al lugar donde los malvados son castigados en el estado intermedio. La LXX, Filón y Josefo no usan el término; Filón usa más bien τάρταρος.
2. El NT distingue entre ᾄδης y γέννα: a. el primero es temporal, la segunda es definitiva (cf. Mr. 9:43, 48); b. el primero es solamente para el alma, la segunda es para el cuerpo y el alma reunidos (Mr. 9:43ss; Mt. 10:28). La γέννα es preexistente (Mt. 25:41). Se manifiesta como un abismo de fuego [p 117] (Mr. 9:43) después de la resurrección general. Los que caigan víctimas del juicio divino (Mt. 5:22; 23:33) serán destruidos allí con el fuego eterno. Los impíos son hijos de la γέννα (Mt. 23:15). Se dirigen a ella con Satanás y los demonios (Mt. 25:41; cf. Ap. 19:20; 20:10–11). La amenaza de la γέννα en el NT se usa para mostrar la gravedad del pecado y para despertar la conciencia para que tema a la ira divina (Mt. 10:28; 23:33). Incluso las palabras de desprecio han de evitarse (Mt. 5:22); no hay ningún sacrificio que sea demasiado costoso en la guerra contra el pecado (Mt. 9:43ss).

[J. Jeremias, I, 657–658]

→ αἰώνιος, πῦρ

λελάω [reír], καταγελάω [reírse de], γέλωσ [risa]

1. *El grupo de palabras aplicado a los hombres.* El grupo es común para referirse a la risa tanto gozosa como burlona, o para lo que la ocasiona. La nota de burla es más fuerte en la LXX (cf. Sara en Gn. 18:12, los enemigos en Lm. 1:7). El NT sigue el uso del AT cuando la gente en la casa de Jairo se ríe de Jesús (Mt. 9:24), cuando se pronuncia un ay sobre aquellos que se ríen (Lc. 6:25) y se les iguala con los ricos que encuentran satisfacción en este eón, y cuando Santiago (4:9) exige que la risa dé paso a la humildad ante Dios.
2. *El grupo de palabras aplicado a la divinidad.* Para los griegos, los dioses se caracterizan por su risa alegre. En el AT, sin embargo, Dios ríe sólo a causa de su superioridad sobre sus adversarios (Sal. 2:4; 37:13; 59:8; Pr. 1:26). Por eso el punto de la risa en Salmo 126:2 es en realidad el de la victoria, aunque la LXX expresa el sentido de gozo en Dios al traducir el hebreo como χαρά en vez de γέλωσ. Esto puede tener influencia sobre la risa escatológica que se promete en Lucas 6:21, que probablemente se basa

en Salmo 126:2, a menos que Lucas haya escogido *γελάω* teniendo en mente el sentido griego («gozo») y a fin de mantener el paralelismo con 6:25.

[K. H. Rengstorf, I, 658–662]

γενεά [generación, linaje], γενεαλογία [genealogía], γενεαλογέω [rastrear el propio linaje], ἀγενεαλόγητος [sin genealogía]

γενεά. Significa a. «nacimiento», «descendencia», b. «progenie», c. «raza» y d. «generación». En el NT es común en los Sinópticos, raro en Pablo e inexistente en Juan. Significa principalmente «generación» y suele llevar un calificativo: «adúltera» (Mr. 8:38), «mala» (Mt. 12:45), «incrédula y perversa» (Mt 17:17); la fórmula «esta generación» es muy común (Mr. 8:12, etc.). «Generación torcida» en Hechos 2:40; Filipenses 2:15 se basa en Deuteronomio 32:5 (cf. Mt. 17:17 y Dt. 32:20). El uso de «generación» por Jesús expresa su propósito global: él tiene como objetivo el pueblo entero y está consciente de que son solidarios en el pecado. *γενεά* tiene el sentido de «edad, tiempo» en Mateo 1:17; Hechos 13:36; Efesios 3:5; Colosenses 1:26, y de «semejantes» en Lucas 16:8. En Hechos 8:33 hay una alusión a Isaías 53:8, en una traducción literal de un original oscuro.

γενεαλογία. «Árbol genealógico». Los únicos casos en el NT se hallan en 1 Timoteo 1:4 y Tito 3:9. Se debate lo que allí significa esa palabra. Los textos vinculan el término con los mitos (judíos) y por lo tanto con los gnósticos judíos que aseguran ser maestros de la ley (1 Ti. 1:7), pero que en realidad no guardan la ley (1:8) sino que más bien enseñan mandamientos humanos (Tit. 1:14). Las genealogías, pues, probablemente son genealogías humanas sacadas del AT, y la referencia en la expresión «fábulas y genealogías» es a la historia bíblica aumentada con interpretaciones y adiciones.

γενεαλογέω. Esta palabra se deriva de *γενεαλόγος* «el que traza una genealogía». En la LXX aparece sólo en 1 Crónicas 5:1, y en el NT sólo en Hebreos 7:6: Melquisedec no «deriva su linaje» de los descendientes de Leví.

[p 118] *ἀγενεαλόγητος*. Figura solamente en Hebreos 7:3, donde se dice que Melquisedec es «sin genealogía». A diferencia de los sacerdotes aarónicos, no tiene un linaje que se pueda rastrear.

[F. Büchsel, I, 662–665]

γεννάω [dar a luz, engendrar], γέννημα [lo nacido], γεννητός [engendrado, nacido], ἀρτιγέννητος [recién nacido], ἀναγεννάω [nacer de nuevo]

γεννάω

- A. «Engendrar» como imagen de la relación entre maestro y discípulo.** En la LXX y el NT, así como en griego en general, *γεννάω* significa «engendrar» (el padre) o «dar a luz» (la madre). Ya en el AT maestro y discípulo se describen como padre e hijo (2 R. 2:12). Los rabinos adoptan este uso para expresar la supremacía del maestro y el respeto del alumno, pero sin noción alguna de un verdadero engendrar (cf. Mt. 23:8ss). Pablo usa efectivamente el término *γεννάω* para la relación en Gálatas 4:19, pero, puesto que él engendra por medio de la palabra (1 Co. 4:15; cf. Flm. 10), obviamente no está pensando en términos místicos sino sencillamente expresando con más fuerza el concepto rabínico común.

[F. Büchsel, I, 665–666]

- B. La idea del nuevo nacimiento mediante la conversión a la verdadera religión en el judaísmo tardío.** Esta idea es común entre los rabinos. El traer otras personas al judaísmo es como crearlas, y los prosélitos son como niños recién nacidos. El ganar conversos cumple el mandato de ser fecundos y multiplicarse. Desde luego, se trata sólo de una comparación. Los prosélitos pasan de la mera existencia a la verdadera vida mediante la conversión. Lo hacen al ingresar en el pueblo santo; los términos «nuevo» y «santo» son paralelos. La regeneración, pues, tiene un carácter forense más que místico. Los lazos antiguos se disuelven; comienza una nueva relación. Aquí está el contexto para la afirmación de Pablo en 2 Corintios 5:17. Así como existe una fuerte conexión entre la santidad rabínica y la neotestamentaria, así las ideas rabínicas del nuevo nacimiento influyen el *γεννηθῆναι* de los cristianos (Gá. 4:19; 1 Co. 4:15; Flm. 10). Si existe una diferencia, no se debe a una infiltración de ideas místicas sino a que Cristo sustituye a la ley, su santificación perfecta subsume nuestros esfuerzos imperfectos, y la relación con él reemplaza el elemento más forense. El vivir por el evangelio (1 Co. 4:15) es una nueva existencia en respuesta de gratitud a la acción divina en Cristo.

[K. H. Rengstorf, I, 666–668]

- C. La generación por parte de la divinidad.**

- 1. La generación por parte de Dios en el AT y el judaísmo.** En el AT rara vez se dice que Dios «engendre», pero los casos en que se dice son significativos. En los Salmos 2 y 110, él engendra al rey; en Proverbios 8:25, a la sabiduría. La generación del rey es

quizás una fórmula hecha para referirse a la institución como heredero, si bien la exégesis rabínica ve en ella ya sea el afecto o una nueva creación al sacarlo de las dificultades. Lo que Proverbios dice acerca de la sabiduría se transfiere a la ley en Sirácida 24:6: Filón dice que la creación es un engendrar, pero no considera que los justos, o Israel, sean engendrados por Dios.

2. *La generación o adopción en los misterios.* Las imágenes sexuales son importantes en los misterios, pero lo que se aplica a los iniciados es la adopción en vez de la generación (a pesar de los intentos por demostrar lo contrario).
3. *El Salmo 2:7 en el NT.* Este versículo se usa mucho en el NT. Su «hoy» se remite a la resurrección de Jesús en Hechos 13:33. En una lectura de Lucas 3:22 se aplica a su bautismo. En Hebreos 1:5; 5:5 no se da ningún punto del tiempo. Los relatos de la natividad no lo citan (aunque cf. Lc. 1:35), pero sobre la base de la resurrección y de la impartición del Espíritu, Jesús es para la iglesia más que un [p 119] ser humano superior. Con él llega el nuevo eón. En él vemos la verdadera generación por parte de Dios. En la fe en él, los creyentes tienen la certeza de la resurrección y las arras del Espíritu. Por eso también se consideran a sí mismos como nacidos de Dios.
4. *γεννηθῆναι en Juan.* Juan siempre da el punto de origen de γεννηθῆναι: Dios en 1 Juan 2:29; Juan 1:13, el Espíritu en Juan 3:5, el agua en Juan 3:5, la carne en Juan 3:6, la voluntad en Juan 1:13. La simiente de 1 Juan 3:9 es el Espíritu más que la palabra. El nacer de Dios o del Espíritu es una realidad, pero también un misterio. Los enunciados al respecto no se basan en la experiencia sino que se hacen en fe, y son verdaderos en virtud de la comunión del creyente con Dios (1 Jn. 1:3, 6ss; 3:9). Este nacimiento desemboca en acciones de rectitud (1 Jn. 2:29), en no pecar (3:7ss), en amor (4:7), en vencer al mundo (5:4), en la fe en Jesús como el Cristo (5:1). El nacer de arriba pertenece primero a Jesús mismo (5:18) y después a los creyentes que, como miembros del nuevo eón, tienen parte en el Espíritu y por lo tanto están unidos a Cristo, pasando de la muerte a la vida (3:14; 5:24). Este concepto del γεννάω divino tiene poco en común con lo que se podría hallar en los misterios; el punto de vista de la piedad es totalmente diferente.

γέννημα. «Lo nacido», «fruto», común en la LXX y en Filón, pero que en el NT sólo se halla en la expresión «camada de víboras» en Mateo 3:7; 12:34; 23:33.

γεννητός. Común en Filón, en el NT figura sólo en la expresión «los nacidos de mujer» (Mt. 11:11) para denotar a los seres humanos para diferenciarlos de Dios o de los ángeles.

ἀργιγέννητος (→ νεόφωτος). «Recién nacido», que en el NT sólo se halla en 1 Pedro 2:2: «niños recién nacidos», que se refiere a los recién convertidos o posiblemente a los recién bautizados si es que la epístola, o su sección 1:3–4:11, es una alocución bautismal.

ἀναγεννάω (→ παλιγγενεσία)

- A. **El uso extrabíblico.** Este término se relaciona por lo general con los misterios, pero está atestiguado rara vez y tardíamente. Filón no lo usa, aunque tiene ἀναγέννησις para referirse al concepto estoico de rejuvenecimiento, y Josefo usa el verbo en sentido general.
- B. **ἀναγεννάω en 1 Pedro.** En 1 Pedro la regeneración es un acto de Dios (1:3). Se realiza por la resurrección de Cristo (1:3) o por la palabra (1:23). Su resultado es una esperanza viva (1:3). La regeneración no es un estado, ni una experiencia, ni un poder. Los creyentes se basan en la fe. Se les da un nuevo principio no místico, que agudiza la tensión entre el presente y el futuro a medida que esperan una herencia y viven en el temor de Dios (1:17). La regeneración no es mediada cúllica ni sacramentalmente; el bautismo es un acto de fe en el cual uno es purificado al orar por la buena conciencia que se recibe sobre la base de la resurrección de Cristo. Es esta resurrección la que nos hace posible hablar de regeneración, dándole un carácter escatológico como asunto de fe (2:6; 1:5; 5:9), esperanza (1:3; 3:15), y temor de Dios (1:17; 2:18; 3:2, 15). El trasfondo es judaico, e. d. la esperanza de una nueva vida en vez de una experiencia interior. Pero después de la resurrección de Cristo ha comenzado el nuevo eón, y la regeneración es también una realidad actual, si bien por ahora se percibe sólo en fe.

[F. Büchsel, I, 668–675]

γεύομαι [gustar, experimentar]

1. Estrictamente «gustar, probar», «gozar»; 2. figuradamente «llegar a sentir», «aprender por experiencia» (tanto cosas buenas como malas). «Gustar la muerte» es una expresión semítica común; cf. también «gustar algo del mundo venidero». En el NT encontramos 1. «probar» en Mateo 27:34, «disfrutar» o «comer» en Hechos 10:10; 20:11. En Hechos 23:14 los conspiradores hacen voto de no comer, mientras que en Colosenses 2:21 los cristianos deben hacer caso omiso de los tabúes referentes a los alimentos. El uso figurativo de 2. aparece en 1 Pedro 2:3: debemos desear la palabra [p 120] como quienes ya han gustado la bondad de Cristo. Es parecido Hebreos 6:4–5, que se refiere a gustar el don celestial, la palabra de Dios, y los poderes del eón futuro, mediante la

participación inicial en el Espíritu. «Gustar la muerte» figura en Marcos 9:1; Juan 8:52; Hebreos 2:9; expresa de manera muy vívida la ruda realidad del morir.

[J. Behm, I, 675–677]

γῆ [tierra], ἐπίγειος [terrenal]

γῆ

1. *La tierra, el país, como lugar de morada del hombre.* a. «Tierra» (en sentido geográfico), como en Mateo 9:26; Marcos 15:33; Hechos 7:3–4 (Palestina); se nombra en Mateo 2:6: Judá; Hechos 7:29: Madián; Hechos 13:19: Canaán; Hechos 7:36: Egipto, etc.; b. la «tierra de la promesa» (Hch. 7:3; Heb. 11:9, y en sentido escatológico Mt. 5:5); c. la «tierra habitada» (Ap. 3:10; 14:6; Hch. 22:22); d. la tierra como teatro de la historia: el pasado (Ap. 16:18); la obra de Jesús (Mr. 2:10; Mt. 10:34; Jn. 17:4; este concepto se funde con el del mundo humano); la historia escatológica (Lc. 18:8; 21:23, y muchos pasajes del Apocalipsis).
2. *La tierra como parte del mundo.* La antigua expresión «cielos y tierra» para referirse al cosmos es común en el NT (cf. Mr. 13:31; Heb. 1:10–11; 2 P. 3:7, y para los nuevos cielos y tierra 2 P. 3:7; Ap. 21:1). Puesto que «mar» es un tercer componente, «tierra» se refiere al terreno seco (cf. Hch. 4:24; Heb. 11:29; Ap. 8:7ss). En otra tríada la tierra queda entre el cielo y lo que hay debajo de la tierra (Ap. 5:3). Sin embargo, no hay una cosmología coherente, y las ideas cosmológicas, inclusive en el Apocalipsis, quedan totalmente subordinadas a las teológicas. Algunos giros interesantes son «de los confines de la tierra» en el sentido de «desde el extranjero» en Mateo 12:42, «hasta los confines de la tierra» en el sentido de «por doquier» en Hechos 1:8, «los cuatro ángulos de la tierra» en Apocalipsis 20:8, y «desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo» (e. d. desde un confín del mundo al otro) en Marcos 13:27. En Apocalipsis 12:16 se puede captar un eco de personificación.
3. *La tierra en su relación con Dios.* Creada por Dios (Hch. 4:24, etc.), la tierra comparte la relación del mundo con él como creación. Existe por voluntad de Dios, tiene principio y fin, y es posesión de Dios (1 Co. 10:26). Dios es su Señor (Mt. 11:25), como lo es del cielo, aunque con una diferenciación, ya que si hay cosas que pueden ser válidas por igual en la tierra y en el cielo (cf. Mt. 16:19; 18:18–19) y las cosas terrenales son copia de las celestiales (Heb. 8:5), la tierra es el lugar de lo imperfecto (Mr. 9:3) y lo transitorio (Mt. 6:19), del pecado (Mr. 2:10) y de la muerte (1 Co. 15:47). Cristo, entonces, no es de la tierra (Jn. 3:31; 1 Co. 15:47). Desciende y es levantado de nuevo (cf. Ef. 4:9). Sin embargo, en contraste con los mitos de redentores, el NT tiene en la mira la encarnación y no hace ninguna distinción metafísica final entre cielo y tierra, ya que tanto el uno como la otra son de Dios. La verdadera diferencia es que la tierra es el teatro del pecado. El Hijo del Hombre viene a ella para perdonar los pecados (Mr. 2:10), y es a causa de la caída que los creyentes son «extranjeros y peregrinos sobre la tierra» (Heb. 11:13) y son «rescatados de la tierra» (Ap. 14:3), y se les exhorta a no «poner la mira en las cosas de la tierra» sino a hacer morir sus «miembros terrenos» (Col. 3:2, 5).

ἐπίγειος. a. «Que existe sobre la tierra o pertenece a ella», b. «terrenal» (por oposición a lo celestial). En Filipenses 2:10 la totalidad de los seres incluye a los celestiales, los terrenales (no simplemente los humanos) y los que están debajo de la tierra. 2 Corintios 5 se refiere al cuerpo terrenal como algo diferente del celestial; cf. 1 Corintios 15:40ss, donde términos como corruptible, no glorioso, débil y físico son paralelos. Puesto que la tierra es el lugar del pecado, «terrenal» puede tener un sentido moral subsidiario como en «sólo piensan en lo terrenal» (Fil. 3:19) y «sabiduría terrena» (Stg. 3:15). En Juan 3:12 el contraste tal vez se establece entre las parábolas terrenales y la instrucción directa sobre las cosas celestiales (cf. 16:25).

[H. Sasse, I, 677–681]

[p 121] γίνομαι [nacer], γένεσις [nacimiento], γένος [género, familia], γένημα [fruto, producto], ἀπογίνομαι [morir], παλιγγενεσία [renacimiento, renovación]

γίνομαι. Esta palabra es de poco interés teológico en el NT, aparte de la distinción entre γίνεσθαι y εἶναι en Juan 8:58. La expresión común en los Sinópticos (καί) ἐγένετο (como en Lc. 5:12, 17) parece estar basada conscientemente en el estilo del AT.

γένεσις

1. «Nacimiento», «génesis» (Mt. 1:18; Lc. 1:14), con sentidos derivados tales como a. «lo que ha llegado a ser» y b. «vida» (cf. tal vez Stg. 1:23).
2. βίβλος γενέσεως en sentido de «genealogía» en Mateo 1:1. Este giro se remonta al AT (Gn. 2:4; 5:1, etc.). El uso en el AT varía, y las genealogías llevan el nombre de ciertos antepasados, de modo que uno no puede deducir del AT si la referencia es sólo a los vv. 2–17 o al libro completo. El encabezamiento se necesita sin duda para introducir los vv. 2–17 (cf. v. 2 y v. 17).

3. ὁ τροχός τῆς γενέσεως como *Rueda de la Vida en Santiago 3:6*. Esta frase es una expresión técnica en la doctrina órfica (cf. tb. Filón), pero allí la idea es la de la repetición del nacimiento y la muerte. En Santiago el dicho se acerca más a la idea popular de la inversión de las cosas, de las cuales hasta se puede decir que causa dolor abrasador. También el judaísmo habla acerca del mundo como una rueda, si bien este dicho, que probablemente es la fuente de la afirmación en Santiago, parece haber sido tomado él mismo de dichos populares griegos acerca de la incertidumbre de la fortuna. La idea budista de la rueda de la rotación, del devenir y del tiempo, que es incendiada por la conciencia de sí, es demasiado especulativa para explicar Santiago 3:6. El autor simplemente está adaptando una expresión popular a un fin práctico.

γένος

1. «Posteridad», «familia», como en Hechos 17:28 (todos están emparentados con Dios) e, individualmente, en Apocalipsis 22:16 (descendiente, no representante).
2. «Pueblo», p. ej. el pueblo judío en Gálatas 1:14; Filipenses 3:5, los cristianos en 1 Pedro 2:9 (citando Is. 43:20).
3. «Género, clase», p. ej. especies de animales o plantas, pero también géneros de lenguas (1 Co. 12:10, 28).

γένημα. «Producto», «fruto (de la tierra)», común en la LXX (que ha de distinguirse de γέννημα, de γεννάω, para la prole de los humanos o los animales). En el NT, 2 Corintios 9:10 («frutos de justicia») sigue a Oseas 10:12, mientras que Marcos 14:25 es paralelo con la bendición de la copa pascual en el judaísmo de entonces.

ἀπογίνομαι. Este término poco común figura en el NT sólo en 1 Pedro 2:24, donde se hace referencia a la meta del acto salvífico de Cristo, a saber, que «muramos» al pecado y vivamos para la rectitud. La muerte y resurrección de Cristo se interpretan así en función del concepto judío de destrucción y renovación. Lo que está en juego es la meta, más que una experiencia interior o sacramental.

παλιγγενεσία

- A. El uso fuera del NT.** Derivado de πάλιν y γένεσις, y por tanto con el significado ya sea de a. «vuelta a la existencia» o b. «renovación para una existencia superior», este término toma su sello distintivo del estoicismo, con un sentido cósmico y luego individual. Luego se extiende a los círculos educados con una referencia más general, y posteriormente aparece en los misterios, aunque no en los [p 122] escritos órficos ni pitagóricos. Filón lo usa para la restauración a la vida y la reconstitución del mundo después del diluvio, y Josefo para el restablecimiento del pueblo después del exilio, pero el único caso en la LXX es en Job 14:14. En el judaísmo la existencia en el nuevo eón no es simplemente una repetición de esta vida sino una existencia en rectitud, que sigue a la crisis definitiva del juicio final.

B. παλιγγενεσία en el NT.

1. En Mateo 19:28 se hace referencia a la resurrección individual y la renovación cósmica en el sentido judaico (cf. Lc. 22:30: el reino; Mr. 10:30: la edad venidera).
2. En Tito 3:5 el término abraza tanto la renovación moral como la nueva vida, pero con énfasis en la segunda (cf. v. 7). La gracia de Dios actúa aquí mediante la instrucción y la fraternidad personal, no mediante encantamientos mágicos; por eso el origen de este uso ha de hallarse en la adaptación judía al estoicismo, y no en los misterios.

[F. Büchsel, I, 681–689]

γινώσκω [conocer, saber, entender], γνώσις [conocimiento], ἐπίγνωσις [conocimiento, reconocimiento], καταγινώσκω [condenar], ἀκατάγνωστος [no condenado], προγινώσκω [conocer de antemano], πρόγνωσις [previo conocimiento], συγγνώμη [concesión], γνώμη [intención, opinión], γνωρίζω [dar a conocer, conocer], γνωστός [conocido]

γινώσκω, γνώσις, ἐπιγινώσκω, ἐπίγνωσις

- A. Uso griego.** El uso corriente es para referirse a la comprensión inteligente («percibir», «entender», «conocer»), al principio con énfasis en el acto. A diferencia de αἰσθάνεσθαι, γινώσκω enfatiza la comprensión más que la percepción sensorial, y a diferencia de δοκεῖν se trata de una percepción de las cosas tales como son, y no de una opinión con respecto a ellas. Relacionada con ἐπιστήμη, γνώσις necesita un genitivo objetivo y sugiere el acto de conocer más que el conocimiento en cuanto tal. Este acto abarca todo órgano y modalidad de conocimiento, p. ej. el ver, el oír, la investigación o la experiencia, y de personas tanto como de cosas. Sin embargo, en su sentido supremo el conocimiento implica la verificación por la vista; de ahí que el concepto dominante sea el del conocimiento mediante la observación objetiva. Esto va relacionado con la visión griega de la realidad. La realidad

consta de formas y figuras, o de los elementos y principios que las configuran. Lo verdaderamente real es la realidad incorpóral que es constante en todos los cambios. Quiénes ven esto o lo conocen, lo poseen y lo dominan. Por eso el conocimiento de lo que realmente es constituye la posibilidad suprema de la vida. Los que conocen participan de lo eterno. Por eso son capaces, como piensa Platón, de una acción política correcta, o pueden, como piensa Aristóteles, alcanzar el ideal de una contemplación científica desinteresada.

- B. El uso gnóstico.** El uso helenístico y gnóstico sigue el desarrollo clásico, pero aprovecha también la creencia de los misterios en que se puede mediar un conocimiento secreto que conduce a la salvación. En este ámbito, $\gamma\omega\iota\sigma\iota\varsigma$ a. significa el conocimiento como tal así como el acto, con un acento primario en el conocimiento de Dios. Dios es el objeto evidente de la $\gamma\omega\iota\sigma\iota\varsigma$; y es distinto de todo devenir, de modo que sólo se le puede conocer apartándose del mundo, e. d. mediante un tipo de conocimiento especial. Este conocimiento, entonces, no es b. una actividad del $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$; sino un $\gamma\acute{\upsilon}\rho\iota\sigma\mu\alpha\iota$, e. d. una iluminación mediante la visión estática o mística. Este conocimiento no se puede poseer, aunque sí se puede poseer el conocimiento que se logra de camino a él. En el verdadero gnosticismo, sin embargo, este conocimiento preparatorio es un conocimiento esotérico adquirido mediante el entrenamiento iniciático, de modo que el prerrequisito es el oír de la fe en vez de la investigación científica. El conocimiento que de este modo se imparte mediante la tradición sagrada garantiza el [p. 123] ascenso del alma después de la muerte. Su contenido abarca la cosmología y la antropología, pero siempre con miras al conocimiento del yo que conduce a la salvación, e. d. del yo como un alma que procede del mundo de la luz, queda encerrada en la materia, y debe retornar a su verdadera morada apartándose del mundo físico. El conocimiento gnóstico comporta e. la investidura con la naturaleza divina. Es un poder divino que expulsa la muerte, actuando casi como un fluido mágico idéntico a la luz o la vida, y que constituye una cualidad misteriosa del alma que queda resguardada mediante un modo de vida místico.

C. El uso del AT.

1. La visión veterotestamentaria del conocimiento se asienta con la noción clásica en el uso de $\gamma\omega\iota\sigma\iota\varsigma$ que simultáneamente se traduce por $\gamma\omega\iota\sigma\iota\alpha\iota\upsilon$ o $\epsilon\lambda\beta\eta\tau\alpha\iota$. También aquí la percepción es parte integral del conocimiento, e. d. se llega a conocer en diversas maneras. Se incluye la comprensión, la capacidad, y una forma de captar lo que hay que hacer. Sin embargo, el término hebreo es más amplio que la palabra griega $\gamma\omega\iota\sigma\iota\alpha\iota\upsilon$ y abarca objetos tales como los hijos (1 S. 74:12), el conocer de hijos (Is. 47:8), y la enfermedad (Is. 53:1), que también están en griego. También se puede denotar la filiación sexual (Gn. 4:1, etc.), y si bien se puede hacer hincapié en el elemento de la información (Sal. 94:11), se pone más atención al sujeto que conoce, es más importante el oír que el ver, y lo que constituye la calidad del conocimiento son los conocimientos (como los actos divinos o humanos) más que los principios intemporales que están detrás de los cosas. Dios mismo no es un $\gamma\omega\iota\sigma\iota\alpha\iota\upsilon$ que siempre es, él es la voluntad que tiene una meta específica ya sea para afirmar, bendecir o juzgar. El conocimiento de Dios, pues, es un reconocimiento de su gracia, de su poder y de sus exigencias, de modo que tenemos conocimiento, no como mera información o contemplación mística, sino sólo en su ejercicio. Ya involucrado un movimiento de la voluntad que significa que la ignorancia es culpable. El conocimiento es un reconocimiento de los actos de Dios (Dt. 11:20), un reconocer que Yahvé es Dios (Dt. 4:39) y un llevar su nombre y hacer su voluntad (1 S. 2:12; Is. 1:3, etc.) Por eso el conocimiento de Dios es prácticamente lo mismo que el tener a Dios (Os. 4:6). Asimismo, las personas «conocidas» son personas $\nu\epsilon\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\tau\omicron\iota$ (Dt. 1:17). En el caso de Dios, el conocer, por ser un acto de la voluntad, significa hacer objeto de interés, y por ello comporta el matz de $\nu\epsilon\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\tau\omicron\iota$ (Gn. 18:19; Ex. 31:12, etc.).

2. Entre algunos matizes especiales de la LXX, $\gamma\omega\iota\sigma\iota\alpha\iota\upsilon$ significa conocer el pecado en el Levítico, conocer algo por revelación en Isaías 8:9, conocer el poder de la ira de Dios en Isaías 26:11, y conocer a Dios por su autorrevelación en Exodo 29:42-43, mientras que en negativo denota ignorancia de Dios en Zacarías 7:14 y su inconoscibilidad en Isaías 40:13. Cuando se dice que Dios nos conoce, el sentido puede ser el de soportar la prueba (Gn. 22:12), de la elección (Nm. 16:5; Os. 5:3), o de la omnisciencia de Dios en su amor o su misericordia. El sustantivo $\gamma\omega\iota\sigma\iota\varsigma$ es menos frecuente que el verbo, y suele denotar un conocimiento revelado cuyo autor es el Dios del conocimiento (1 Cr. 4:10), que es posesión de los justos (Pr. 24:26), y que es enseñado por el sabio o el siervo del Señor (Is. 53:11). Los pecadores, los apóstatas y los idólatras no tienen este conocimiento (cf. Pr. 13:19; 19:20, etc.). Puede tratarse de la penetración en el plan de Dios (Dt. 12:4), y si bien sobrepasa la comprensión humana (Sal. 139:6), toda la creación se lo proclama a los creyentes (Sal. 19:2). (Para detalles, ver el TDNT en inglés, I, 698-701.)

D. El uso judío.

1. La perspectiva del AT continúa en el judaísmo. Para los rabinos el conocimiento es conocimiento de la ley, y si bien el término puede denotar a una persona pensante, dotada o culta, la ley y la tradición son la base y el tema de la instrucción. En este sentido la obediencia es reguladora, aunque litúrgicamente Dios es siempre alabado por otorgar el conocimiento. El judaísmo helenístico encuentra en el conocimiento un reconocimiento de los actos de Dios y una percepción de sus caminos, pero ahora con un énfasis especial en la confesión que hay un solo Dios. En un estilo más helenístico, se plantea en este campo la posibilidad del conocimiento de Dios (cf. 2 Mac. 7:28).

[p 124] 2. El uso que Filón hace de este grupo es fuertemente helenístico. Puede hablar del conocimiento del único Dios, pero esto implica sólo el conocimiento de la existencia o del poder de Dios; para conocer la naturaleza de Dios se necesita una visión directa que es otorgada por Dios mismo. En el pensamiento de Filón acerca del conocimiento de sí se da una mezcla parecida de los puntos de vista filosóficos, gnósticos y veterotestamentarios.

E. El uso cristiano primitivo.

1. *Uso popular.* En sentido general, γινώσκειν puede tener sentidos tan variados como «detectar» (Mr. 5:29), «notar» (Mr. 8:17), «reconocer» (Lc. 7:39), «enterarse» (Mr. 5:43), y «confirmar» (Mr. 6:38), con la sugerencia del tener conciencia (Mt. 24:50), familiaridad (Mt. 25:24), o comprensión (Lc. 18:34). La idea de dominar un asunto se ve en Mateo 16:3 y la de estar familiarizado en Romanos 7:7. ἐπιγινώσκειν se usa a menudo en lugar de γινώσκειν, sin distinción de sentido (cf. Mr. 2:8 y 8:17; Mr. 5:30 y Lc. 8:46). Su sentido general es «percibir», pero también puede significar «enterarse» (Lc. 7:37), «entender» (2 Co. 1:13–14), o «saber» (Hch. 25:10). No se debe forzar demasiado en la antítesis de 2 Corintios 6:9.
2. *El uso del AT y del judaísmo y su influencia.* El punto de vista del AT se puede captar cuando la frase exige un movimiento de la voluntad: «Sabed» (Mt. 24:43; Lc. 10:11; Ef. 5:5; cf. Stg. 1:3; 2 Ti. 3:1; 2 P. 1:20). Todavía más claro resulta cuando de lo que se trata es de la penetración en la voluntad de Dios, de modo que conocer significa un reconocimiento o una sumisión obediente (cf. Ro. 3:17 [citando Is. 59:8]; Heb. 3:10 [Sal. 95:10]; Lc. 19:42, 44; Ro. 10:19). El conocimiento de Dios en esa misma línea es de lo que se trata en Apocalipsis 2:23. Sin embargo, puesto que el mensaje cristiano alcanza a los paganos, el conocimiento puede venir antes del reconocimiento, aunque los dos van ligados (Ro. 1:18ss; cf. 1 Co. 1:21; Gá. 4:8–9). Este conocimiento no es especulativo (Ro. 11:34). Es un servicio a Dios (1 Ts. 1:9). El elemento teórico va incluido pero no es decisivo (1 Co. 8:4ss; Jn. 1:10); cobra mayor prominencia en los padres apostólicos (cf. 2 Clem. 3.1), aunque no al punto de dejar por fuera el lado práctico (1 Clem. 59.3; Did. 5.2). Otro uso en la línea del AT es para el acto de Dios de elegir (2 Ti. 2:19). El sustantivo denota un reconocimiento obediente de la voluntad de Dios en Romanos 2:20 (con una insinuación de monoteísmo). Para un matiz litúrgico cf. 2 Corintios 2:14; Lucas 1:77. Dios es el sujeto en Romanos 11:33; la referencia es a su voluntad bondadosa en la dirección de la historia. El compuesto ἐπίγνωσις puede asumir un sentido casi técnico para referirse a la conversión al cristianismo, y ἐπιγινώσκειν tiene el mismo matiz en 1 Timoteo 2:4; Tito 1:1; 2 Timoteo 2:25, aunque no en Romanos 1:28. Sin embargo, apenas es posible una estricta diferenciación respecto a γνώσις. En general, la visión cristiana del conocimiento sigue muy de cerca a la del AT. Implica un reconocimiento obediente. No se trata de una posesión fija. Es un don de la gracia que marca la vida cristiana (1 Co. 1:5; 2 Co. 8:7). Siempre van implícitos los intereses prácticos. El punto central es la edificación más que el aprendizaje (Ro. 15:14; 1 Co. 14:6). Una investigación reflexiva debe estar basada en el amor y conducir a una acción correcta (Fil. 1:9–10; Flm. 6; Col. 1:9–10; 1 P. 3:7). Sin embargo, también puede tratarse del conocimiento teológico sobre una base bíblica (Gá. 3:7; Stg. 2:20; cf. 1 Clem. 32.1; 40.1; Bern. 7.1; 14.7). La fe implica el conocimiento de los misterios del reino (Mt. 13:1). Conocemos el significado del bautismo, según Romanos 6:6. La fe debe aportarnos el conocimiento del misterio de Cristo (Col. 2:2).
3. *La influencia del uso gnóstico.*
 - a. El cristianismo desarrolló su visión del conocimiento en medio del conflicto tanto con el politeísmo como con el gnosticismo pagano. Por ello corría el riesgo que se infiltraran ideas gnósticas, como lo desprendemos de Judas, 2 Pedro, 1 Juan, Apocalipsis 2:24, las Pastorales, Colosenses, Efesios, e incluso 1 y 2 Corintios, donde el ansia por una sabiduría especulativa, el basar la autoridad en el conocimiento, las tendencias ascéticas y la negación de la resurrección corporal sugieren que los oponentes de Pablo eran gnósticos. Como respuesta Pablo usa algunos de los términos propios de ellos, p. ej. γνώσις en forma absoluta en 1 Corintios 8:1, etc. Pero si bien concede que los cristianos tienen un conocimiento especial del plan divino, también afirma que se trata de un conocimiento del plan de salvación y que exige un caminar en el Espíritu (1 Co. 2:12; 3:1ss). Como lo muestra 1 Corintios 8:1ss, [p 125] este conocimiento no es teórico. Debe correr parejas con un amor que no es simplemente una relación mística con Dios, sino que halla su expresión en el amor a los demás. Se fundamenta también en el conocimiento que Dios tiene de nosotros (cf. Gá. 4:9). Una vez más, el conocimiento de la fe en 1 Corintios 13 puede ser una capacidad espiritual (v. 8), pero se coloca por debajo del amor y se muestra que es puramente provisional en contraste con la fe, la esperanza y el amor. Aun cuando Pablo usa ἐπιγνώσομαι para referirse a una relación futura, despoja ese término de su significación gnóstica al modificarlo, como en 1 Corintios 8:3 o Gálatas 4:9. Pablo sigue una ruta semejante en 2 Corintios al poner genitivos objetivos junto con γνώσις (cf. 2:14; 4:6; 10:5). En Filipenses 3:8ss dice que el conocimiento de Cristo es un distintivo del cristiano, pero este conocimiento significa el renunciar a la confianza en la carne (v. 4), implica confesar a Cristo como Señor (v. 8), y necesita una constante renovación (v. 12). No es un alejamiento del mundo sino un ser hallado en Cristo, y una experiencia del poder de su resurrección (vv. 9–10).
 - b. γινώσκειν desempeña un papel mayor en Juan y 1 Juan. Denota la comunión personal con Dios o con Cristo. La relación entre el Padre y el Hijo es un conocer, y así es también la relación entre Jesús y sus discípulos (Jn. 10:14–15, 27). Como el Padre y el Hijo tienen vida, el conocerlos es tener vida eterna (5:26; 17:3). Conocer a Dios también significa ser determinado por el amor (1 Jn. 4:7–8). El amor rige la relación entre el Padre y el Hijo (Jn. 3:35), como también entre Jesús y sus discípulos (13:1, etc.). De modo que el conocimiento no es ni observación ni visión mística; llega a su expresión en las obras. El observar los mandamientos es un

criterio del conocimiento (1 Jn. 2:3ss). También va incluida una conciencia de que se es amado, como base para amar (cf. Jn. 15:9; 13:34). Así que γινώσκειν significa el reconocimiento y acogida del amor, e. d. la fe. No es un conocimiento directo de Dios (Jn. 1:18), sino un conocimiento mediante la revelación en Cristo, de manera que todo el conocimiento se pone a prueba según la afirmación de Cristo. El conocer a Cristo es más que tener información acerca de su vida (6:42; 7:28). Es un conocimiento de su unidad con el Padre (10:30), de su obediencia y amor como aquel a quien Dios ha enviado (14:31, etc.). Este conocimiento es impartido por la proclamación de la iglesia (1 Jn. 4:6). También es la iglesia la que conoce al Paráclito (14:17). El γινώσκειν juanino corresponde entonces a la visión veterotestamentaria del conocimiento, pero con cuatro matices distintivos: (1) γινώσκειν se puede combinar con verbos de ver (Jn. 14:7ss, etc.); (2) la revelación histórica involucra el conocimiento dogmático expresado en enunciados con «que» (10:38; 14:20, etc.); (3) la obediencia es un criterio de conocimiento, no el conocimiento mismo; y (4) πιστεύειν y γινώσκειν van interrelacionados en una forma tal que el primero es el paso primero e indispensable (cf. Jn. 5:24; 6:60ss) y el segundo es la relación completa y verdadera (como del Padre y el Hijo), aunque γινώσκειν es un elemento en πιστεύειν y puede darle un nuevo poder (16:30; 17:7–8).

- c. En Mateo 11:27, que es único entre los autores de los Sinópticos, la relación entre el Padre y el Hijo se describe como en Juan, y por lo tanto la visión del conocimiento es necesariamente la misma.

F. Desarrollos posteriores en el uso. Los Apologistas siguen el uso popular, empleando el grupo para referirse al conocimiento de Dios o de Cristo o de la verdad, para el conocimiento que se deriva de la Escritura, y para el conocimiento teológico. Los alejandrinos encuentran en la γνώσις una etapa de avance cristiano superior a la πίστις, aunque la segunda nunca se da sin la primera ni viceversa.

καταγινώσκω, ἀκατάγνωστος. El verbo significa «notar», «ver algo en alguien», «saber que se es culpable», «juzgar», «asumir una opinión negativa de». Es poco común en la LXX, donde significa «condenar» (Dt. 25:1) y «mofarse» (Pr. 28:11). El autoconocimiento condenatorio es el punto en 1 Juan 3:20–21. «Detectado» (o «condenado») es el significado en Gálatas 2:11. ἀκατάγνωστος significa «uno contra quien no se puede alegar una falta ni sostener una acusación»; en el NT figura sólo en Tito 2:8.

προγινώσκω, πρόγνωσις. El verbo significa «saber por anticipado», y en el NT se refiere al previo conocimiento de Dios como elección de su pueblo (Ro. 8:29; 11:2) o de Cristo (1 P. 1:20), o al conocimiento anticipado que los creyentes tienen mediante la profecía (2 P. 3:17). Otro significado posible [p 126] es «saber antes del momento de hablar», como en Hechos 26:5. El sustantivo es usado por la LXX en Judit 9:6 con referencia a la presciencia predeterminativa de Dios, y en Judit 11:19 para la presciencia profética; Justino lo usa de modo similar en *Diálogo con Trifón* 92.5; 39.2.

συγγνώμη. Esta palabra tiene sentidos tan diversos como «acuerdo», «tolerancia» y «perdón». En 1 Corintios 7:6 es obvio que el significado es «tolerancia» o «concesión». El contexto podría apoyar «opinión», pero no existen casos de tal significado.

γνώμη. 1. Un primer significado es «disposición», «voluntad», «mente», como en 1 Corintios 1:10; Filipenses 2:2; Apocalipsis 17:13; 2. Un segundo significado es «resolución», «decisión»; tal vez este sea el punto en Apocalipsis 17:17; 3. «Consejo», «dictamen» es el significado en 1 Corintios 7:25; 2 Corintios 8:10.

γνωρίζω

1. «Dar a conocer». Así como en la LXX el sacerdote o profeta da a conocer cosas (cf. 1 R. 6:2, etc.), o Dios da a conocer su poder o su voluntad, u otorga un conocimiento secreto (Jer. 11:18), así en el NT la palabra se puede usar para la manifestación que Dios hace de su poder (Ro. 9:22–23) o de su plan secreto (Col. 1:27), y también de la declaración de sus actos en la predicación (Ro. 16:26; 2 P. 1:16). Jesús es el sujeto en Juan 15:15; 17:26. Muy diferente es la manifestación de nuestras peticiones a Dios en Filipenses 4:6. Para un uso puramente secular cf. Colosenses 4:7, 9.
2. «Percibir», «conocer». Este sentido, común en la LXX, Filón y Josefo, figura en el NT sólo en Filipenses 1:22, donde Pablo no sabe (¿o no logra distinguir?) qué cosa escoger, ante la alternativa de irse para estar con Cristo o permanecer en la carne.

γνωστός. Este término significa «cognoscible», «conocido», «que se ha dado a conocer» (p. ej. Is. 19:21 LXX). El sentido parece ser «reconocible» en Hechos 4:16, y éste es ciertamente el significado en Romanos 1:19, aunque es discutible si el genitivo «de Dios» da como significado «lo que se puede conocer acerca de Dios» o «Dios en su cognoscibilidad» (cf. «su naturaleza invisible» en el v. 2).

[R. Bultmann, I, 689–719]

γλώσσα [lengua, idioma, habla], ἑτερόγλωσσος [de lengua extraña]

γλῶσσα

A. Uso general de γλῶσσα.

1. El primer significado es «lengua» como órgano físico.
2. A continuación tenemos «habla» o «manera de hablar», o «idioma».
3. Un tercer sentido es «una expresión que es extraña u oscura y que necesita explicación».

B. El uso de γλῶσσα en el NT.

1. «Lengua» figura en el NT en Lucas 16:24; 1:64; Marcos 7:35. A los pecados de la lengua se les da prominencia en Santiago 3:1–12. Un énfasis parecido se puede hallar en Job, los Salmos, Jeremías y el Sirácida, donde el acento es práctico pero en última instancia los pecados son contra Dios. En sentido figurado, la lengua también puede gozarse (Hch. 2:26) y alabar (Fil. 2:11). Las lenguas como de fuego simbolizan el poder de Dios que desciende en Pentecostés (Hch. 2:3).
2. «Idioma, lengua» es el significado en Hechos 2:11; «lengua» se usa también figuradamente en el sentido de «nación» en Apocalipsis 5:9; 7:9; 10:11, etc.
3. *La glosolalia.*
 - a. El hablar en lenguas (1 Co. 12–14; cf. Mr. 16:17; Hch. 2:4) es un don (1 Co. 14:2). Este hablar se dirige principalmente a Dios (14:2, 28) en forma de oración, alabanza o acción de gracias (14:2, 14–17). Su [p 127] provecho es para el individuo más que para la comunidad (14:4ss). En ese hablar el νοῦς queda absorbido, de modo que las palabras son oscuras (14:2, 9, 11, 15–16). Puesto que los sonidos no son articulados, queda la impresión de una lengua extranjera (14:7–8, 10–11), y su uso descontrolado podría sugerir que la comunidad está integrada por locos (14:23, 27). Pero las lenguas son una señal del poder de Dios (14:22). Para que sean provechosas, el que habla o alguna otra persona debe interpretarlas (14:5, 13, 27–28; 12:10, 30). Si se pueden hallar paralelos en otras religiones, Pablo discierne una diferencia en el contenido religioso (1 Co. 12:2–3). Por eso puede aceptar ese carisma e incluso asegurar que lo ejerce (1 Co. 14:18, 39), pero exige que esté sujeto a la edificación, el orden, la limitación y la prueba (1 Co. 14:26ss). La profecía es superior a las lenguas, y por encima de todos los dones está el amor (1 Co. 13).
 - b. Hay que señalar que, si bien hay paralelismos helenísticos para las lenguas, hay también una base veterotestamentaria. Es así como los videntes de 1 Samuel 10:5ss parecen quedar despojados de su individualidad, y su fervor encuentra expresión en clamores inconexos y palabras ininteligibles (cf. 2 R. 9:11). Los borrachos se burlan del habla balbuciente de Isaías (Is. 28:10–11). La literatura posterior, p. ej. el Enoq Etiópe 71:11, da ejemplos parecidos de habla extática (que no es necesariamente el hablar en lenguas).
 - c. El acontecimiento consignado en Hechos 2 pertenece a este contexto. Como el hablar en lenguas que describe Pablo, se trata aquí de un don del Espíritu (v. 4) que ocasiona estupefacción (v. 7) y da pie a la acusación de embriaguez (v. 13). Pero en este caso los oyentes detectan sus propios idiomas (vv. 8, 11). Puesto que todos son judíos (v. 9) y se da una impresión de balbuceo confuso, no queda completamente claro lo que esto implica. Tal vez haya un reflejo de la tradición judía que en el Sinaí la ley se dio a las naciones en setenta idiomas. En cualquier caso, inmediatamente a continuación viene la ordenada proclamación de Pedro (vv. 14ss).
 - d. Es punto de debate porqué se llegó a usar γλῶσσα para designar este fenómeno. El hablar (solamente) con la lengua física es una explicación sumamente improbable en vista de la expresión de Pablo γένη γλωσσῶν en 1 Corintios 12:10 y el plural en 14:5. Tampoco es probable que la expresión «lenguas como de fuego» de Hechos 2:3 esté en la base de este uso. El significado «sonido ininteligible» podría dar la impresión de encajar bien en este caso, pero Pablo critica fuertemente este aspecto, y para él γλῶσσα es más que un oráculo aislado (1 Co. 14:2, 9, 11, 26). Parece, entonces, que el significado básico es «lenguaje»; hay aquí un milagroso «lenguaje del Espíritu» tal como el que usan los ángeles (1 Co. 13:1) y que también nosotros podemos usar cuando somos arrebatados por el Espíritu y elevados al cielo (2 Co. 12:2ss; cf. 1 Co. 14:2, 13ss, así como el énfasis en el origen celestial del fenómeno en Hch. 2:2ss).

ἑτερόγλωσσοις. a. «Que habla otro idioma», «de lengua extranjera»; b. «que habla diferentes idiomas». Su único uso en el NT está en 1 Corintios 14:21, donde Pablo aplica Isaías 28:11–12 (originalmente referido a los asirios) en su enseñanza acerca del uso de las lenguas en la comunidad: así como Dios está dispuesto a hablarle a Israel por medio de los asirios, así está dispuesto a dar a los no creyentes la señal de las lenguas. Pablo nos ofrece aquí un ejemplo instructivo, del cual hay paralelos entre los rabinos, de su uso del AT.

γνήσιος [auténtico, legítimo]

Esta palabra, derivada de γνητός («nacido») y no de γένος, significa «nacido legítimamente» a diferencia del adoptado o ilegítimo; en sentido figurado se usa para decir «normal» o «auténtico». En el NT, Filipenses 4:3 lo usa para un «verdadero» colaborador y 1 Timoteo 1:2 y Tito 1:4 describen a Timoteo y a Tito como «auténticos» hijos de Pablo a causa de su fe. «Auténtico» es también el sentido en 2 Corintios 8:8 y Filipenses 2:20.

[F. Büchsel, I, 727]

[p 128] γογγύζω [quejarse, murmurar], διαγογγύζω [murmurar], γογγυσμός [murmuración, queja], γογγυστής [murmurador]

γογγύζω

A. El uso griego.

1. Los casos primitivos manifiestan el sentido «estar insatisfecho», «murmurar a causa de esperanzas frustradas».
2. La idea es que no se ha satisfecho un derecho supuestamente legítimo. Lo que se denota es una actitud personal vehemente. Por eso la palabra se adapta bien para describir las reacciones de Israel en ciertas circunstancias.

B. γογγύζω entre los judíos griegos.

1. γογγύζω figura 15 veces en la LXX, y διαγογγύζω diez veces. Detrás de ese uso se halla la idea de una murmuración basada en la incredulidad culpable y en la desobediencia.
2. La principal raíz que se traduce con el grupo γογγύζω es ἠβ, que significa «murmurar» y que se usa cuando el pueblo, descontento después de la liberación de Egipto, murmura contra Moisés (Éx. 15:24), contra Moisés y Aarón (Éx. 16:2) y contra Dios (cf. Éx. 16:7–8). Siempre hay algún fundamento para quejarse, p. ej. la falta de agua o la aparente inaccesibilidad de la tierra prometida. La falta consiste en que el pueblo está convirtiendo la gracia en una exigencia, y luego quejándose porque no se hace justicia a esa exigencia. Así se le quita a Dios su soberanía, y la murmuración se llama apropiadamente tentación (Éx. 17:2) o burla (Nm. 14:11) contra Dios. De modo que el sentido básico de γογγύζω se mantiene, pero se da una orientación teológica.
3. Si bien el término con frecuencia se evita, los rabinos, Filón y Josefo concuerdan con la LXX en cuanto a su connotación. a. Los rabinos no pueden evitar ver la actitud de Israel tal como se retrata en la ley, pero en su exégesis tratan de suavizarla seleccionando otros términos, o de mitigar la culpa diciendo que es una murmuración ante Dios pero no contra él. b. Filón y Josefo no sólo evitan el término, sino que en sus esfuerzos apologeticos por presentar a Israel en la forma más favorable posible dan un giro diferente a los acontecimientos reales. Es así como para Josefo la murmuración en Mara es un grito de auxilio (*Antigüedades* 3.11) y en otros casos la queja es sencillamente contra Moisés y no contra Dios. Filón interpreta la murmuración de Números 14:1ss como cobardía, y la restringe a una mayoría del pueblo en vez de a la totalidad (*De la vida de Moisés* 1.233–234).

C. γογγύζω en el NT.

1. En Mateo 20:11 la murmuración es sencillamente la murmuración ordinaria de los jornaleros por su paga. La murmuración de los dirigentes religiosos ante el trato de Jesús con los pecadores en Lucas 5:30 es, una vez más, una insatisfacción normal (cf. διαγογγύζω en Lucas 15:2; 19:7).
2. 1 Corintios 10:10 evoca la murmuración culpable del pueblo en el desierto y transfiere a la iglesia al menos la posibilidad de una murmuración similar. Aquí Pablo lleva adelante de manera coherente la idea de la iglesia como el pueblo de la alianza, y destaca el peligro de cambiar las promesas de Dios por sus propias expectativas.
3. a. En Juan 6:61 se usa γογγύζω para referirse al escepticismo de los discípulos con respecto a la difícil afirmación de Jesús acerca de comer su carne y beber su sangre para llegar a la vida eterna. Lo que está en juego es el punto que ellos están midiendo a Jesús según sus propias expectativas, y quedan desilusionados. Sin embargo, puesto que Jesús es el Hijo del Hombre (v. 62), su crítica es también una crítica contra Dios. La situación es decisiva, porque si la murmuración no da paso a la confesión, el resultado será el apartarse de Jesús (vv. 66ss).

[p 129] b. En Juan 6:41, 43 los judíos, repitiendo su historia anterior, rechazan a Jesús porque él no llena la medida de sus propias ideas y deseos. En realidad ese pueblo está constituido principalmente de galileos, pero representan a Israel en un punto de crisis parecido al del desierto, no aceptando a Dios como Dios sino quejándose porque él no es el Dios de sus propias opiniones y espe-

ranzas. Tal vez sea a causa de la repetición de la situación del desierto que se elige el término «judíos» para designar a aquellos que tratan a Jesús con escepticismo o lo rechazan abiertamente.

- c. Juan 7:32 probablemente tenga el mismo sentido, en vez del sentido más débil de una simple discusión. La turba titubea, y si bien los fariseos temen que la decisión pueda ir contra ellos, el titubeo sigue siendo una forma de no aceptar, y queda bajo el juicio de la incredulidad.

διαγογγύζω. En el NT este término aparece sólo en Lucas 15:2; 19:7, donde denota la simple insatisfacción.

γογγυσμός. El sustantivo corresponde al verbo y tiene una historia parecida en los escritos seculares, la LXX y los rabinos. a. En el NT figura en Juan 7:12 para la vacilación de la gente (cf. γογγύζω en 7:32). b. En Hechos 6:1 y 1 Pedro 4:9 tiene el sentido ordinario de quejarse, e. d. que no se satisfacen los derechos de las viudas helenistas, o que la hospitalidad impone exigencias demasiado cargosas. c. En Filipenses 2:14 el apóstol tiene en mente la insatisfacción general, pero con una sugerencia de la murmuración del Israel del desierto, y una consiguiente llamada a un pleno compromiso de fe y obediencia.

γογγυστής. Esta palabra, que sólo se halla en la LXX y el NT, se usa en Judas 16 para los falsos maestros que están descontentos con su suerte y con Dios, a la vez que siguen sus propias pasiones.

[K. H. Rengstorf, I, 728–737]

γόης [hechicero]

- a. En sentido estricto γόης significa «mago», especialmente uno que trabaja con fórmulas verbales. El γόης es un practicante de inferior categoría que el μάγος. b. El término significa entonces «falso mago». c. Finalmente puede denotar a cualquier «charlatán» (cf. el uso figurado en Filón para la confusión y engaño de la idolatría o la conducta hipócrita y sensual). El único caso en el NT se halla en 2 Timoteo 3:13, donde el sentido es el figurado para la persona que seduce a los demás a acciones impías mediante palabras piadosas (cf. vv. 6–7).

[G. Delling, I, 737–738]

→ μάγος

γόνυ [rodilla], γονυπετέω [doblar la rodilla, arrodillarse]

- A. **La genuflexión en el NT.** Excepto en Hebreos 12:12, γόνυ se usa en el NT sólo en conexión con la genuflexión. Tenemos τιθέναι τὰ γόνατα en Marcos 15:19; Lucas 22:41; Hechos 7:60, etc., y κάμπτειν τὰ γόνατα en Romanos 11:4; 14:11; Efesios 3:14; Filipenses 2:10. El arrodillarse se relaciona con la oración en Lucas 22:41; Hechos 7:60, etc., con peticiones al Señor en Mateo 17:14, con un saludo en Marcos 10:17, con el homenaje en Mateo 27:29, con la idolatría en Romanos 11:4, y con el reconocimiento de Dios en Romanos 14:10–11 y del Señor en Filipenses 2:10. El gesto expresa súplica, abajamiento, adoración y sujeción.

- B. **La genuflexión fuera del NT.** La historia del término corre en paralelo con la de προσκυνεῖν, especialmente porque habitualmente no hay ninguna distinción entre la genuflexión y la postración completa. Encontramos genuflexiones de esclavos ante sus amos y de los devotos ante los dioses (aunque no en el culto oficial). En la LXX es una señal de humildad en la oración (p. ej. 1 Cr. 29:20), o de reconocimiento y homenaje ante Dios (p. ej. Is. 45:23), ante el rey (p. ej. 1 Cr. 29:20) o ante el hombre de Dios (2 R. 1:13). En la oración es más común el estar de pie (p. ej. Gn. 18:22; 19:27; 1 S. 1:26). Entre los rabinos se usan diversas palabras para el arrodillarse brevemente, el postrarse rostro en [p 130] tierra, y el prosternarse con los brazos y las piernas extendidas. También se hacen distinciones entre la inclinación, la reverencia, la postración y el ponerse de rodillas. En la iglesia antigua el arrodillarse se vuelve habitual para la oración individual y pública. Expresa sujeción, abajamiento y petición. Sin embargo, en el Día del Señor y en la temporada entre Pascua y Pentecostés se manda orar de pie. En el culto de la sinagoga también se halla cierta cabida para la genuflexión y la postración.

[H. Schlier, I, 738–740]

→ προσκυνέω

γραμματεὺς [escriba]

1. *Los escribas en el período del NT.* Una sola vez en el NT (Hch. 19:35) se usa γραμματεὺς para designar a un alto funcionario en la ciudad de Éfeso (el secretario de la ciudad). Esto concuerda con el uso temprano de la palabra hebrea סופר para referirse al se-

cretario real. Pero en los otros lugares del NT el término designa al erudito o teólogo rabínico, como lo hace el hebreo en Nehemías, 1 Crónicas y Sirácida (aunque Filón y Josefo no tienen γραμματεὺς en este sentido, y los rabinos distinguen entre ellos mismos y los eruditos de tiempos anteriores). Como lo vemos con base en el NT, los rabinos son una orden cerrada de eruditos calificados que han recibido el espíritu de Moisés por sucesión (Mt. 23:2). Gozan de alta reputación (Mr. 12:38–39) como quienes conocen la ley y proclaman la voluntad de Dios mediante su enseñanza, su predicación y sus dictámenes. Como eruditos cuestionan a Jesús en cuanto a su mensaje y sus transgresiones de la tradición, y como miembros del Sanedrín ayudan a procesarlo y condenarlo.

2. *El juicio de Jesús contra los escribas.* Para comprender este juicio, debemos distinguir entre los escribas y los fariseos, ya que estos últimos no eran eruditos. Las acusaciones contra los escribas se mantienen diferenciadas en Lucas (11:46–52; 20:46), y tienen una referencia particular a sus conocimientos y las exigencias y privilegios sociales resultantes. En Mateo 5:21–48 se vuelve a destacar a los teólogos después de un ataque común en 5:20. Las principales acusaciones son su falta de humildad (Mt. 23:5ss), de desprendimiento (Mr. 12:40a) y de sinceridad (Mr. 12:40b), como su fracaso a la hora de poner en práctica lo que predicaban (Lc. 11:46). En la doctrina, su casuística frustra la verdadera voluntad de Dios tal como se contiene en la ley del amor (cf. Mr. 7:9ss). Jesús pone muy en claro la gravedad de la verdadera voluntad de Dios en las antítesis de Mateo 5:21ss.
3. *El juicio de Pablo.* Siendo él mismo un escriba ordenado, Pablo encuentra en el rechazo que los escribas hacen de la cruz un cumplimiento de Isaías 33:18 (cf. 1 Co. 1:20).
4. *El escriba cristiano.* Se hace referencia a un γραμματεὺς cristiano en Mateo 13:52 (cf. 5:19; 16:19; 18:18; 23:8ss). Mateo es un ejemplo de escriba cristiano dedicado a su tarea, p. ej. en las pruebas que hace a partir de la Escritura.

[J. Jeremias, I, 740–742]

γράφω [escribir], γραφή [escrito, Escritura], γράμμα [letra], ἐγγράφω [registrar, escribir en], προγράφω [escribir de antemano, promulgar públicamente], ὑπογραμμός [ejemplo]

γράφω

A. Uso general de γράφω.

1. El sentido original parece ser «tallar», «grabar» (cf. las figuras talladas de 1 R. 6:28, la cámara labrada de Is. 22:16, y el grabado en piedras en Dt. 27:3 en la LXX, así como el grabado en cera en Lc. 1:63 y el trazado en el suelo en Jn. 8:6 en el NT).
 2. Un significado ulterior es «dibujar», «pintar».
- [p 131] 3. Luego encontramos la palabra más generalizada para «escribir» (p. ej. en Ro. 16:22; 2 Ts. 3:17); esto incluye el escribir dictando (cf. 1 Co. 4:14; 14:37; Jn. 21:24 [?]), o lo escrito anteriormente (1 Co. 5:9; 7:1; 9:15).
4. Otro sentido es «redactar, apuntar» (cf. Mr. 10:4; Lc. 16:6–7; Jn. 19:19, 21–22, esto último respecto al letrado en la cruz). Esto conduce a sentidos tales como «acusar», «hacer inventario» y «caracterizar», que no se hallan en el NT.
 5. *Composición de un escrito o inscripción en un rollo o en un libro.* γνῶσις En el AT, el escribir es un distintivo importante de la revelación. Dios escribe en Éxodo 24:12, etc., Moisés en Éxodo 24:4, Josué en Josué 24:26, Samuel en 1 Samuel 10:25. El rey debe hacer que se ponga por escrito la ley de Dios (Dt. 27:8). La gente debe escribirla en los postes de la puerta (Dt. 6:9). El NT respalda la significación de la escritura del AT (cf. el uso que hace Pablo de ἐγγράφη en 1 Co. 9:10; 10:11; Ro. 4:23; 15:4). Jesús mismo no escribió revelación alguna, ni puso a otros a escribirla (aparte del Apocalipsis). Sin embargo, el escribir está al servicio del evangelio (Lc. 1:3). Es cosa que se emprende con gran seriedad (Gá. 1:20). Su meta en Juan 20:30–31 es que las personas lleguen a la fe. El escribir es un testimonio (Jn. 21:24). Si bien no se puede escribir todo lo que hizo Jesús, lo que está escrito es de suma importancia. Las cosas escritas son γεγραμμένα; y γεγραμμένον es también el término que se usa en Juan para introducir citas del AT. En el Apocalipsis el escribir se realiza por mandato divino (1:11, 19). Quienes guardan lo escrito son dichosos (1:3). Al autor se le manda escribir a las iglesias (2:1ss). Un mandato parecido se da en 14:13; 19:9; 21:5, y una prohibición en 10:4. También hay un rollo en el cielo (5:1), hay nombres escritos en el libro de la vida, hay un nombre nuevo grabado en la piedrecita (2:17), y el nombre santo está escrito en la frente del vencedor (3:12) y de los 144.000 (14:1). En esas formas la revelación divina llega a expresarse por escrito.
 6. *γράφειν en la actividad legislativa.* Otro significado de γράφειν es «prescribir», «decretar», usado también para referirse a los decretos de Dios en la LXX y Filón. El NT se refiere a lo que escribió Moisés, en Marcos 10:5; 12:9; Romanos 10:5. (En Jn. 1:45; 5:46 de lo que se trata no es de la ley sino del profetizar acerca del Mesías.) Una contraparte cristiana se tiene en 1 Juan 2:7–8: «No les escribo un mandamiento nuevo», y para la legislación escrita en el corazón cf. Romanos 2:15.

B. El uso especial de γέγραπται y γεγραμμένον. γραπτός es «lo que está fijado por escrito», y τὰ γεγραμμένα es una expresión hecha para referirse a las leyes escritas. Cuando se usa en el AT (cf. tb. γέγραπται) este término denota la absoluta validez de lo escrito, tanto en sentido legal como religioso. Detrás de él se halla la autoridad vinculante de Yavé como Rey y Legislador. Esto vale primeramente para la ley y luego, por extensión, para los profetas y los escritos.

1. *El uso específico de γέγραπται.*

- a. El uso sencillo como en Mateo 4:4ss; Lucas 4:8 corresponde a 4 Esdras 5:7 y a frases paralelas en Filón, Josefo y los rabinos.
- b. La frase de confirmación καθὼς γέγραπται (Mr. 1:2; Hch. 7:42; diez veces en Romanos y cuatro en 1 Corintios) se basa en 2 Crónicas 23:18, etc. y en los paralelos rabínicos.
- c. Para ὅτι γέγραπται en Gálatas 3:13 hay paralelos en los papiros.
- d. ὡς γέγραπται en Marcos 7:6; Lucas 3:4; Hechos 13:33 se basa también en la LXX y tiene paralelos en los papiros.
- e. καθάπερ γέγραπται en Romanos 3:4; 9:13, etc. tiene paralelos en los papiros.
- f. οὕτως γέγραπται en Mateo 2:5 encuentra paralelos rabínicos.
- g. γέγραπται ὅτι en Mateo 4:6; Marcos 11:17 se halla también en Filón.

[p 132] h. γέγραπται γάρ en Mateo 4:10; Hechos 1:20; Romanos 12:19; 14:11; 1 Corintios 1:19; Gálatas 3:10 encuentra paralelos en Filón y en los rabinos.

i. περὶ οὗ γέγραπται en Mateo 11:10; Marcos 14:21; Mateo 26:24 tiene paralelos rabínicos.

2. *El uso específico de γεγραμμένον.* Hay casos clásicos de τὰ γεγραμμένα para «leyes escritas», y el término se usa con frecuencia en la LXX para referirse al AT mismo, como también en Josefo. El NT lo usa para la Escritura, principalmente en Lucas y Juan (sólo dos veces en Pablo). Lucas recalca que Cristo cumple toda la Escritura (Lc. 18:31; 21:22; 24:44; Hch. 13:29; 24:14). Juan tiene el término en Juan 6:45; 10:34; 15:25 (ἔστιν γεγραμμένον); 6:31; 12:14 (precedido de καθὼς); y 2:17 (precedido de ὅτι). Pablo lo tiene sólo en 1 Corintios 15:54 y 2 Corintios 4:13: A veces se hace una referencia a Jesús por medio de un dativo o de ἐπὶ (cf. Lc. 18:31; Jn. 12:16; Mr. 9:12–13). De lo que se trata es lo que está escrito con referencia a Jesús.

γραφή

A. γραφή en el griego secular.

1. El primer significado es «escrito, escritura», «caracteres escritos», o de manera más amplia «el arte de escribir».
2. Un segundo sentido es «copia», «dibujo», «cuadro», «arte».
3. Después encontramos «enunciado escrito», tal como a. «carta», b. «un escrito», c. «registro» o «documento» (p. ej. una genealogía o un contrato), d. «lista», e. «decreto», f. «acusación».
4. Un significado ulterior es «obra publicada» en sentido literario.
5. Luego tenemos «ley escrita», «estatuto», a veces en la LXX con la sugerencia de «sagrada escritura» (1 Cr. 15:15; 2 Cr. 30:5).

B. γραφή como Sagrada Escritura.

1. γραφαί para las (Sagradas) Escrituras, o la colección de libros individuales. Los rabinos y Filón hablan de las Sagradas (o Santas) Escrituras, pero el AT mismo no lo hace. El NT rara vez se refiere a las Escrituras como santas. Pablo tiene γραφαίς ἁγίαις (no ἱεραίς) en Romanos 1:2. También llama ἄγιοις a la ley en Romanos 7:12. Sólo 2 Timoteo 3:15 tiene ἱερός en relación con γραφαί. El plural para referirse al AT en su conjunto es común en Filón y los rabinos. El NT sigue este uso (cf. Mt. 26:54). En Mateo 21:42; 22:29 la referencia podría ser a pasajes individuales, pero normalmente se tiene en mente la colección completa (cf. Jn. 5:39; Hch. 17:2, 11; 18:24, 28; Ro. 15:4; 16:26; 1 Co. 15:3–4).
2. γραφή para pasajes individuales de la Escritura. ἡ γραφή en los Sinópticos, los Hechos y Juan puede denotar un enunciado individual, como en Marcos 12:10; Hechos 1:16; 8:32, 35, y a menudo tal vez cuando sigue una cita, como en Juan 7:38; 13:18; 19:24. En Pablo se trata de la Escritura completa en Gálatas 3:8, 22, pero en Gálatas 4:30; Romanos 4:3; 9:17; 10:11 se tienen en

mente textos individuales, y quizá también en 11:2, aunque es posible que el propio Pablo no haya hecho una distinción neta. Santiago 2:23 obviamente está pensando en un solo pasaje, como también Santiago 2:8.

3. γραφή *para referirse a un solo libro*. De esto no hay casos en el NT excepto tal vez 2 Timoteo 3:16, aunque algunos paralelos de la época sugieren que eso significa «todo pasaje».
4. γραφή *para enfatizar la unidad de la Escritura: la totalidad de las Escrituras del AT*. El uso del singular para referirse a toda la Escritura no se da en Filón ni en Josefo, y tal vez esté basado en el uso rabínico. Pablo lo tiene en la personificación de Gálatas 3:8 (donde el punto obvio es que Dios mismo habla por medio de la Escritura), Juan en 2:22; 10:35; 17:12; 20:9, y Pedro en 1 Pedro 2:6; 2 Pedro 1:20. La iglesia antigua asumió este uso, e incluyó allí también el canon del NT.

[p 133] C. La cuestión de la Escritura.

1. *La visión de la Escritura en el judaísmo*. Según este punto de vista la Escritura es sagrada, autoritativa y normativa. Es el dictado de Dios dado por el Espíritu. Esto se aplicaba primeramente a la ley, luego a los profetas y a los escritos. Los autores hablaban o escribían por una inspiración directa que en Alejandría se explicaba en las líneas del concepto griego de éxtasis. El interés de la exégesis rabínica era redescubrir y establecer la tradición de la Escritura mediante un examen minucioso; tenía la tendencia de volverse legal, silogística y escolástica. La exégesis alejandrina tomó una perspectiva más libre, pero abrió paso tanto más fácilmente a la alegorización helenística.
2. *El canon cristiano primitivo*. El establecimiento del canon acompañó el intento de consolidar una tradición autoritativa. El NT arroja luz sobre esto con la referencia a Crónicas en Mateo 23:34, la mención de la triple división en Lucas 24:44, las citas que Jesús hace de los profetas, los Salmos y el Deuteronomio, las citas de Pablo (versiones antiguas de la LXX) tomadas de Isaías, los Salmos y la ley (especialmente el Génesis y el Deuteronomio), y la escasez de citas de los libros deuterocanónicos (Jud. 14ss y posiblemente Lc. 11:49; Jn. 7:38; 1 Co. 2:9; 9:10; Ef. 5:14; Stg. 4:5). 2 Pedro 3:16 llama γραφαί a las epístolas de Pablo.
3. *La fe de la iglesia antigua con respecto a la Escritura*.
 - a. Inspiración. La iglesia antigua sigue al judaísmo al escudriñar la Escritura para encontrar vida eterna (Jn. 5:39). Si bien acepta la visión judaica de la inspiración y hasta cierto punto la misma línea de exégesis, no atribuye la misma importancia a la tradición. Modifica la autoridad del AT al dar igual autoridad a los dichos del Señor (cf. «pero yo les digo» en el Sermón del Monte y 1 Co. 7:10; 9:14; 11:23). Las γραφαί expresan la voluntad de Dios, y los autores hablan por el Espíritu (p. ej. David en Mt. 22:43, etc.; los profetas en Hch. 18:25; 1 P. 1:11; 2 P. 1:21; cf. tb. Heb. 3:7; 9:8; 10:15). 2 Timoteo 3:16 formula la inspiración de manera más expresa, pero la misma convicción subyace a Efesios 6:12, como también a todas las afirmaciones que Dios (Mr. 12:26; Mt. 15:4; 19:5) o el Señor (Mt. 1:22; 2:15; 1 Co. 14:21; 2 Co. 6:17) habla en las Escrituras. El papel del Espíritu, que hará recordar lo que ha dicho Jesús (Jn. 14:26), presupone que las palabras son espíritu y vida (Jn. 6:63). Si hay aquí mayor consideración por los autores humanos (cf. Mt. 2:5, 17, 23; 3:3; 4:14, etc.), se sigue dando por entendido que Dios es el verdadero autor, y esto explica por qué Pablo maneja el texto con bastante libertad (aunque no de manera caprichosa como lo hace Josefo). Pablo también puede alegorizar al estilo rabínico (cf. Gá. 4:24ss), pero el texto literal tiene mucho mayor importancia para él que para Filón, y la alegoría no es su principal modalidad de exposición. Otros rasgos rabínicos en Pablo son su manera de combinar citas de los tres grupos, y su uso de las cadenas de citas.
 - b. La noción de cumplimiento como médula de la visión cristiana primitiva. Todos los libros del NT tienen la convicción de que las Escrituras del AT quedan cumplidas en Cristo y por Cristo. Los Evangelios encuentran en el AT las profecías mesiánicas (cf. Mr. 14:49; Mt. 26:54; Lc. 4:21; Jn. 17:12; 19:24, 28, 36; tb. Hch. 1:16). El propio Cristo resucitado muestra cómo su obra cumple y confirma el gran mensaje de la Escritura (Lc. 24:27, 32, 45). Pablo da seguimiento a esto en Hechos 17:2; 28:23, y cf. Apolos en Hechos 18:28. Se aplica no simplemente a predicciones específicas sino al AT como un todo, el cual es adoptado entonces como Escritura cristiana (Ro. 15:4), de modo que todas sus enseñanzas se pueden aplicar de diferentes maneras (cf. Ro. 4:23; 1 Co. 10:11; 1 Co. 9:10). También Juan remite la Escritura entera a Cristo (5:39, 47); Abraham puede ser llamado profeta suyo (8:56), y se puede decir que Moisés escribió acerca de él (5:46–47). No sólo se prefiguran su cruz y su resurrección (19:37; 20:9) sino también su libertad con respecto al sábado (7:22) y su filiación (10:34ss). La carta a los Hebreos elabora el mismo pensamiento en forma tipológica mostrando cómo Cristo cumple y a la vez trasciende la obra de Moisés y de Aarón y la función del culto veterotestamentario, y también reclamando como testigos cristianos a los grandes héroes de la fe del AT. Es del AT de donde el Apocalipsis toma su simbolismo, de modo que también aquí el acontecimiento de Cristo arroja una luz nueva sobre las Escrituras. En suma, el NT ya no concibe las Escrituras sin Cristo. El hecho de Cristo es normativo para su uso de la Escritura. En consonancia [p 134] con esto va la verdad que, si bien hemos de creerles a las Escrituras o a los profetas (Jn. 2:22; Hch. 26:27), no creemos *en* las Escrituras.

- c. La doble actitud respecto a la Escritura en el cristianismo primitivo. Si la Escritura está cumplida, entonces ya ella no existe por sí sola, pero su autoridad permanece (Jn. 10:35). Surge entonces una tensión, ya que, si bien Jesús encuentra la voluntad de Dios en la ley (cf. Mt. 5:18), no titubea en afirmar su propia autoridad (cf. Mt. 5:21ss, 31ss). En Pablo hallamos la misma tensión, porque si bien hemos de vivir conforme a la Escritura (1 Co. 4:6), es por Cristo y por el Espíritu que νόμος y γράμμα reciben su verdadera validez, como nos lo muestra la Escritura mediante su permanente enseñanza soteriológica, ética y escatológica. También Hebreos halla continuidad con el AT, incluso en el momento de presentar la superioridad de Cristo. La Escritura, pues, no es simplemente lo que está escrito, sino la declaración dinámica de Dios que llega a su clímax en Cristo y en el Espíritu. La Escritura sirve a Cristo pero encuentra su verdadera fuerza solamente en la revelación de Cristo y del Espíritu, que es más que lo que está escrito.

γράμμα

- A. γράμμα en el uso griego y helenístico.** Como γραφή, γράμμα tiene significados tales como 1. «inscripción», 2. «cuadro», 3. «símbolo», como en a. escribir con letras, b. una letra individual, c. las letras de un libro, d. un carácter manuscrito y e. el idioma, 4. «lo que está escrito», 5. «la gramática» o «disciplina académica», 6. «porción escrita», como a. carta, b. registro, c. informe oficial y d. decreto, 7. «ley escrita» y 8. «literatura». Se usa entonces 9. para las Escrituras sagradas del AT y el NT. En este caso no es necesario añadir ἱερά, pero la fórmula más común es τα, ἱερά γράμματα, p. ej. en Filón y en Josefo, luego en Orígenes (quien también tiene θεία γράμματα). Como γραφή, γράμμα también puede usarse para una referencia específica.

B. γράμμα en el uso del NT.

1. En Lucas 23:38 γράμματα son caracteres escritos, como también en Gálatas 6:11: representan letras de la mano de Pablo.
2. El significado en Juan 7:15 es «cultura»; el punto es que Jesús no cumple los requisitos para poder enseñar. La cultura de Pablo es lo que Festo desprecia en Hechos 26:24.
3. El significado de Hechos 8:31 es «comunicación por carta», y en Lucas 16:6–7 «factura de una deuda».
4. En Juan 5:46 la referencia es a la ley (los escritos de Moisés). Puesto que esta da testimonio de Cristo (v. 46), los que no le creen a la ley no creerán las palabras (ῥήματα) de Cristo.
5. γράμμα/πνεῦμα. Pablo suele establecer una antítesis entre γράμμα y πνεῦμα. En Romanos 2:27 γράμμα es la ley en tanto aquello que se puede demostrar como escrito. Al igual que el signo demostrable de la circuncisión, este no garantiza el que se observe. Por medio de ella (no a pesar de ella), los judíos son transgresores. γράμμα en este contexto significa más que letra; tiene el sentido de prescripción. Es necesaria la circuncisión del corazón o circuncisión espiritual (vv. 28–29) para constituirlo a uno en verdadero judío, e. d. en uno que cumple la ley. Los pares de opuestos σάρξ y καρδία, ἐν τῷ φανερῷ y ἐν κρυπτῷ, corresponden a la distinción entre la circuncisión ἐν γράμματι (por la letra de la ley) y ἐν πνεύματι (mediante una invasión decisiva de la vida personal). El γράμμα no puede hacer lo que hace el πνεῦμα. La antítesis básica no es entre la Escritura y el Espíritu, sino entre la ley como prescripción puramente escrita y el Espíritu. Romanos 7:6 deja claro este punto. Como mero γράμμα, que no gobierna en el corazón, la ley no nos capacita para servir. En este sentido tenemos que estar muertos a la ley. Sin Cristo y el Espíritu resulta ineficaz. Pero eso no tiene porqué significar que haya una absoluta antítesis entre γράμμα y πνεῦμα. Significa sencillamente que en sí y por sí lo escrito no puede dar nueva vida. 2 Corintios 3:6–7 arroja mayor luz sobre la relación. Aquí γράμμα se vincula con la antigua alianza, y πνεῦμα con la nueva. Sobre la base de Jeremías 31:33, lo que Pablo tiene en mente es que la ley que está meramente escrita no puede sino condenarnos, pero la [p 135] ley que Dios escribe en el corazón mediante el Espíritu da vida. Esto es así por designio divino, y no simplemente por un uso falso de la Escritura. Dios dio la Escritura como ley con miras al juicio, y ahora ha dado el Espíritu con miras a la vida. En el v. 7 γράμματα (plural) significa las letras grabadas en piedra, y obviamente se refiere a las tablas de la ley. Nuevamente las letras nos señalan la ley, de modo que Pablo no está simplemente contraponiendo letra a espíritu, o un escrito inadecuado contra el verdadero significado, sino la fase antigua de la revelación, que es un ministerio de muerte, con la fase nueva, que por medio de Cristo y del Espíritu es un ministerio de vida. El designio divino detrás de la antigua dispensación se puede ver, desde luego, sólo cuando Cristo quita el velo (vv. 14, 16). Queda oculto cuando se rechaza a Cristo obstinadamente (v. 14).
6. γράμμα/γραφή. La distinción de Pablo entre γράμμα y πνεῦμα no se propone menoscabar la Escritura en cuanto tal. γράμμα caracteriza a la ley en cuanto ley escrita, mientras que γραφή es el término de Pablo cuando está enfatizando el aspecto positivo de la Escritura. La palabra que está cerca de nosotros (Ro. 10:8) no es el γράμμα sino la Escritura, que da testimonio de sí misma mediante el Espíritu de Cristo. Si bien no hemos de centrarnos en la mera letra de la ley, seguimos estando bajo la autoridad de la Escritura tal como ella es regulada por Cristo y el Espíritu. La nueva alianza da vida por el Espíritu, no porque ahora una ley no escrita reemplace a la ley escrita, sino porque el Espíritu da poder para cumplir la intención interior de lo que está escrito.

ἐγγράφω

1. *Lucas 10:20*. Las referencias de ἐγγράφειν son a: a. «escribir en una carta de petición», b. «asentar en un documento», c. «inscribir en una lista», d. «inscribir las palabras divinas en la Biblia» y e. «asentar en el libro de la vida» (Dn. 12:1 LXX). El dicho del Señor en Lucas 10:20 comporta el pensamiento que quienes pertenecen a Cristo están registrados como ciudadanos de la πολιτεία eterna.
2. *2 Corintios 3:2–3*. Lo que Pablo está diciendo aquí es que los corintios son cartas «inscritas» en su propio corazón. La idea de inscribir sobre el corazón o el alma es común en la antigüedad, pero es probable que aquí Pablo esté más influido por Jeremías 31:33; Proverbios 3:3; tb. Éxodo 24:12; 31:18; 34:1; Ezequiel 11:19; 36:26.

προγράφω

1. *Efesios 3:3*: «Como antes lo he escrito», uso común (p. ej. al referirse a un encabezamiento).
2. *Romanos 15:4*: «Las cosas que se escribieron anteriormente, en tiempos pasados.»
3. *Gálatas 3:1*. Aquí la referencia puede ser a: a. la proclamación pública, p. ej. en carteles, o b. la descripción vívida. El segundo sentido es menos probable, tanto porque dicho significado no está atestiguado, como porque una descripción desgarradora de la cruz armoniza menos con la predicación apostólica que su promulgación pública.
4. *Judas 4*. Aquí la idea es la de una proscripción pública; los falsos maestros han sido inscritos para su condenación desde mucho tiempo atrás.

ὑπογραμμός (ὑπογράφω). El término ὑπογράφω significa originalmente a. «trazar líneas para los niños que están aprendiendo a escribir», luego b. «mostrar», «retratar», «denotar», «significar», c. «exigir», d. «deslumbrar», e. «pintarse» (bajo los ojos) y f. «escribir abajo», «suscribir». En 1 Pedro 2:21 el raro término ὑπογραμμός (sólo en el griego bíblico y postcristiano) se refiere a las huellas que Cristo nos ha dejado como ejemplos para que los sigamos, no en imitación, sino en compromiso con su modo de sufrir. Este pasaje ejerce influencia sobre el uso cristiano del término, p. ej. en 1 Clemente 5.7; 16.17, y Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 1.9.84.2.

[G. Schrenk, I, 742–773]

→ γρηγορέω → ἐγείρω

[p 136] γυμνός [desnudo], γυμνότης [desnudez], γυμνάζω [ejercitarse desnudo], γυμνασία [ejercicio]

γυμνός

1. «Desnudo» en el sentido literal de a. «sin ropa», b. «mal vestido», c. «desvestido por la fuerza» o d. «sin prenda superior, «parcialmente vestido».
2. «Desnudo» en el sentido figurado de a. «no oculto», «manifiesto» (Heb. 4:14), b. «sin forma corporal». En 1 Corintios 15:37ss Pablo contrapone la semilla desnuda (simple) con la futura planta o flor, para ilustrar la transición del cuerpo presente al cuerpo de la resurrección. Hay que señalar que lo que se siembra no es el alma desnuda sino el cuerpo actual (que también es portador de nuestra individualidad), de modo que la semilla desnuda no representa simplemente un «alma» incorpórea sino aquello que todavía no ha recibido su forma futura. En 2 Corintios 5:3 surge la pregunta de si Pablo se está refiriendo a un estado incorpóreo previo a la parusía de Cristo, o al destino final de los réprobos que no estarán revestidos del cuerpo glorioso de la resurrección. Esto último parece más probable. c. Un último sentido figurado es «desprevenido interiormente», como en Apocalipsis 3:17; 16:15.

γυμνότης. Raro en el griego secular, este término significa «desnudez», «pobreza», como en Romanos 8:35; 11:27; se usa figuradamente en Apocalipsis 3:18.

γυμνάζω. El sentido literal es «ejercitarse desnudo». En el NT se usa sólo en forma figurada, p. ej. para referirse a la concentración en la piedad (a diferencia del ascetismo dualista) en 1 Timoteo 4:7 (cf. 1 Co. 9:24ss; Fil. 2:12); para el ejercitarse en el discernimiento en Hebreos 5:14, y en la rectitud en Hebreos 12:11; para el ejercitarse en la codicia (tal vez sarcásticamente) en 2 Pedro 2:14.

γυμνασία. «Ejercicio», que también se usa figuradamente (p. ej. para «martirio» en 4 Mac. 11:20). El término se usa literalmente en 1 Timoteo 4:8, pero el contexto muestra que la referencia no es al ejercicio corporal ordinario sino al ascetismo dualista (cf. 4:3; 5:23).

[A. Oepke, I, 774–776]

γυνή [mujer, esposa]

En general γυνή denota a. «la mujer» (por contraposición al varón), b. «esposa» (Dt. 13:6; Mal. 2:14; Lc. 1:5; 1 Co. 7:2, 27; Ef. 5:22–23; Col. 3:18–19, etc.). Según el derecho semítico, la prometida ya es llamada γυνή (cf. Gn. 29:21; Dt. 22:24; Ap. 21:9; Mt. 1:20). γυνή χήρα significa «viuda» en 1 Reyes 17:9; Lucas 4:26.

- A. La mujer en el mundo de la época del NT.** El desprecio a la mujer en la antigüedad halla expresión en el dicho común de los varones, respaldado por anécdotas, que es motivo de agradecimiento el no ser un incrédulo o bárbaro, ni un esclavo, ni una mujer. Sin duda el proverbio se originó en el Cercano Oriente.
1. *El mundo griego y el helenismo.* Las mujeres atenienses eran de una condición inferior, a menudo resguardadas por perros, tratadas en la comedia como volubles, peleonas e incultas, propensas a ser oprimidas si no se hallaban bajo protección masculina. El mundo dórico les daba mayor libertad e influencia. Incluso en el mundo ático persistía un alto ideal de la feminidad. Platón pudo exigir igualdad para las mujeres, y hubo mujeres específicas muy capaces que ejercieron un impacto sorprendente en la vida tanto privada como pública. El matrimonio era la norma, pero era común el concubinato. No existían leyes contra la bigamia, pero en la práctica prevalecía la monogamia. En los matrimonios con frecuencia se manifestaba el cariño, pero era común el divorcio, ya fuera por consentimiento, por declaración ante un juez o ante un tercero, o por acción unilateral del marido. Los divorcios repetidos constituían una forma de poligamia. No existía ningún obstáculo para volverse a casar después de la muerte de un cónyuge, aunque a veces se elogiaba el permanecer sin casarse, [p 137] especialmente cuando se trataba de viudas. Menandro trató el matrimonio con cinismo, y el neoplatonismo y los misterios promovían el ascetismo en forma de abstinencia sexual total o temporal, pero el antiguo estoicismo valoraba mucho el matrimonio.
 2. *Roma.* En Roma las matronas gozaban de un status relativamente alto. Las mujeres no estaban confinadas al hogar, y el estoicismo romano abogaba por una educación igual para ellas. En la historia romana figuraron muchas mujeres nobles, como también malvadas. Era mal visto tener relaciones sexuales antes del matrimonio, y el matrimonio romano era estrictamente monógamo, aunque esto no excluía tener relaciones con esclavas o con prostitutas. Se practicaban diversas ceremonias para el matrimonio. Era relativamente fácil el divorcio por todo tipo de razones, e inclusive por mutuo repudio. Como en Grecia, los divorcios sucesivos y nuevos matrimonios se hicieron comunes posteriormente, pero las viudas que permanecían sin casarse eran altamente respetadas.
 3. *La mujer en el AT.* A pesar de algunos rastros de un antiguo matriarcado, en el AT las mujeres gozaban de pocos derechos. Pasaban de la protección de un hombre a la de otro. En el matrimonio por levirato, ellas no tenían opción legal como la tenían los varones (Dt. 25:5ss). Las amas de casa no podían exigir el descanso sabático (Éx. 20:8ss, aunque cf. 2 R. 4:22ss). Dependían fuertemente de las decisiones de sus esposos (cf. 1 S. 1:5). La poligamia implicaba para ellas una pesada carga (1 S. 1:5ss). A ellas se les exigía una fidelidad más estricta. Aún así las mujeres podían figurar en la vida pública (Gn. 24:13ss). Las hijas podían heredar propiedades (Nm. 27:8). Para el matrimonio había que consultar sus deseos (Gn. 24:39, 58). Podían ejercer enorme influencia para bien o para mal (cf. Sara, Rebeca, Abigail y Jezabel), y en unos cuantos casos desempeñaron funciones públicas como profetisas o líderes nacionales (Débora). Los relatos de la creación les atribuyen una alta posición como ayudantes, y establecen una base firme para la relación cercana de un solo hombre con una sola mujer, aun cuando también ponen a la mujer como secundaria y se centran en su participación en la caída.
 4. *La mujer en el judaísmo.* Los escritos rabínicos presentan una imagen poco halagadora de las mujeres, a quienes retratan como codiciosas, preguntonas, vanas y frívolas. Sus derechos, así como sus deberes religiosos, eran restringidos; y en las sinagogas se les asignó un sitio especial. El judaísmo helenístico y el palestino diferían poco en este respecto. Sin embargo, también se escuchaban notas de elogio. Se dice que las mujeres son ornato de sus maridos, y que tienen ante Dios las mismas promesas que ellos. Algunas mujeres podían ser ensalzadas por su cultura o su piedad. El matrimonio era un deber para los judíos leales. La poligamia era legal pero, por diversas razones (generalmente económicas), no era común. Sin embargo, el divorcio estaba a la orden del día, y los divorcios sucesivos producían una forma de poligamia en serie. Las ideas ascéticas eran en gran medida ajenas al judaísmo, pero las relaciones sexuales extramatrimoniales eran objeto de firme oposición. Se ponía gran énfasis en el aspecto físico del matrimonio (aunque no por razones de deseo carnal), pero los aspectos personales de la relación matrimonial eran valorados también (cf. Filón). En lo que concierne al divorcio, la iniciativa era del marido, pero se debatía si la razón principal («algo desagradable») abarcaba sólo el libertinaje o también muchas otras cosas, algunas de ellas sumamente triviales.

B. La mujer en el cristianismo. Dos factores importantes fundamentan el pensamiento cristiano en este campo: (1) el establecimiento del matrimonio monógamo por la creación, y (2) la eliminación de la diferenciación sexual por el señorío divino. Sin embargo, estos principios no se desarrollan con un vigor revolucionario. En la práctica el cristianismo suele ser conservador. Su principal ventaja es una nueva adaptabilidad.

1. *Jesús.* Jesús no es un reformador social radical, sino que llega imparcialmente a ayudar a todos los que están en necesidad. A las mujeres les da un papel en algunas de sus parábolas (Mt. 13:33; Lc. 15:8ss). Si respeta las normas judías del decoro (cf. Mr. 5:40), también puede quebrantarlas para hablar con una mujer (Jn. 4:27), para enseñarle a otra (Lc. 10:39), o para hablar en favor de las mujeres (Mr. 12:40ss). También actúa de manera decisiva para curar a mujeres enfermas (Lc. 13:10ss; Mr. 1:31). [p 138] Acepta que lo atienda un grupo de mujeres (Lc. 8:2–3), las cuales permanecen con él en su pasión (Mr. 15:40–41) y toman parte en su exaltación (Mr. 16:1ss). Incluso a distancia evoca una respuesta de las mujeres (cf. Lc. 11:27). Jamás pronuncia una palabra de desprecio acerca de las mujeres, y al ofrecerles la misma salvación las pone al lado de los hombres, como hijas de Dios no menos que ellos.
2. *La comunidad.* Las mujeres pertenecen de lleno a la primera comunidad cristiana (Hch. 1:14). La misión cristiana gana a las mujeres junto con los hombres (Hch. 16:13–14). Así como los hombres son hermanos en la familia de la fe, las mujeres son hermanas (Ro. 16:1).
 - a. En Pablo se puede discernir cierta tensión. Por la creación la mujer está un grado más alejada de Dios (1 Co. 11:3, 7), y Eva fue seducida primero (2 Co. 11:3); por otro lado, las diferencias quedan trascendidas en el nuevo eón (Gá. 3:28). Es así como las casadas siguen estando sujetas a sus maridos (Col. 3:18; Ef. 5:21–22), pero los maridos han de ejercer su liderazgo sin egoísmo, en un servicio amoroso que sigue el modelo del de Cristo.
 - b. La misma tensión se puede ver en escritos posteriores. El papel de Eva en la caída se enfatiza en 1 Timoteo 2:13–14, pero 1 Pedro 3:7 exige un pleno reconocimiento a las mujeres como coherederas de la vida. Hay poco rastro de los ideales ascéticos que iban a brotar con fuerza en los Hechos apócrifos.

C. Funciones sociales y religiosas de las mujeres.

1. En la antigüedad no cristiana las mujeres toman parte en el culto y en los misterios. Algunas festividades son para ellas solas, pero quedan excluidas de otros ritos. Fungen como sacerdotisas y sibilas (cf. Delfos).
2. *El AT.* El AT no conoce sacerdotisas, pero las mujeres forman parte de la comunidad religiosa y participan en los festivales, las danzas sagradas (Jue. 21:21), los banquetes sacrificiales (1 S. 1:4), y el servicio del templo (Éx. 38:8), además de tener un ministerio profético (Míriam [María], Hulda). Junto con los niños y los forasteros residentes ellas pertenecen, al igual que los varones, al pueblo de la alianza.
3. *El judaísmo.* Aquí las mujeres tienen sólo un papel restringido: en el templo están confinadas al atrio de las mujeres, en la sinagoga tienen un sitio especial, no se les exige decir el *shema* ni observar la totalidad de la ley, y se desalienta el que digan en público la acción de gracias o lean en público la ley en la sinagoga. La destrucción del templo hizo imposible su anterior participación en los festivales, pero seguían siendo miembros del pueblo de la alianza y tenían, p. ej. el deber de la oración diaria.
4. *El NT.*
 - a. Jesús tiene seguidoras mujeres, pero no designa mujeres entre los doce.
 - b. Las iglesias del NT incluyen a mujeres que ministran (Hch. 9:36ss), muchas de las cuales reciben elogio por su celo (Ro. 16:6, 12–13 y cf. Lidia). A Febe se la describe como *διάκονος* (probablemente un cargo, Ro. 16:1). Las mujeres ayudan también en la evangelización (Hch. 18:26; Ro. 16:3; Fil. 4:2–3). Las mujeres con dones proféticos pueden hablarle a la comunidad (1 Co. 11:3ss) pero sólo a modo de excepción (1 Co. 14:34ss).
 - c. Mientras el elemento carismático se hace más prominente, a veces hay que resistir el trabajo de las mujeres como herético (Ap. 2:20), pero también se le puede dar una forma establecida cuando las mujeres mayores ministran a las más jóvenes (1 Ti. 3:11) como contrapartes de los diáconos. La relación entre esas mujeres y las viudas de 1 Timoteo 5:3ss es compleja; las últimas son mujeres mayores que son sustentadas por la iglesia y que pueden haber desempeñado algunos de los deberes enumerados en Tito 2:3ss. El requisito «esposa de un solo marido» puede referirse a que no se haya casado después de la muerte de su cónyuge, pero, en vista del derecho a ese nuevo matrimonio en Romanos 7:1ss, de la recomendación del mismo para las viudas jóvenes (1 Ti. 5:14), y la aprobación general de un clero casado (1 Ti. 3), parece más probable que la referencia sea a un nuevo matrimonio [p 139] después de un divorcio (como en 1 Ti. 3:2, 12). La *πρώτη πίστις* del v. 12 es sin duda la lealtad a Cristo más que la fidelidad al primer marido.

5. *Desarrollos ulteriores en la iglesia.* Las mujeres que enseñan se encuentran principalmente en los círculos sectarios, p. ej. los gnósticos y los montanistas. A veces leemos de coros de mujeres en el culto. Las mujeres participan en los servicios caritativos y las visitas. Las mujeres solteras más jóvenes llegan a ser sustentadas por la iglesia y se las considera oficiales, si bien no se las ordena mediante la imposición de manos. Las diaconisas tienen una función más específica, especialmente en el Oriente, y ayudan en los bautismos, en las visitas a mujeres, y en la presentación de los elementos para la comunión. El derecho de las mujeres a administrar el bautismo en casos de emergencia es punto de debate, y no se las ordena para ser presbíteros. Posteriormente encuentran una nueva esfera de servicio en el monaquismo y por medio de él; a la abadesa se la llama diaconisa.

[A. Oepke, I, 776–789]

Γὼγ καὶ Μαγὼγ [Gog y Magog]

Esta expresión figura en el NT sólo en Apocalipsis 20:8–9 como el nombre de la hueste que, después del período milenario, hace la guerra contra el pueblo de Dios y es destruida por Dios. El nombre se toma de Ezequiel 38–39, y las secuencias en Ezequiel y el Apocalipsis son parecidas: reinado mesiánico, Gog y Magog y su destrucción, la nueva Jerusalén (en el Apocalipsis la resurrección en 20:11ss seguida por los nuevos cielos y tierra y la nueva Jerusalén en 21:1ss). Algunos de los rabinos tienen una secuencia parecida, aunque Gog y Magog pueden preceder al reinado mesiánico cuando éste es considerado el período de absoluta consumación. Sin embargo, algunas obras apocalípticas no mencionan en absoluto a Gog y Magog. Una gran diferencia entre Ezequiel y el Apocalipsis es que Ezequiel es más estrictamente profético, en tanto que el Apocalipsis pinta un panorama escatológico más amplio. Una vez más, en Ezequiel Gog es el príncipe (1 Cr. 5:4) y Magog es el nombre del territorio (Gn. 10:2), pero en el Apocalipsis los dos configuran un nombre doble y siniestro para designar al ejército hostil, como sucede en algunas obras rabínicas y en los Oráculos Sibílicos 3.319; 3.512.

[K. G. Kuhn, I, 789–791]

γωνία [esquina, ángulo], ἀκρογωνιαίος [piedra angular, piedra principal], κεφαλή γωνίας [piedra angular, piedra principal]

γωνία. «Esquina» (Mt. 6:5; Hch. 26:26), de ahí los cuatro ángulos de la tierra (Ap. 7:1; 20:8; cf. los cuatro vientos y los cuatro ángeles) desde donde soplan los vientos destructivos y las naciones hostiles vienen a atacar a la ciudad santa, ubicada centralmente (Ap. 20:8–9).

ἀκρογωνιαίος (→ κεφαλή γωνίας). La «piedra final» en un edificio, probablemente encima del portal; se usa con referencia a Cristo en 1 Pedro 2:6 y Efesios 2:20. La idea es que la iglesia es un templo, los profetas y apóstoles son el cimiento, y Cristo corona el edificio.

κεφαλή γωνίας. Este es un hebraísmo que se refiere a la piedra final en un edificio, y que de manera constante se refiere a Cristo sobre la base del Salmo 118:22. En Marcos 12:10 Jesús se llama a sí mismo la piedra rechazada que se convierte en cabeza de esquina en el nuevo santuario (del cual él también es el constructor, Mr. 14:58; cf. Mt. 16:18). Por eso él está por encima del templo terrenal (Mt. 12:6). Hechos 4:11 encuentra en el Salmo 118:22 una profecía de la muerte de Cristo (el rechazo) y su resurrección (al ser hecho la piedra angular principal). 1 Pedro 2:7 relaciona Salmo 118:22 con Isaías 8:14; la κεφαλή γωνίας es una piedra aguda en el ángulo; contra ella algunos tropiezan y caen, al no lograr creer que la piedra rechazada pueda ser cabeza del ángulo.

[J. Jeremias, I, 791–793]

[p 140] Δ, δ (delta)

δαίμων [demonio, divinidad], δαιμόνιον [demonio], δαμονίζομαι [estar endemoniado], δαμονιώδης [demoníaco], δεισιδαίμων [religioso], δεισιδαμονία [temor a la divinidad, religión]

δαίμων, δαιμόνιον

A. δαίμων en el mundo griego y helenístico.

1. Un animismo persistente, que incluso los círculos educados tenían que reconocer, subyacía al concepto de δαίμων en el mundo griego. El δαίμων puede ser una deidad o una deidad menor, pero también se le puede dar un sentido filosófico. La etimología y el significado original del término δαίμων son inciertos.

2. *δαίμων como término para dioses y potestades divinas.* En este campo se pueden señalar diversos sentidos: a. «dios», b. «deidad menor», c. «factor sobrehumano desconocido», d. «lo que se apodera de nosotros», p. ej. la muerte, o la buena o mala fortuna, e. «deidad protectora», y en el estoicismo f. «el elemento en nosotros que está relacionado con lo divino», p. ej. el νοῦς o la conciencia. También los astros se pueden llamar δαίμονες.
3. *La influencia de la religión popular en los sistemas filosóficos.* Si bien la filosofía interpretaba el δαίμων como una potencia divina general, también introdujo los δαίμονες como intermediarios personales. Los héroes y los δαίμονες son afines, y los δαίμονες sirven también como mensajeros, supervisores y mediadores. Bajo la influencia de las creencias populares se los relaciona especialmente con la magia, el infortunio y la posesión. También se los considera espaciales (sobre todo los δαίμονες malignos), y ocupan un puesto en la gran escala que va de Dios hasta nosotros como seres que son superiores pero aún así imperfectos, y cuya maldad se debe a su asociación con la materia.
4. *δαίμων en la creencia griega popular.* En la creencia popular los δαίμονες son a. espíritus de los difuntos, b. sombras que aparecen especialmente en lugares solitarios por la noche. Ocasionan todo tipo de desgracias, son responsables por la enfermedad y la locura, llevan nombres especiales, y mediante la magia se los puede mantener alejados o conjurarlos.
5. *La terminología de los demonios en el mundo griego y helenístico.* δαίμων es el término más usual, mientras que δαιμόνιον (el neutro del adjetivo δαιμόνιος) tiene el sentido más indefinido de «lo divino», especialmente el destino. Términos paralelos son ἥρωες, εἰδωλον, y ψυχή, y posteriormente, bajo la influencia judaica, ἄγγελος y πνεῦμα.
6. *δαίμων en Josefo y en Filón.* Incluso lingüísticamente Filón sigue el griego. Usa δαίμων para el destino, un espíritu protector, el espíritu de una esposa asesinada, y seres intermediarios en el aire. Josefo se mueve en el mismo mundo pero se aproxima a los rabinos al hablar de un δαιμόνιον πνεῦμα, y por lo general usa δαιμόνια (no δαίμονες) para referirse a los demonios.

[p 141] B. El punto de vista sobre los demonios en el AT y el judaísmo posterior.

1. *La creencia en espíritus y demonios en el AT.* En el AT aparecen trazas de una creencia en los espíritus en 1 Samuel 28:13 (la hechicera de Endor) e Isaías 8:19. Pero quienes conjuraban a los muertos debían ser expulsados (Dt. 18:10; 1 S. 15:23a; cf. Nm. 23:23). Así pues, lo demoníaco aparece sólo marginalmente. Se menciona a los espíritus para describir la destrucción de Babilonia y de Edom (cf. Is. 34:14; 13:21). Es posible que se vincule a los espíritus con la idolatría en Deuteronomio 32:17; 2 Crónicas 11:17. Sólo una vez, en Salmo 91:6 LXX, hay una posible referencia a la protección contra los demonios. Una palabra especial, ἄγγελος, sustituye a δαίμων para designar a los mensajeros de Dios, y Dios mismo es la fuente de todo lo que sucede, incluyendo los males retributivos y educativos. En general la LXX usa δαιμόνιον para traducir el hebreo נַפְשׁ, pero también puede usar εἰδωλον y μάταια como equivalentes, mostrando así que δαιμόνιον es un término despectivo para referirse a los dioses paganos. Tobías 6:8ss ofrece un ejemplo de un espíritu maligno que ataca y destruye a los seres humanos. Pero para esos espíritus se prefiere δαιμόνια en vez de δαίμονες, tal vez porque el primero de esos términos está más cercano a las creencias populares y esquiva los aspectos positivos de δαίμων.
2. *El judaísmo tannaítico.* Aquí encontramos una difundida creencia en los espíritus, muchos de los cuales tienen nombres, p. ej. Lilit, Bat Jorín, y también nombres grupales. Tienen alas y gozan de un especial conocimiento, pero tienen necesidades sensuales. Los magos establecen contacto con ellos. Como espíritus de contaminación, se hallan en completa antítesis con el Espíritu Santo. Son ubicuos y dañinos, y hay que tomar precauciones para evitarlos (p. ej. de noche o en lugares ruinosos). También causan enfermedades y actúan como seductores. No se los conecta con Satanás. Dios y sus ángeles pueden protegernos contra ellos como también el estudio de la ley, pero también hay que tomar precauciones externas. A diferencia de los ángeles, no son intermediarios de Dios, pero los ángeles podrían convertirse en potencias demoníacas hostiles y entonces puede haber referencia a los ángeles de Satanás, en una fusión histórica que no borra la distinción fundamental entre ángeles y demonios.
3. *El judaísmo pseudoepigráfico.* Lingüísticamente, este se halla entre el AT y el judaísmo rabínico en lo referente a los demonios. Encontramos la idea de los ángeles caídos, y a los ángeles de Satanás se los llama demonios. También leemos de espíritus malignos o impuros, o de espíritus de Belial, así como de demonios impuros en Jubileos 10:1 (aunque rara vez se usa δαίμονες). Aquí sólo rara vez se dice que los demonios sean caprichosos y dañinos. Su principal ocupación es tentar a los seres humanos a caer en la brujería, la idolatría, la guerra, el derramamiento de sangre y el curiosear en los misterios. Los paganos oran a los demonios cuando son seducidos a la idolatría. Están en oposición a Dios y deben su situación a una caída que implica pecado y culpa. A veces se los describe como relacionados con Satanás o subordinados a él, pero esto no es uniforme. En general se rompe la conexión con las almas de los muertos, y no existe puente alguno entre los espíritus malignos y los buenos. Se adopta la demonología porque se encuentra en nosotros una voluntad que se resiste a la observancia de la ley; esta voluntad maligna se atribuye a la influencia demoníaca, y por lo tanto se sugiere una relación con Satanás.

C. El punto de vista sobre los demonios en el NT.

1. El uso del NT es semejante al del judaísmo tardío. δαίμων figura sólo una vez, en Mateo 8:31. δαιμόνιον se usa en los demás lugares, como también πνεῦμα, πνεῦμα ἀκάθαρτον, πνεῦμα πονηρόν, πνεῦμα ἄλαλον, πνεῦμα ἄστενείας y πνεῦμα πύθων. Marcos es el más fiel al uso judío, y Lucas le sigue. Los atenienses usan δαιμόνιον en Hechos 17:18, y Pablo lo usa cuatro veces; cf. tb. πνεῦμα en Efesios 2:2 y 1 Timoteo. Se hallan referencias a los ángeles de Satanás en Mateo 25:41, etc., y a ángeles malos en 1 Corintios 6:3; 2 Pedro 2:4; Judas 6 y Apocalipsis 9:11.
2. En lo principal el NT sigue al AT. No hay referencia a los espíritus de los muertos. δαίμων, que sugiere un intermediario divino, se evita. Ángeles y demonios son básicamente antitéticos. Hay pocas referencias a los demonios, excepto en el caso de posesión demoníaca. Pablo no se refiere a peligros de demonios (2 Co. 11:23s), y si halla en su «espina» la obra de un ángel de Satanás (2 Co. 12:7), Dios supera este obstáculo para bien. Debido a la fe en Dios, el temor a los demonios es echado fuera. Aún [p 142] así, Pablo considera que la brujería es meterse con los demonios (cf. la advertencia en Gá. 5:20), y que los sacrificios paganos son ofrendas a los demonios (1 Co. 10:20–21). Quizás haya una alusión a la actividad demoníaca en 1 Corintios 12:2. También el Apocalipsis se refiere al culto a los demonios en 9:20. Se espera para los tiempos del fin un auge de la actividad demoníaca (1 Ti. 4:1; Ap. 16:13–14). La actividad demoníaca denotada por la plaga de langostas en Apocalipsis 9:1ss puede ser escatológica, pero también puede ser pasada o incluso presente. En Efesios 6:12 se dice que debemos armarnos contra los enemigos espirituales, y cf. la sabiduría diabólica de Santiago 3:15 y la advertencia de 1 Juan 4:1. Las potestades diabólicas están reservadas para el juicio (Mt. 25:41; cf. 1 Co. 6:3; 2 P. 2:4; Jud. 6). Los demonios están sujetos a Satanás (Ef. 2:2) en un reino que se opone al reino de Dios. Son entonces instrumentos de Satanás (cf. la respuesta de Jesús en Mr. 3:20ss). El conflicto con los demonios es, por esta razón, un conflicto mortal, pero la principal atención se centra no en los demonios en cuanto tales, sino en su jefe. Los malos pensamientos no vienen de espíritus seductores sino del corazón (Mt. 15:19). Como los seres humanos no honran a Dios, él los entrega a una mente corrompida (Ro. 1:28). El pecado y la carne actúan como fuerzas malignas pero no son externas a nosotros; expresan nuestra naturaleza pecadora.
3. Por lo que respecta a la posesión demoníaca en los Sinópticos y en los Hechos, hay que señalar (1) que si bien no se dice que todas las enfermedades provengan de los demonios, todas son en cierto sentido obra de Satanás (cf. Lc. 13:11ss); (2) que en la posesión el principal problema es la distorsión de la semejanza divina o el deterioro del centro de la personalidad (Mr. 5:5) que Jesús viene a remediar (Mt. 12:28); y (3) que los demonios tienen un conocimiento acerca de Jesús (y de su propio destino, Mt. 8:29; Stg. 2:19) que ellos expresan impulsivamente pero que no es la confesión que Jesús busca.
4. En Juan la gente acusa a Jesús de tener un δαιμόνιον; esto implica un total rechazo y deshonra, y Jesús replica a ello con firmeza (Jn. 8:49). Cuando Pablo, en Hechos 17:18, es llamado predicador de δαιμόνια extranjeros, esto podría comportar una alusión a la acusación contra Sócrates. El uso del AT reaparece cuando Babilonia es llamada la morada de los δαιμόνια en Apocalipsis 18:2. El NT se opone a la divinización griega de los demonios y disipa el temor a lo demoníaco, pero retiene un sentido de la actividad siniestra de los espíritus por cuanto nos atacan espiritual y físicamente en servicio a Satanás. Lo demoníaco caracteriza al antiguo eón, pero Jesús ha obtenido una victoria decisiva sobre ello y va a guardar a su pueblo hasta la consumación final del nuevo eón que él ha inaugurado ya.

δαμονίζομαι. «Estar poseído por un δαίμων», se usa originalmente en todos los sentidos de δαίμων, no se usa en la LXX, y en el NT se halla, con relativamente mayor frecuencia, en Mateo.

δαμονιώδης. «Demoníaco», que en el NT sólo se usa en Santiago 3:15 para contraponer la sabiduría diabólica a la sabiduría que viene de lo alto.

δεισδαίμων, δεισδαμονία. Compuesto de δείδω, «temer», y δαίμων, este término denota normalmente la piedad, ya sea como religión o (a veces) como excesivo temor a los dioses. Puesto que en el mundo griego δαίμων puede significar cualquier potencia sobrenatural, es una buena expresión neutra para la religión, y tiene este sentido en Hechos 25:19 (Festo) y (el adjetivo) en Hechos 17:22 (Pablo respecto a los atenienses).

[W. Foerster, II, 1–20]

δάκτυλος [dedo]

El único uso significativo en el NT se halla en Lucas 11:20, donde Jesús dice que él expulsa a los demonios con el dedo de Dios (para denotar la actividad directa de Dios). En el AT a. los cielos son obra de los dedos de Dios (Sal. 8:3), b. las tablas de la ley están escritas por el dedo de Dios (Éx. 31:18), y c. el dedo de Dios realiza milagros (Éx. 8:19).

[H. Schlier, II, 20–21]

δέσις → δέομαι

[p 143] δεῖ [se debe, es necesario], δέον ἐστί [es necesario]

1. Este término, que en su forma más común es δεῖ (con infinitivo) o δέον ἐστί, denota el elemento de obligación en un acontecimiento. Alcanza su mayor precisión cuando se conecta con el poder que obliga, pero por lo general tiene un sentido más débil. En filosofía expresa la necesidad lógica o científica. También puede denotar obligaciones éticas o religiosas (a veces respaldadas por estatutos). En la LXX la ley se debe realizar como voluntad de Dios (Lv. 5:17; cf. en el NT Lc. 13:14; 22:77; también los deberes cristianos, 1 Ts. 4:1; 1 Ti. 3:2; Tit. 1:7). Con frecuencia se puede considerar que el poder que está detrás de la necesidad es el destino, pero el término también puede denotar la compulsión de la magia o las presuposiciones esenciales para su éxito. En el uso griego y helenístico lo que se expresa es una idea de una deidad neutral, que no sienta bien con el concepto veterotestamentario y rabínico de la voluntad personal de Dios que rige la historia y emite un llamado personal dirigido a nosotros. La LXX, Josefo, e inclusive el NT adoptan el término, pero al hacerlo así, si bien sufren cierta tensión, dejan claro que se relaciona con la voluntad personal de Dios más que con un destino neutral.
2. El uso lucano es importante a este respecto. De los 102 casos en el NT, 41 se hallan en los escritos lucanos. El uso varía. A veces el término expresa la voluntad de Dios en la ley (Lc. 11:42; Hch. 15:5), con el cual puede chocar Jesús al seguir el δεῖ de la voluntad de Dios tal como él mismo la conoce (Lc. 13:6). De modo que el δεῖ representa para Jesús una regla de vida (Lc. 15:32). Es el δεῖ del señorío divino que gobierna su obra (Lc. 4:43) y lo conduce al sufrimiento y a la gloria (Lc. 9:22; 17:25; cf. Hch. 1:16; 3:21; 17:3). Su base es la voluntad de Dios tal como se consigna en las Escrituras (Lc. 22:37). Sus discípulos y la iglesia se hallan bajo el mismo δεῖ (Lc. 12:12; Hch. 9:6, 16; 14:22, etc.). La voluntad de este δεῖ es una voluntad salvífica, de modo que su exigencia es una exigencia de una fe obediente en todas las situaciones de la vida.
3. Tal como lo usa Lucas, el término expresa la necesidad del acontecimiento escatológico. Se adapta bien para esta función, puesto que el acontecimiento es conocido sólo por revelación y nos coloca ante la inconcebible ineluctabilidad de un acto histórico que se fundamenta en la voluntad de Dios. Lo que lo formula es la fe en el plan eterno aunque misterioso de Dios. La necesidad se deriva de la naturaleza misma del Dios que se ha comprometido a realizar este plan. Esto lo afirmaba ya Daniel en Daniel 2:28 LXX; el Apocalipsis repite el pensamiento (1:1; cf. 4:1), como lo hace Jesús en Mateo 24:6; Marcos 13:10. El imperativo de la escatología es a la vez juicio y salvación. Todo queda bajo él, a partir del anunciado retorno de Elías que se cumple en el Bautista (Mt. 17:10ss). La edad mesiánica ha llegado; por eso la pasión y la resurrección se hallan bajo el δεῖ divino (Mt. 16:21) de esta edad. Jesús no se limita a predicar la escatología; su historia es escatología. Esto lo confirma el evangelio al mostrar que su obra es el cumplimiento de la Escritura (Mt. 26:54; Lc. 22:37; Jn. 3:14; 20:9) y que necesariamente desembocará, para Pablo, en el reinado de Cristo (1 Co. 15:25), el juicio (2 Co. 5:10) y la transformación de la resurrección (1 Co. 15:53).
4. Así como el δεῖ divino configura la historia de Cristo, también rige la obra de Dios en nosotros, p. ej. en el nuevo nacimiento de Juan 3:7, la necesidad de invocar el nombre de Cristo en Hechos 4:12, y la necesidad de la fe en Cristo para la salvación en Hechos 16:30–31 (cf. Heb. 11:6).
5. Otro uso de δεῖ es para la necesidad de la oración en la vida cristiana. Tal como nos lo enseñó Jesús, siempre debemos orar (Lc. 18:1). El Espíritu nos ayuda porque nosotros no sabemos orar como es debido (Ro. 8:26). La adoración debe ser en espíritu y verdad (Jn. 4:20ss); el Espíritu divino nos pone a nosotros en la verdad al conectarnos con Cristo, que es la verdad.

[W. Grundmann, II, 21–25]

[p 144] δείκνυμι [señalar, indicar, revelar], ἀναδείκνυμι [mostrar, designar], ἀνάδειξις [manifestación, instalación], δειγματίζω [exponer], παραδειγματίζω [exponer a la burla], ὑπόδειγμα [ejemplo, copia]

δείκνυμι

A. El uso fuera del Evangelio de Juan.

1. En Mateo 4:8 y sus paralelos el sentido es «señalar, indicar hacia algo», aunque con poca diferencia respecto a «mostrar», «exhibir», como en Lucas 24:40 (cf. Mt. 8:4 y par.). Para esto hay muchos paralelismos en los autores paganos, la LXX, Josefo, y los primeros padres.
2. Otro matiz es «señalar, destacar» (p. ej. Mr. 14:15), o incluso «hacer que suceda» en el sentido de «manifestar» (1 Ti. 6:15).
3. Otro matiz es «indicar verbalmente», de donde se pasa al sentido de «enseñar», «explicar», «demostrar» (cf. 1 Co. 12:31b; Hch. 10:28; Mt. 16:21).

B. El uso en los escritos juaninos.

1. El término se usa en Juan para mostrar que las obras de Jesús son señales; por eso asume el sentido de «revelar», «manifestar» (Jn. 10:32). El Padre se muestra en Jesús (cf. la petición de Felipe y la respuesta de Jesús en 14:10–11). La unidad del Padre y el Hijo significa que el Padre muestra al Hijo todas sus obras, y así asigna al Hijo sus propias acciones (5:20). A la demostración de las obras corresponde una enseñanza de las cosas que hay que decir (8:28; 12:49).
2. En Apocalipsis 1:1ss las palabras de la profecía representan una revelación de Jesucristo; Dios le dio esta revelación para mostrar a sus siervos las cosas futuras por la mediación del autor, quien vio y da testimonio de ello. Así pues, aquí δείκνυμι significa a. una declaración divina en forma de revelación, b. la revelación divina del futuro, y c. una fusión de insinuación y simbolismo. El ver (v. 2) es la respuesta a la acción de mostrar (cf. 4:1; 17:1; 21:9–10; 22:1). La raíz general de este uso es el sentido «hacer ver», «manifestar», pero también se pueden hallar casos, p. ej. en 1 Clemente 26.1, del sentido «insinuar un anticipo» o, en la LXX, del sentido teológico «revelar» (en 82 de 119 casos, en muchos de los cuales la propia LXX transmite la idea de revelación). También en los escritos apocalípticos encontramos los sentidos de «manifestar», «profetizar» y «referirse a algo misteriosamente».

ἀναδείκνυμι

1. En Lucas 10:1 la idea es «designar», «instituir», con cierta vacilación entre la idea de ordenar para una tarea e instituir legalmente. La palabra está tomada de la esfera política y sugiere una acción oficial.
2. En Hechos 1:24 la idea es diferente, porque mientras que lo que está en juego es un nombramiento, lo que se pide es que Dios «manifieste» o «muestre» a quién ha escogido.

ἀνάδειξις. El significado en Lucas 1:80 es incierto. Lucas 3:1ss y 10:1 sugieren «instalación», como en el uso secular al referirse a una institución oficial. Pero el significado también podría ser «manifestación», que conlleva la idea que la aparición de Juan es parte de la revelación.

δειγματίζω. Esta palabra poco común significa «exhibir», «hacer público», «hacer de pública notoriedad». En Mateo 1:19 José no quiere exponer a María haciéndola aparecer en público. En Colosenses 2:15 Cristo expone públicamente a las fuerzas subyugadas, no simplemente mediante proclamación, sino mediante exhibición pública, como en una procesión triunfal.

παραδειγματίζω. Este término más fuerte, que es más común que δειγματίζω, significa «exponer al escarnio público». Figura en la LXX en Números 25:4 (colgar en público), en Jeremías 13:22 (heb. [p 145] «sufrir violencia»), y en Ezequiel 28:17 («poner en la picota»). Aparte de una variante en Mateo 1:19, el único caso en el NT está en Hebreos 6:6. Con la apostasía, a Cristo se lo vuelve a crucificar y se lo «expone a vituperio».

ὑπόδειγμα. En el griego helenístico, esta alternativa a παράδειγμα significa «ejemplo» así como «documento» o «prueba». La LXX lo usa (con παράδειγμα) para «modelo» y «copia». El uso para «copia» nos muestra qué es de lo que se trata en Hebreos 8:5 y 9:23–24. Lo que Moisés ve en la montaña es el original, y la tienda construida y demás son la copia que refleja el original, pero a la vez son el modelo que apunta hacia ese original. El término «imagen» es quizás el más apto para destacar este doble sentido. El culto del AT tiene un carácter tipológico cuando se lo ve a la luz de Cristo. Bajo esta luz apunta hacia las cosas celestiales, pero sólo lo puede hacer como reflejo de ellas. En otros lugares del NT el término tiene el sentido de «ejemplo». Los profetas son un ejemplo en Santiago 5:10. Jesús ofrece un prototipo del servicio mutuo en Juan 13:15. En 2 Pedro 2:6 y Hebreos 4:11 se ofrece la advertencia de un mal ejemplo.

[H. Schlier, II, 25–33]

δείπνον [comida, Cena del Señor], δειπνέω [comer, cenar]

Esta palabra, que de ordinario significa «comida», «comida principal», «banquete», asume significación teológica en el NT cuando se usa 1. para referirse a la cena consagrada al Señor (1 Co. 11:20); la mesa en común de la iglesia constituye un servicio divino. La palabra también tiene significación 2. como imagen escatológica; el banquete celestial representa la perfecta comunión con Dios y Cristo (cf. Lc. 14:24; Ap. 19:9; 3:20, y el paralelo de la fiesta de bodas, Mt. 22:2ss, etc.). La terrible contraparte de este festín es «la gran cena» de Apocalipsis 19:17 (basada en Ez. 39:17ss; cf. Mt. 24:28). Su uso para una cena cultural es común en la religión helenística. La idea de un banquete escatológico aparece en el AT (cf. Is. 34:6ss) y en los escritos apocalípticos y rabínicos.

[J. Behm, II, 34–35]

δεισδαμονία, δεισδαίμων → δαίμων

δέκα [diez]

El número diez, originalmente ligado con el conteo con los dedos, es una cifra redonda favorita en el AT, p. ej. los Diez Mandamientos, las diez plagas, los diez patriarcas antediluvianos, el diezmo como ofrenda a Dios, y el diez como medida relacionada con el arca, la tienda y el templo (Éx. 26–27; 1 R. 6:7). Este número también es común en el judaísmo rabínico, p. ej. las diez tentaciones de Abraham, las diez palabras divinas en la creación, los diez varones que se necesitan para constituir el culto verdadero. También en la apocalíptica leemos respecto a las diez épocas del mundo, de las cuales la décima es la del Mesías. En el NT el diez desempeña un papel menos importante. Es un número redondo, p. ej. en Lucas 19:13; Mateo 25:1; Apocalipsis 2:10. Jesús manifiesta su mesianidad mediante diez milagros en Mateo 8 y 9. La genealogía en Mateo 1:1ss encaja en un esquema de diez períodos. Los diez cuernos en el Apocalipsis representan una totalidad de poder (como en Dn. 7:20). En Romanos 8:38–39 se mencionan diez potencias que son incapaces de separarnos de Dios, y en 1 Corintios 6:9–10 son diez los vicios que excluyen a los seres humanos del reino de Dios. En cuanto a las especulaciones gnósticas acerca de este número cf. Ireneo en Migne, *Patrologia Graeca* 1.17.1; 18.3.

[F. Hauck, II, 36–37]

δεκτός → δέχομαι

δεξιός [(mano) derecha, (lado) derecho]

A partir de la raíz δεκ-, este término significa «derecho» a. como contrario a izquierdo; b. como sustantivo (ἡ δεξιὰ) para designar la mano derecha de Dios como símbolo de su poder; c. para el lado favorable u honrado, p. ej. en Grecia las aves por la derecha como buen agüero, los dignos que caminan por [p 146] la derecha, o la ley en la diestra de Dios en el AT y los rabinos; d. para lo que es eminente o bueno, p. ej. estudiar la ley en la mano derecha para una aplicación apropiada a ella; y e. en conexión con tratados o pactos (sobre la base del estrechar la mano derecha al concertar un convenio).

1. En el NT, Jesús en la parábola del juicio dice que las ovejas serán colocadas a la derecha de Dios y las cabras a su izquierda; el lado derecho es el del favor o la salvación, como en Platón y en los rabinos.
2. El NT describe a Cristo mismo exaltado a la diestra de Dios. En Hechos 2:34 Pedro se refiere a cómo Cristo se sienta a la derecha de Dios, y en 5:31 dice que Dios exaltó a Jesús a su derecha. Este es un cumplimiento del salmo real 110, interpretado mesiánicamente; cf. Mateo 22:41ss, donde Jesús mismo muestra que la filiación davídica no agota su mesianidad sino que se convierte en acertijo, en vista de la mayor gloria que va mucho más allá de una simple restauración del trono y el reino de David. El lugar propio de Jesús es a la derecha de Dios, porque él es Señor del mundo así como Rey de Israel. A lo largo de todo el NT se pone de manifiesto su exaltación a la derecha de Dios (cf. Ro. 8:34; Ef. 1:20; Col. 3:1; Heb. 1:3, 13; 8:1; 10:12; 12:2; 1 P. 3:22). Lo que sigue a su muerte vindica su pretensión a un lugar de honor junto a Dios. En cumplimiento de esa pretensión, ha sido declarado Cristo y Señor, ha amanecido la era mesiánica, y él comparte la gloria y la deidad de Dios, según se manifiesta en su envío del Espíritu. Algunos escritos rabínicos más antiguos remiten el Salmo 110 a Abraham o a David, pero la exégesis posterior vuelve a adoptar una interpretación mesiánica. Otro punto de vista rabínico coloca la ley a la derecha de Dios, pero considera que en la era mesiánica el Cristo la reemplazará.

[W. Grundmann, II, 37–40]

δέομαι [suplicar, orar], δέησις [oración], προσδέομαι [necesitar]

δέομαι, δέησις

1. El significado original de δέομαι es «carecer de», «necesitar», y el de δέησις es «falta, carencia». Pero de esto hay pocos rastros en la LXX y ninguno en el NT.
2. El sentido del NT es, según el contexto, «suplicar» o «buscar». Formalmente, en Hechos 21:39 y 8:34 significa «por favor» (δέομαί σου). Un sentido más completo se da cuando a Jesús se le hacen peticiones de ayuda o de curación, como en Lucas 5:12; 9:38; cf. tb. 8:28. Pablo lo usa en una seria advertencia en 2 Corintios 5:20 (cf. 10:2; Gá. 4:12). Aparte de Mateo 9:38, es exclusivo de Lucas y Pablo.
3. Luego llega a ser usado para «orar». Jesús ora por Pedro en Lucas 22:32 (cf. Heb. 5:7). Pablo ora por sus planes en Romanos 1:10; 1 Tesalonicenses 3:10. En Hechos 4:31 la referencia es a la oración de los vv. 24ss. δέησις significa intercesión en Romanos 10:1, pero el elemento de petición es menos fuerte en Lucas 5:33; Filipenses 1:4; 1 Timoteo 2:1. La oración en general parece ser el punto en cuestión en Hechos 10:2; Lucas 2:37; 1 Timoteo 5:5. Si la respuesta es incierta, se usa una cláusula con εἴ (Ro. 1:10). El contenido lo denota una cláusula con ὅπως οἴνα, mientras que la intercesión por alguien es ὑπέρ οὐ περι τινος.

προσδέομαι. En su discurso en Hechos 17:22ss, Pablo dice que Dios no quiere el culto como si «tuviera necesidad de algo (más)». El προσ- intensifica un elemento que ya está presente en δέομαι, puesto que «necesitar» porta la idea de algo que añadir. El verdadero punto, desde luego, es que Dios no necesita nada; Pablo está llevando adelante la polémica del AT (y también del estoicismo) contra las ideas antropomórficas de la deidad y contra la idolatría que adora imágenes que deben ser sostenidas y transportadas (Is. 40:20, etc.). Para Pablo también los στοιχεῖα son débiles e ineficaces; los gálatas no deben sujetarse a ellos, ahora que conocen al verdadero Señor (Gá. 4:8–9).

[H. Greeven, II, 40–42]

→ ἐρωτάω, εὔχομαι

δέος → φόβος

[p 147] δεσμός [prisión], δέσμιος [prisionero]

La prisión de Pablo (literalmente «grilletes») tiene una significación religiosa especial en giros como δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Ef. 3:1; Flm. 9), δέσμιον αὐτοῦ (2 Ti. 1:8), δέσμιος ἐν κυρίῳ (Ef. 4:1), y cf. Filemón 13 y Filipenses 1:13. Bajo este uso subyace la noción de una verdadera prisión, pero la verdadera esclavitud es bajo Cristo, por cuya causa se sufre y a quien se ofrece en sacrificio la voluntad egoísta. En respuesta a la idea que Pablo toma prestado aquí algo del concepto místico que la κατοχή precede a la dedicación final, hay que señalar que Pablo en ningún lugar dice que su prisión sea una etapa penúltima, anterior al estar con Cristo (Fil. 1:23). La prisión simboliza la totalidad de su vida y su ministerio.

[G. Kittel, II, 43]

→ αἰχμάλωτος

δεσπότης [dueño, amo], οἰκοδεσπότης [amo de la casa], οἰκοδεσποτέω [gobernar la propia casa]

δεσπότης

A. δεσπότης fuera del NT.

1. *Uso griego.* El primer significado es el doméstico de «dueño». Esto se extiende a la esfera política, donde un pueblo extranjero se adueña de un país. Así la palabra adquiere matices tan variados como a. amo de la casa, b. amo por contraposición con esclavo, c. gobernante absoluto (equivalente a τύραννος en Platón), d. un ser divino poderoso, e. el emperador romano y f. (astrológicamente) planeta. Si bien el término expresa el rango o posición social, no es un término de status; por eso los judíos pueden no sólo seguir el uso griego normal, sino también conectar el término con Dios. En la Biblia griega, si bien el término está fuertemente subordinado a κύριος, aparece unas 56 veces (25 en las palabras dirigidas directamente a Dios, con especial énfasis en su omnipotencia). Dios es κύριος porque es δεσπότης de todas las cosas (cf. Job 5:8ss). En otros lugares de la LXX encontramos todos los demás matices excepto a. y f., pero estos son menos prominentes en comparación con el que se refiere a Dios.
2. *La razón de la escasez de δεσπότης en la LXX.* La distribución de δεσπότης en la LXX es impresionante. En la ley figura sólo en Génesis 15:2, 8 (δέσποτα κύριε), en los libros históricos sólo en Josué 5:14, en Isaías en 1:24; 3:1; 10:33 (ὁ δεσπότης κύριος [ὁ κύριος ὁ δεσπότης] σαβαώθ), y en Jeremías en 1:6; 4:10; 14:13; 15:11, pero aparece más frecuentemente en Sabiduría, Macabeos y el Sirácida, y todavía más en otras traducciones. La razón de esta escasez es probablemente que el término ha adquirido un carácter demasiado abstracto en su uso para el poder absoluto. Sin embargo, el Dios de Israel es el Creador y Señor de todas las cosas, que es conocido por su pueblo por medio de sus actos en la historia. Su omnipotencia, entonces, es una realidad concreta y se expresa más adecuadamente con κύριος. Esto explica tres características del uso de δεσπότης en la LXX: (a) con frecuencia se hacen adiciones tales como «de todas las cosas, de toda la creación, de cielo y tierra»; (b) figura con mayor frecuencia en obras posteriores que muestran la intrusión helenística; (c) en Génesis 15:2, 8, Abraham está apelando a la omnipotencia de Dios en una forma singular, que sin duda alguna sugirió el término al traductor.

B. δεσπότης en el NT.

1. *Uso secular.* En cuatro de los diez casos se hace referencia al amo por contraposición a los esclavos, p. ej. 1 Timoteo 6:1; 1 Pedro 2:18. En 2 Timoteo 2:21 el sentido es «amo de la casa».
2. *Dios como δεσπότης.* Simeón se dirige a Dios como δέσποτα en Lucas 2:29, como también lo hace el grupo cristiano en Hechos 4:24. En Apocalipsis 6:10 también se hace referencia a Dios.

3. *Jesús como δεσπότης*. Un nuevo rasgo es la descripción de Jesús como δεσπότης en Judas 4; 2 Pedro 2:1. En 1 Pedro 2:1 los herejes se pueden conocer por su rechazo de Jesús como δεσπότης. En Judas 4 se podría tener la intención de transmitir una doble negación, primero de un δεσπότης, después de [p 148] Jesús, pero esto es poco probable en vista de 2 Pedro 2:1. El uso de ἀγοράζειν en 2 Pedro 2:1 podría conducir a esperar κύριος en vez de δεσπότης, pero este último expresa muy bien el derecho de Cristo para con su pueblo en virtud de su acto salvador. Es menos probable que la intención sea equiparar a Jesús con Dios como Todopoderoso.

οἰκοδεσπότης, οἰκοδεσποτέω. Estas no son palabras clásicas, pero se dan en la astrología y en la vida diaria. En el NT οἰκοδεσπότης figura 12 veces (especialmente en Mateo, p. ej. 10:25; 13:27, 52, etc.; cf. Lc. 13:25; Mr. 14:14). El significado es «amo de la casa» (a veces con la adición enfática ἄνθρωπος, Mt. 13:27, etc.). Las parábolas ilustran la acción de Dios sirviéndose de la del dueño de casa. El único caso en que aparece el verbo es en 1 Timoteo 5:14: las viudas más jóvenes deben casarse y «gobernar su casa», ejemplo de las virtudes familiares que se recalcan en las Pastorales.

[K. H. Rengstorf, II, 44–49]

→ κύριος

δέχομαι [aceptar, recibir], δοχή [acogida (de un huésped)], ἀποδέχομαι [acoger, dar la bienvenida], ἀποδοχή [aceptación], ἐκδέχομαι [aceptar, aguardar], ἀπεκδέχομαι [aceptar, aguardar], εἰσδέχομαι [acoger, dar la bienvenida], προσδέχομαι [aceptar, aguardar], δεκτός [aceptable], ἀπόδεκτος [aceptable], εὐπρόσδεκτος [aceptable]

δέχομαι

A. δέχομαι fuera del NT.

- El primer sentido es «aceptar», p. ej. cartas, regalos, pagos, incluso el cuerpo por parte del alma. En la religión pagana la profecía se recibe, p. ej., por medio de vuelos de aves, y las ofrendas son aceptadas por los dioses. En el AT Sofonías exige una aceptación de la forma de conducirse de Dios en los castigos y la corrección (3:7); cf. la copa de la ira en Jeremías 25:28. Un uso especial en este sentido es para el «desgaste» del pecado (Gn. 50:17); sin embargo, el castigo por el pecado es «recibido» en Isaías 40:2.
- «Recibir» en el sentido de «acoger, dar la bienvenida», «extender hospitalidad», es un uso ulterior que es común en el NT (cf. Lc. 9:53; Gá. 4:12; 2 Co. 7:15).
- «Recibir, oír o entender lo que alguien dice» es otro uso, que se halla en relación con los mandatos divinos en el AT, con un componente volitivo así como uno intelectual.
- Un uso cultural en la LXX es para «recibir favorablemente», p. ej. la oración o el sacrificio. Esto añade un elemento teocéntrico donde el equivalente hebreo es «hallar favor».

B. δέχομαι en el NT.

- En Mateo 10:40ss se da especial importancia a recibir a los discípulos, porque, puesto que ellos son los enviados de Jesús, el recibirlos a ellos es recibirlo a él, y por tanto a Dios. Por medio de los discípulos, Jesús mismo toca a la puerta del corazón. Ellos son los portadores de Cristo. Cristo está presente en ellos; ellos continúan su misión y la extienden. Va implícito algo más que simple hospitalidad, y por lo tanto el amor que se derroche sobre ellos acarreará una recompensa especial. Lo mismo es aplicable a recibir a un niño en el nombre de Cristo (Mt. 18:5–6), porque Cristo mismo viene en la persona del niño, y lo que se hace por el niño se hace por él. Esto le da un significado único incluso a un acto tan poco pretensioso.
- En un sentido relacionado, el NT habla acerca de recibir el evangelio o la Palabra de Dios (Hch. 8:14; 11:1; 17:11; cf. Stg. 1:21; 1 Ts. 1:6; 2:13). Uno puede también recibir su contenido, e. d. el reino de [p 149] Dios (Mr. 10:15), la gracia de Dios (2 Co. 6:1) o el amor a la verdad (2 Ts. 2:10). En este sentido δέχομαι es equivalente a la fe. Destaca el hecho que en relación con Dios no podemos sino recibir. Sin embargo, al escuchar el evangelio quedamos liberados para él. Por el Espíritu (1 Co. 2:14) se nos abre el entendimiento, y quedamos colocados en esa libertad de decisión en la que la gracia o el reino de Dios puede ser nuestro.

δοχή. De «acoger a un huésped», esta palabra llega a denotar la «comida» o «banquete» que se relaciona con la hospitalidad. En el NT sólo la usa Lucas, para referirse al gran banquete que celebra Leví en 5:29, y para el banquete al cual hay que convidar a los pobres y necesitados, según Jesús, en 14:13. Se puede señalar que así como Jesús acepta que los recaudadores de impuestos le ofrezcan hospitalidad, así también exige que a los marginados y necesitados se les extienda la invitación a compartir la mesa.

ἀποδέχομαι. Este compuesto tiene prácticamente el mismo sentido que la forma sencilla. En el NT figura sólo en Lucas, para la bienvenida que Jesús da a la multitud en 9:11, para la acogida de la multitud a Jesús en 8:40, para el recibimiento a Pablo en Hechos 18:27; 21:17, y para la acogida de Pablo a todos los que vienen a visitarlo en Hechos 28:30.

ἀποδοχή. El significado es «aceptación» con un sentido de aprobación y aprecio. En 1 Timoteo, de dos afirmaciones que resumen el evangelio se dice que son seguras y dignas de plena aceptación o aprobación, a saber, que Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores (1:15), y que la piedad tiene promesa tanto para esta vida como para la vida futura, ya que se basa en el Dios y Salvador viviente (4:8ss).

ἐκ-, ἀπεκδέχομαι. ἐκδέχομαι significa a. «aceptar» y b. «aguardar». ἀπεκδέχομαι se usa también para «aguardar», pero significa también «deducir (equivocadamente)». En el NT Pablo usa ἀπεκδέχομαι para la expectación del fin (Ro. 8:25). Esta expectación se centra en la transformación que la adopción disfrutada mediante la fe manifestará con la resurrección (8:14, 23), y la creación alcanzará la meta que también ella está esperando (8:19). Esta consumación se dará con el retorno de Cristo, de modo que Cristo mismo es el contenido de la expectación (Fil. 3:20). Lo es en tanto esperanza de justicia (Gá. 5:5). Sobre la base del evangelio que ya está recibido (cf. δέχομαι), ἀπεκδέχομαι caracteriza entonces la vida cristiana como una vida de expectación del gran clímax que da su significado no sólo a la vida presente, sino también a la creación entera. Hebreos usa ἐκδέχομαι así como ἀπεκδέχομαι para la misma expectación escatológica (10:13; 9:28). Santiago usa la primera de esas palabras en la comparación de 5:7, y 1 Pedro usa la segunda en la referencia a la espera paciente de Dios en tiempos de Noé.

εἰσδέχομαι. Significa «recibir a alguien», ya sea en un lugar o en un círculo de personas. La LXX lo usa para el recibimiento del pueblo en la comunión con Dios (Miq. 4:6, etc.). En el NT el único caso se halla en 2 Corintios 6:17 (basado en Is. 52:11 y Sof. 3:20): En la nueva alianza, el pueblo de Dios en todos los lugares es acogido a la comunión con Dios, de modo que la promesa de los profetas se cumple sin restricción étnica.

προσδέχομαι. Este término tiene los dos sentidos de a. «recibir a alguien» o «aceptar algo», y b. «aguardar, esperar». El segundo es el sentido principal en el NT.

1. Se usa para aquellos que aguardan el reino de Dios: José en Marcos 15:43, Simeón en Lucas 2:38. El evangelio es que el Mesías ha llegado y la espera ha quedado atrás.
2. También se usa respecto a la expectación cristiana de la resurrección (Hch. 24:15), la gloria eterna (Tit. 2:13), y la misericordia de Dios en el juicio (Jud. 21). Jesús les dice a sus discípulos que sean como quienes esperan a su amo (Lc. 12:36).

δεκτός, ἀπό-, εὐπρόσδεκτος. δεκτός significa «lo que uno puede aceptar», de donde en la LXX «aceptable», «agradable». ἀπό- y εὐπρόσδεκτος tienen el mismo significado.

- [p 150] 1. En la LXX estos términos tienen una referencia cúllica. Los sacrificios que son agradables a Dios son eficaces (Lv. 1:3), pero cuando la gente recae, sus ofrendas dejan de ser aceptables (Jer. 6:20) y sólo volverán a serlo en el último tiempo de conversión (Is. 56:7). Las acciones y oraciones de los justos son también aceptables en Proverbios 16:7; así lo son los justos mismos (11:20). En el NT Pablo dice que su ministerio es un sacrificio aceptable (Fil. 4:20). También lo es el fruto de su ministerio (Ro. 15:16). La comunidad cristiana es un sacerdocio santo que ofrece a Dios, por medio de Cristo, sacrificios espirituales aceptables (1 P. 2:5). Sin ninguna asociación cúllica, todos los que actúan rectamente son aceptables a Dios (Hch. 10:35). Por otro lado, los profetas no son aceptables en su propio país (Lc. 4:24). Lo aceptable se equipara con lo bueno en 1 Timoteo 2:3.
2. La palabra tiene un sentido mesiánico en Isaías 61:2. La era mesiánica es el tiempo escogido por Dios como tiempo de la divina presencia y salvación. Este tiempo llega con Jesús (Lc. 4:18ss). El tiempo aceptable de la divina elección y presencia es el de la venida de Cristo. Este es para Pablo el tiempo en que Dios escucha y ayuda (Is. 48:8ss), e. d. el tiempo aceptable, el día de la salvación (2 Co. 6:2).

[W. Grundmann, II, 50–59]

δέω [atar, sujetar], (λύω [desatar, soltar])

1. δέω es común en el NT para «atar» o «sujetar» (p. ej. Mt. 13:30), «envolver» (Jn. 11:44), «encadenar» (Mr. 5:3–4), y de ahí «encarcelar» (Mt. 6:17, etc.). Expresa un atar sobrenatural en Lucas 13:16; Hechos 20:22; cf. el encadenamiento de Satanás en Apocalipsis 20:2. También se usa figuradamente para referirse al vínculo matrimonial (Ro. 7:2; 1 Co. 7:26, 39). La palabra de Dios no está encadenada (2 Ti. 2:9).
2. Tras el δέιν y el λύειν de Mateo 16:19; 18:18 no hay idea alguna de magia, sino la terminología rabínica para declarar prohibido o permitido, y de ahí para quitar o imponer una obligación. Por otra parte, los discípulos no deben ser rabinos (Mt. 23:8), y otro

uso, aunque menos común, de los términos rabínicos es para imponer o quitar una prohibición. Esto encaja bien con Mateo 18:17, sirve de paralelo con Juan 20:23, y es la interpretación casi unánime de los padres.

[F. Büchsel, II, 60–61]

δηλόω [mostrar, declarar]

δηλόω es el término griego común para «mostrar, declarar, impartir, demostrar». Se puede usar para la comunicación de misterios cúltricos y la revelación mediante sueños y visiones. En la LXX Dios declara su nombre, sus planes, sus secretos y sus exigencias (Éx. 6:3; 33:12; Dn. 2:28–29; 1 R. 8:36). También puede indicar el acto divino de revelación en juicio y gracia (Jer. 16:21). En el NT denota el acto divino (futuro) de revelación sólo en 1 Corintios 3:13, cuando el día de la prueba mostrará la calidad de nuestra obra. Más frecuentemente se refiere a la instrucción dada por el Espíritu (1 P. 1:11) o por el Señor (2 P. 1:14). Pero no se puede diferenciar netamente de ἀποκαλύπτειν (cf. Mt. 11:26 y par.; 1 Co. 14:30; 1 P. 1:12). En los estoicos, en Josefo y en los padres encontramos el sentido de «interpretar» (la interpretación alegórica del AT en Bern. 9.9, y la elucidación de símbolos desconcertantes en Hermas, *Semejanzas* 5.4.1ss).

[R. Bultmann, II, 61–62]

δημιουργός [constructor, hacedor]

Estrictamente «alguien que lleva a cabo asuntos públicos», luego «constructor, artesano», luego «arquitecto del mundo». En la LXX tiene sólo un sentido secular, y el único caso en el NT se halla en Hebreos 11:10, donde Dios es el constructor y «hacedor» de la ciudad eterna. En cuanto a la relación con κτίστης, ver κτίζω.

[W. Foerster, II, 62]

→ κτίζω

[p 151] δῆμος [pueblo, gente], ἐκδημέω [estar en el extranjero], ἐνδημέω [estar en casa], παρεπίδημος [forastero]

δῆμος. Originalmente «porción», luego a. «distrito», b. «territorio», c. «pueblo» de un país o ciudad (a veces, pero no siempre, derogatorio: «populacho»). En la LXX significa primero «raza», «familia», luego «pueblo». En el NT significa el «pueblo» de un lugar; cf. Hechos 12:22 (Jerusalén), 17:5 (Tesalónica), 19:30, 33 (Éfeso).

ἐκδημέω, ἐνδημέω. Estos dos términos denotan el estar en el extranjero y el quedarse en casa. No se usan en la LXX; en el NT figuran en 2 Corintios 5:6ss para expresar las ideas que (1) la existencia corporal es ausencia respecto al Señor, y (2) la plena comunión con el Señor es posible sólo aparte de esta existencia. Nosotros y el Señor nos hallamos en esferas separadas. La fe supera la separación (v. 7) pero no es la realidad final. Por eso deseamos estar fuera de la actual esfera y en casa con el Señor, a fin de gozar la plena comunión de la visión. No obstante, incluso en la esfera presente el deseo de agradar al Señor marca el rumbo a la vida (v. 9).

παρεπίδημος. Este término poco común tiene el sentido de «uno que es (temporalmente) forastero residente». En el NT aparece en 1 Pedro 1:1; 2:11: los cristianos son sólo residentes temporales sobre la tierra, y no deben dejar que su vida sea configurada por los intereses terrenos. Son una diáspora cristiana cuyo verdadero hogar es el lugar de su elección. Hebreos 11:13 aplica el mismo término a los modelos de fe del AT. El pensamiento helenístico tiene una idea semejante de la vida terrena como un viaje por el extranjero, pero con un matiz dualista.

[W. Grundmann, II, 63–65]

διά [a través, por medio de, durante, con, etc.]

A. διά con genitivo.

1. Espacial: «a través de», o «pasando por ... hasta» (Mt. 7:13; Mr. 10:25; Jn. 10:1; Ro. 15:28).
2. Temporal: a. «a lo largo de todo un período» (Lc. 5:5), b. «durante una parte de un período» (Hch. 5:19; 16:9), c. «después de un tiempo» (Mr. 2:1; Gá. 2:1). «Dentro del término de» figura en Marcos 14:38.
3. Modal: a. de manera, «por medio de», «en», «con» (Lc. 8:4; Jn. 19:23; Ro. 8:25), b. de circunstancia concomitante, «con», «entre», «a pesar de» (Hch. 14:22; 2 Co. 2:4; Ro. 2:27); la referencia en 1 Juan 5:6 parece no ser ni al bautismo y muerte de Cristo,

ni al bautismo y la eucaristía, sino al bautismo como aspersión con la sangre de Cristo (cf. 1 P. 1:2). En 2 Timoteo 2:2 hay un genitivo personal.

4. Instrumental: a. con genitivo de causa, «por medio de», «con», «mediante» (Ro. 3:27, la ley; 3:22, la fe; Hch. 15:11, la gracia; Ro. 5:10; Col. 1:20, la muerte de Cristo; tal vez 1 Ti. 2:15, el dar a luz hijos; posiblemente también Mr. 6:2, las manos de Cristo; Hch. 11:28, el Espíritu), b. con genitivo de persona «con la mediación de» (Mt. 1:22, el profeta; Gá. 3:19, los ángeles; referencias tales como Jn. 1:3; Hch. 10:36; Col. 1:20, etc. en que Cristo media la acción de Dios en la creación, los milagros, el juicio, etc., y también Jn. 10:9; 14:6; Heb. 7:25; Ro. 5:2 en que él es Mediador a favor nuestro, aunque no en el sentido que seamos nosotros quienes lo ponemos en acción; cf. tb. el creer por medio de él en Jn. 1:7; Hch. 3:16; 1 P. 1:21).
5. Causal: a. «en consecuencia de», «a causa de», «sobre la base de» (Ro. 8:3, la carne; 2 Co. 9:13, la prueba del servicio; 1 Co. 1:1, la voluntad de Dios; Ro. 12:1, las misericordias de Dios; 15:30, Cristo y el amor del Espíritu; 2 Co. 10:1, la mansedumbre y suavidad de Cristo), b. «por», «por causa de», con referencia personal (Mr. 14:21; Hch. 12:9, etc.), y muchas referencias a Cristo en las cuales Cristo es el autor de la autoridad (Ro. 1:5), el fruto (Fil. 1:11), el consuelo (2 Co. 1:5), la paz con Dios (Ro. 5:1), el triunfo (Ro. 8:37), la aceptación ante Dios (Heb. 13:21), la vida resucitada (1 Co. 15:21), la liberación final (1 Ts. 5:9); cf. tb. Romanos 1:8; 2 Corintios 1:20; 1 Pedro 4:11; Hebreos 13:15, en que [p 152] la iniciativa corresponde a Cristo, de modo que nosotros nunca hallamos verbos de petición con la fórmula «por medio de Cristo»; expresa la significación constitutiva de Cristo para los cristianos.

B. διὰ con acusativo.

1. Espacialmente, «a través de ... hasta» (cf. Lc. 17:11, aunque en vista del orden [Samaria y Galilea], «a través de los límites», e. d. «entre» parece aquí más probable).
2. Modalmente, Gálatas 4:13: «en» debilidad corporal. El genitivo sería más correcto para esto, y de ahí que a veces se prefiera la traducción «a causa de», pero no tiene sentido real.
3. Causalmente, «a causa de», «por causa de», con cierto elemento de finalidad cuando se usa el acusativo de persona (p. ej. Mr. 2:27; 1 Co. 8:11), y a veces el acusativo de objeto (p. ej. Mt. 15:3, 6; 1 Co. 9:23; Fil. 2:30). El doble διὰ en Romanos 4:25 ofrece cierta dificultad en vista de la tensión entre una traducción puramente causal de la primera mitad, y el paralelismo del enunciado. El punto es quizás que Cristo murió «a causa de nuestros pecados con el fin de expiarlos» (cf. 1 Ti. 1:16). En Romanos 11:28 los judíos son enemigos a fin de que la salvación llegue a los gentiles, pero son amados a causa de los padres; aquí el paralelismo es puramente retórico.

[A. Oepke, II, 65–70]

διαβάλλω [acusar], διάβολος [el diablo, Satanás]

διαβάλλω. El sentido básico es «separar de», «ser puesto en oposición», «ser odiado» (pasiva), «acusar», «repudiar», «dar falsa información». El único caso en el NT hace referencia al administrador injusto en Lucas 16:1: «acusado».

διάβολος

A. Aspecto lingüístico.

1. El uso principal es para la queja o calumnia, e. d. «calumniador», «cuentero».
2. Josefo tiene διαβολή para la calumnia o acusación, pero no διάβολος.
3. También la LXX tiene διαβολή para la calumnia, la enemistad, y διάβολος para el acusador; y también usa διάβολος para el diablo en cuanto acusador, adversario o seductor (1 Cr. 21:1; Job 1; Zac. 3:1ss).

[W. Foerster, II, 71–73]

B. Visión de Satanás en el AT.

1. El רשע es básicamente el enemigo (cf. 1 S. 29:4; Sal. 71:13), pero específicamente el acusador legal (Zac. 3:1) que se coloca al lado derecho del acusado (cf. Sal. 109:6). Éxodo 21:28–29; 29:16 expresa el mismo concepto con otro término (cf. 1 R. 17:18). Según el punto de vista profético, los enemigos que Dios suscita contra Israel son también acusadores de parte de Dios (cf. 1 R. 11:14ss).

2. Job ofrece el cuadro de un acusador celestial: no un ser demoníaco, sino un fiscal oficial que se presenta ante Dios en ocasiones especiales y forma parte de su entorno. Este acusador puede actuar contra Job sólo con la aprobación de Dios y de parte de Dios. Sin embargo, entra en juego un elemento siniestro con su poder de servirse de desastres naturales y de la enfermedad. En Zacarías 3:1ss volvemos a tener al acusador en un juicio, si bien aquí la gracia supera la ley y la acusación queda anulada. Las referencias del AT al שׂטן son poco frecuentes, y el concepto no ocupa un puesto central. Sólo en 1 Crónicas 21:1 (y posiblemente 1 R. 22:19ss) es que se presenta la idea de un tentador. El elemento legal todavía está presente en 1 Crónicas 21:1, pero Satanás (ahora un nombre propio) es hostil y dañino. A diferencia de lo que hallamos en el dualismo persa, Satanás sigue estando bajo el poder de Dios, y el acontecimiento consignado no está fuera del plan divino de salvación. El Satán del AT encarna una amenaza procedente del mundo de Dios, ya sea como fiscal divino o como principio destructor. En las obras postcanónicas encontramos una tendencia absolutizante en la cual [p 153] Satanás es el jefe de un reino hostil y un principio absoluto del mal. Detrás de esto se hallan muchos motivos, p. ej. el antiguo dragón, la serpiente del paraíso y el matrimonio con ángeles, además del impacto de las ideas persas.

[G. von Rad, II, 73–75]

- C. El punto de vista sobre Satanás en el judaísmo tardío.** Las pocas referencias del AT experimentan un desarrollo considerable en el judaísmo previo al NT. Se pueden destacar los siguientes puntos: a. Azazel y sus huestes están subyugados a Satanás; b. los demonios son autónomos; c. la principal función de Satanás sigue siendo la de acusador; y d. no hay una caída de Satanás desde el cielo. En general, Satán se propone perturbar la relación entre Dios y la humanidad, o Israel, mediante la tentación (p. ej. de Abraham o de David), mediante la acusación ante Dios, y mediante la interferencia en la historia de Israel. A Satanás se le puede resistir por medio de buenas decisiones, de mérito humano o de sufrimiento, de auxilio externo (Moisés, Miguel o los ángeles), e incluso por medio de Dios mismo. Satanás no es el señor de este mundo, y aunque a veces se lo vincula con el impulso maligno, no se trata de una fuerza que nos esclavice. En algunas obras Satanás no figura del todo, siendo reemplazado, p. ej., por testigos angélicos o por varios satanes. Puesto que todas estas ideas son fluidas, a veces a Satanás se lo puede describir como un ángel enaltecido expulsado del cielo, conectado con leyendas acerca de demonios y del impulso maligno, e incluso relacionado, al estilo gnóstico, con el mundo material; pero todas estas son desviaciones respecto a la tradición principal. Es en este contexto que hay que considerar nombres como Sammael y Azazel.
- D. El punto de vista sobre Satanás en el NT.** Por lo que concierne a los nombres, hallamos Βελίαρ en 2 Corintios 6:15, Σατανάς y διάβολος en el Apocalipsis, y términos tales como ὁ πονηρός, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, θεός τοῦ αἰῶνος τούτου, ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵρος, así como δράκων y ὄφις. Σατανάς tal vez esté más cerca del uso palestinese que διάβολος; los dos términos se alternan en Juan y en el Apocalipsis, mientras que Pablo por lo general usa Σατανάς pero διάβολος figura en Efesios y en las Pastorales. Los dos rasgos principales del concepto neotestamentario son la antítesis entre Dios y Satanás, y la presencia del reino de Dios en Cristo. En oposición a Dios, Satanás es príncipe o incluso dios de este mundo (Lc. 4:6; 2 Co. 4:4), y reclama el honor que le pertenece a Dios. Los no redimidos se hallan bajo su señorío (Mt. 6:13; Mr. 3:27; Hch. 26:18; Col. 1:13). Le pertenecen a él (Jn. 6:70; 8:44; 1 Jn. 3:8; Hch. 13:10). Las obras de ellos son obras del διάβολος (1 Jn. 3:8). Él se propone separar a la gente de Dios. Asesino (Jn. 8:44) y mentiroso (1 Jn. 3:8), utiliza diversos procesos dañinos (Mr. 3:23ss; Lc. 13:11, etc.). Los demonios están sujetos a él. Su arma última es la muerte (Heb. 2:14). Él está detrás del paganismo y de la magia (Hch. 13:10). Si sigue siendo el acusador, en última instancia este eón completo es suyo. No obstante, con Cristo el reino de Dios destruye al reino del diablo, y Satanás es expulsado del cielo (Ap. 12; Jn. 12:31; Lc. 10:18), de modo que pierde el derecho de acusar. Esto no ocurre sin una lucha contra Cristo, como en la tentación (Mt. 4:1ss), y al final (Lc. 22:31). El conflicto continúa con la comunidad (cf. Hch. 5:3, y las advertencias de Ro. 16:20; 1 Co. 7:5; 1 Ts. 2:18; Ef. 4:27, etc.). Satanás desea especialmente arrebatarse la semilla que se siembra (Mr. 4:15). Pero la batalla ha sido ganada (1 Jn. 2:13), y por eso la iglesia puede resistir con confianza (Ef. 6:10ss). En los tiempos del fin Satanás suscitará al anticristo y gozará de cierto éxito por un tiempo (Ap. 13:2; 2 Ts. 2:9–10), pero entonces será atado durante el período del milenio y, tras otro breve interludio, será destruido. Si bien Dios le da a Satanás ciertos poderes, y por eso puede impedir viajes (1 Ts. 2:18) o tentar a los creyentes (1 Ti. 5:15), la comunidad está tan segura en la fe que los golpes del ángel diabólico (2 Co. 12:7) y el entregar a alguien a Satanás (1 Co. 5:5; 1 Ti. 1:20) son cosas que pueden quedar dentro de la acción de la gracia de Dios. En 1 Timoteo 3:11 y 2 Timoteo 3:3 el significado es «calumniador». Sin embargo, «diablo» es el sentido más probable en Juan 6:70 y Efesios 4:26–27. Esto es sugerido también por el uso del artículo y el singular en 1 Timoteo 3:6–7, aunque también aquí es posible «calumniador».

[W. Foerster, II, 75–81]

→ Σατανάς

διαγγέλλω → ἀγγέλλω; διαγογγύζω → γογγύζω; διαθήκη → διατίθημι; διαίρέω, διαίρεσις → αἰρέομαι

[p 154] διακονέω [servir], διακονία [servicio], διάκονος [servidor, diácono]

διακονέω. Esta palabra para designar el servicio, a diferencia de δουλεύω (servir como esclavo), θεραπεύω (servir, atender de buen grado), λατρεύω (servir por paga) y λειτουργέω (realizar servicio público), comporta el matiz básico del servicio personal.

A. διακονέω fuera del NT.

1. El sentido concreto es básico: a. «atender a la mesa», b. «cuidar de» y c. (de manera abarcante) «servir». Para los griegos el servicio es poco digno; nacemos para mandar, no para servir. El servicio sólo adquiere valor cuando promueve el desarrollo individual, o el desarrollo del todo como el servicio al estado (o en última instancia como el servicio a Dios). Si esto exige alguna renuncia, la idea de un servicio abnegado encuentra poco espacio.
2. En el judaísmo no se considera que el servicio sea indigno; por eso se desarrolla una visión más profunda al respecto. La LXX no usa διακονεῖν, pero sí tiene λειτουργεῖν, λατρεύειν e inclusive δουλεύειν. Filón tiene διακονεῖν para «servir», con un eco del atender a la mesa. Josefo lo usa para «atender a la mesa», «obedecer», e incluso «prestar servicio sacerdotal». El mandamiento de amar al prójimo ofrece una base sólida para el servicio sacrificial, pero en el judaísmo posterior tiende a debilitarse por la distinción entre los justos y los injustos, y por la interpretación del servicio como meritorio en vez de sacrificial.

B. διακονεῖν en el NT. Al exaltar el servicio y conectarlo con el amor a Dios, Jesús plantea una visión completamente diferente de la de los griegos, y a la vez purifica el concepto judío.

1. El sentido «atender a la mesa» figura en Lucas 17:8; Juan 12:2. Un asombroso vuelco de la situación tiene lugar cuando el amo que regresa recompensa a sus siervos atendiéndolos personalmente (Lc. 12:37). Jesús mismo está presente, de modo semejante, como quien sirve (Lc. 22:27). Por eso cuando él pregunta quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve, la respuesta obvia que los griegos habrían dado es incorrecta. Pero Jesús no pone en vez de ella una respuesta que sea teóricamente opuesta. Más bien se señala a sí mismo, porque él, como el Hijo de Hombre que es también Señor del reino, instituye un nuevo modelo de relaciones humanas que se extiende incluso al atender a la mesa o lavar los pies (Jn. 13:4ss). En Hechos 6:2 διακονεῖν significa «supervisar la comida», e. d. todo su abastecimiento, preparación y organización. Este διακονεῖν como amor en acción se pone en tensión con la διακονία τοῦ λόγου como proclamación del amor. Lo más probable es que lo que estaba involucrado no era simplemente la distribución de porciones a quienes tenían necesidad, sino la disposición de las comidas en común, y la cuestión radical bien puede haber sido la de sentarse a una misma mesa más que el regatear por mejores porciones; si es así, la designación de los Siete helenistas asume una significación adicional. διακονεῖν se usa también para el servicio que presta Marta en Lucas 10:40 (cf. Jn. 12:2) y el de la suegra de Pedro en Mateo 1:31. Cuando los ángeles atienden a Jesús en Marcos 1:13; Mateo 4:11, también ellos probablemente le están trayendo alimento después de su período de ayuno.
2. El sentido más amplio «servir» refleja la misma transformación de valores que el sentido más estrecho. El atender a la mesa bien puede estar incluido en Lucas 8:3, pero el término abarca muchas actividades en Mateo 25:42ss. Aquí el servicio a los demás es servicio a Cristo, e implica un compromiso personal. Los gobernantes mundanos tiranizan a sus súbditos, pero lo que les interesa a los discípulos es el reino de Dios, el camino hacia el cual pasa por medio del sufrimiento y la muerte que tiene como propósito el servicio. Por eso la única senda de grandeza para los cristianos es hacerse servidores e incluso esclavos de todos (Mr. 9:35; 10:44). Ahora lo que va involucrado es más que la atención a la mesa; se exige todo tipo de actividad sacrificial en favor de los demás, tal como lo ejemplifica la propia ofrenda de sí que hace Cristo. El servicio a los demás es servicio a Dios, y puede entrañar el servicio inclusive al punto de la muerte misma (Jn. 12:25–26).

[p 155] 3. La vida de la comunidad es por tanto una vida de servicio. Todo χάρισμα se da (1 P. 4:10) para ser administrado, y los χαρίσματα comprenden dones de palabra y dones de acción, y estos últimos se describen especialmente como διακονεῖν. Timoteo, Erasto, Onésimo y Onesíforo (Hch. 19:22; Flm. 13; 2 Ti. 1:18) ofrecen algunos ejemplos. Los profetas prestaron un servicio por adelantado (1 P. 1:10ss), y los apóstoles también realizan un servicio (cf. 2 Co. 3:3: «una carta διακονηθεῖσα por nosotros»). Este servicio no puede ser un servicio arrogante ni presumido; se desempeña sólo por el poder de Dios y para gloria suya.

4. Un servicio particular de Pablo es la colecta para Jerusalén (2 Co. 8:19). Por eso usa διακονῶν cuando dice que va a Jerusalén con la ayuda para los santos (Ro. 15:25). Este es un caso específico del servicio más general a los santos que se elogia en Hebreos 6:10.
5. En 1 Timoteo 3:10, 13, διακονεῖν tiene el sentido oficial de «servir como diácono».

διακονία

1. En el NT esto significa primeramente «atención a la mesa», «provisión para el sostenimiento físico», o «supervisión de las comidas» (Lc. 10:40; Hch. 6:1).

2. Un significado más amplio es «el desempeño de un servicio amoroso». De esto es ejemplo la *διακονία* de Estéfanos (1 Co. 16:15). Se conecta con las obras, la fe, el amor y la paciencia en Apocalipsis 2:19. Todo lo que edifica se abarca en Efesios 4:11–12. Hay diversos ministerios (1 Co. 12:4ss), pero todos se le dan al Señor. Aquí deben de haber estado incluidas las acciones de atención (1 Co. 12:28). *διακονία* viene entre *προφητεία* y *διδασκαλία* en Romanos 12:7, pero la predicación es en sí *διακονία* en Hechos 6:4, e. d. el ofrecer el evangelio como pan de vida. Los predicadores tienen, entonces, un ministerio de reconciliación (2 Co. 5:18–19). Los ángeles son un modelo (Heb. 1:14). Si el tratar de vivir por la ley es un ministerio de muerte, la fe en el evangelio es un ministerio del Espíritu o de justicia (2 Co. 3:7ss).
3. Un sentido más específico es «el desempeño de ciertas obligaciones», p. ej. por los apóstoles (Ro. 11:13; 2 Co. 4:1), los evangelistas (2 Ti. 4:5), o asistentes como Marcos (2 Ti. 4:11). La actividad en el oficio es el punto en Colosenses 4:17, aunque es incierto si Arquipo era o no diácono.
4. La colecta es una *διακονία* (Ro. 15:31; 2 Co. 8:1ss; cf. Hch. 11:29–30); no es un asunto que se hace de paso, sino un verdadero acto de amor cristiano.

διάκονος

A. Usos generales de *διάκονος*.

1. «El que atiende en una comida» (Jn. 2:5, 9).
 2. «Servidor de un amo» (Mt. 22:13). Los cristianos son servidores de Cristo (Jn. 12:26), pero en cuanto tales deben servirse unos a otros (Mr. 9:35; Mt. 20:26).
 3. En sentido figurado, «servidor de una potestad espiritual» (2 Co. 11:14–15; Ef. 3:6–7; Gá. 2:17). En Romanos 15:8 el punto es que Cristo es servidor de Israel. En Gálatas 2:17 la idea podría ser «promotor» (al permitir que se tenga mesa común con los gentiles, Cristo estaría ampliando el ámbito de los transgresores de la ley), pero «servidor» es posible si la idea es que Cristo mora dentro del creyente que resulta ser un pecador.
 4. Como *διάκονος* del evangelio, el apóstol es servidor de Cristo (2 Co. 11:23) o de Dios en una forma especial, y con cuidados y responsabilidades especiales (2 Co. 6:3ss). Pablo suele usar *δοῦλος* a este respecto (Ro. 1:1 etc.; Tit. 1:1).
- [p 156] 5. Por su ministerio, también Timoteo es un servidor de Dios (1 Ts. 3:1ss) o de Cristo (1 Ti. 4:6). Epafras es compañero de servicio (Col. 1:7), y Tíquico es un servidor en el Señor (Ef. 6:1).
6. Los magistrados paganos son servidores de Dios, designados para mantener el orden (Ro. 13:1ss).
 7. Pablo se llama a sí mismo *διάκονος* de la iglesia (Col. 1:25) a causa del encargo divino que ha recibido. Él y Apolos son servidores de Dios y de la iglesia, ya que usan sus dones para hacer que la gente se acerque a la fe (1 Co. 3:5).

B. El diácono como oficial de la iglesia.

1. A veces se usa *διάκονος* para referirse al que ostenta un oficio específico (que en la Vulgata se traduce por *diakonus*, no por *minister*) (cf. Fil. 1:1; 1 Ti. 3:8, 12). En Filipenses 1:1 se menciona a los diáconos junto con los obispos. Es poco probable que estos sean dos términos para las mismas personas, pero no se nos dice lo que esos oficios implican. También se halla a los diáconos junto con los obispos en 1 Timoteo 3, que nos dice que deben ser irreprochables, moderados, con una sola esposa, capaces de gobernar bien su casa, sin doblez ni avaricia y que mantengan la fe con una buena conciencia. Que sus deberes eran los de la administración y el servicio se puede deducir de su título, de las cualidades que se les exigían, de su relación con los obispos, y del uso de *διακονία* en el NT. Que su origen se derive de los Siete de Hechos 6 es poco probable en vista de la labor de los Siete en la evangelización y la predicación, pero puede haber habido una conexión indirecta. Es posible que hayan surgido dos oficios basados en el modelo del *ἀρχισυνάγωγος* y el *ὑπρέτης* en la sinagoga, aunque estos fungían solamente en el culto, mientras que la dirección de la sinagoga estaba en manos de los ancianos. Los términos, a diferencia del paralelo *πρεσβύτερος*, eran tomados del mundo gentil, adaptándolos de un uso principalmente secular para describir las funciones que se iban desarrollando en las iglesias. En el mundo secular *διάκονος* se podía usar para describir a personas tan diversas como mensajeros, mayordomos, panaderos, ayudantes de timonel e incluso estadistas. El uso en la LXX también era secular, como en Proverbios 10:4. Josefo, sin embargo, se llama a sí mismo *διάκονος* de Dios, y para Epicteto, el cínico es un servidor de Dios. También se pueden ver conexiones cúllicas en las inscripciones, pero generalmente con alguna referencia a servir alimentos. En la iglesia persiste este sentido original, ya que el proveer alimentos es un modelo del servicio práctico, y en el centro mismo del culto se halla una comida en común. Como los obispos, los diáconos brotan plenamente al morir los primeros apóstoles, profetas y maestros (cf. 1 Clem. 42.1ss y su uso de Is. 60:17; tb. Did. 15.1; Hermas, *Visiones* 3.5.1). Con el desarrollo de un obispo único, los diáconos quedan más subordinados al

obispo, y se elabora una estructura triple con instrucciones más explícitas para el trabajo de los diáconos y, p. ej. en Roma, la asignación de siete distritos a los siete diáconos.

2. Surge también un orden de diaconisas. En Romanos 16:1 Febe es una *διάκονος*; la referencia es probablemente a un cargo, aunque hay quienes ven aquí un servicio más general. En 1 Timoteo 3:11 puede haber una referencia ya sea a las diaconisas o a las esposas de los diáconos. Más adelante resulta que en efecto se ha desarrollado un orden en el cual las viudas desempeñan un papel especial, y en algunos lugares también las vírgenes. Este orden nunca fue fuerte en Occidente, y fue decayendo en la Edad Media.

[H. W. Beyer, II, 81–93]

διακρίνω, διάκρισις → κρίνω; διαλλάσσω → ἀλλάσσω

διαλέγομαι [conversar], διαλογίζομαι [ponderar, tratar un asunto], διαλογισμός [razonamiento, discusión, duda]

διαλέγομαι. A partir del sentido básico de «conversar», pasamos a a. «negociar», b. «dirigirse a», c. «hablar». La LXX usa esta palabra para a. «hablar» (Is. 63:1), y b. «tratar con» (Éx. 6:27) o incluso «discutir con» (Jue. 8:1). En Josefo *διαλέγομαι* significa a. «tratar, discutir», b. «hacer una enunciación» y c. «tratar sobre algo». En Filón se refiere ya sea a la conversación o al habla divina o humana. La discusión no entra en juego en el NT, donde 1. Hebreos 12:25 tiene en mente la amonestación que hace [p 157] Dios, 2. Hechos 17:2; 18:4, 19 se refiere a las alocuciones públicas que dio Pablo, y 3. Mateo 9:34 y Judas 9 se refieren al disputar: en el primer caso, los discípulos entre sí; en el segundo, la disputa entre Miguel y el diablo en torno al cuerpo de Moisés.

διαλογίζομαι

- A. *διαλογίζομαι* **en el mundo griego y helenístico**. Los siguientes son los sentidos principales: 1. «saldar cuentas», 2. «ponderar» y 3. «tratar sobre» (a veces técnicamente para «efectuar una convención» con fines administrativos o judiciales).

B. διαλογίζομαι en el NT.

1. El primer significado es «ponderar» (Marcos y Lucas). La adición *ἐν ταῖς καρδίαις* deja esto claro en Marcos 2:6; Lucas 3:15; es innecesaria en Lucas 1:29; 12:17.
2. El segundo significado es «conversar, tratar un asunto» (p. ej. Mr. 8:16; 11:31; Lc. 20:14). La ausencia de *ἐν ταῖς καρδίαις* muestra que este es el sentido probable en Lucas 5:21; en el v. 22 Jesús hace remontar las palabras exteriores a su fuente interior.

διαλογισμός

- A. *διαλογισμός* **en el mundo griego y helenístico**. Los significados son 1. «registro, cuenta», 2. «deliberación», con los matices de «pensamiento» y «plan», 3. «tratamiento de un tema», 4. «convención» y 5. «investigación judicial».

B. διαλογισμός en el NT.

1. «Malos pensamientos» es el sentido predominante en el NT (Lc. 2:35; Mr. 7:21; Lc. 9:47; Ro. 1:21). En vista del uso más flexible de la LXX, vemos aquí cuán profunda es la convicción del NT que nuestra naturaleza pecadora abarca nuestro pensamiento y nuestro mismo corazón.
2. A veces el término denota «reflexión ansiosa» o «duda» (Lc. 24:38: dudas acuciantes; Ro. 14:1: preocupación por trivialidades; Fil. 2:14: murmuración; 1 Ti. 2:8: probablemente cuestionar más que discutir).
3. «Tratamiento de un tema» o «discusión» es probablemente el sentido en Lucas 9:46.
4. «Malas decisiones», más que deliberaciones o pensamientos, es lo que mejor encaja en Santiago 2:4.

[G. Schrenk, II, 93–98]

διαμαρτύρομαι → μαρτυρέω; διανόημα, διάνοια → νοέω

διασπορά [dispersión]

- A. *διασπορά* **fuera del NT.**

1. Fuera de la esfera bíblica el único uso parece ser para la dispersión que debemos dejar atrás en un movimiento hacia la armonía divina.
2. La LXX usa el término para la dispersión de Israel entre los gentiles (Dt. 30:4; Neh. 1:9), o para la gente que así ha quedado dispersa. No existe un término técnico hebreo que corresponda al uso técnico del griego διασπορά; aparecen expresiones variadas como llevarse, deportación y exilio.
3. El término griego más moderado probablemente se desarrolló porque el paso del tiempo suavizó la cruda experiencia, se empezó a dar la emigración voluntaria, y los beneficios finales mitigaron la idea del juicio divino (Is. 35:8; Jer. 23:24). Se registra la presencia de judíos en unos 150 lugares fuera de Palestina; quedan en condiciones de adquirir nuevos adherentes; y así recuperan un sentido de orgullo. Sólo con la pérdida de un centro nacional después del 70 d.C. la herida de la expatriación se vuelve a hacer más severa, a pesar de los intentos de Josefo por soslayar su significación.

[p 158] 4. Filón, en su único uso del término, parece estar interpretando psicológicamente la verdadera situación (como lo hace con la migración de Abraham desde Ur); despoja el concepto de su significación escatológica y lo entiende en un sentido ético.

B. διασπορά en el NT.

1. El NT tiene el uso acostumbrado en Juan 7:35 donde se pregunta si Jesús va a ir a la dispersión y enseñar a los griegos (ya se trate de judíos helenistas o de los griegos entre los cuales habitan los judíos de la dispersión).
2. En Santiago 1:1 y 1 Pedro 1:1 surge la pregunta de si los autores tienen en mente a judíos cristianos, en cuyo caso el sentido es literal, o a cristianos gentiles, o a los cristianos en general, en cuyo caso el término es probablemente figurado. En Santiago 1:1 lo más probable es que «las doce tribus» sean los cristianos, quienes ahora son el pueblo de Dios que tiene por verdadera patria a la Jerusalén celestial, de modo que en la actualidad también ellos están dispersos entre las naciones. Si la referencia es esa, los destinatarios son simplemente cristianos, tanto judíos como gentiles. En 1 Pedro 1:1 la naturaleza del genitivo (sin artículo) ocasiona cierta dificultad; puede ser un partitivo si es que se está destacando a los cristianos judíos, o epexeagético o cualitativo si la referencia es a todos los cristianos. En cualquier caso, el significado más profundo es probablemente teológico, como en Santiago 1:1. «Expatriados» y «dispersión» no son una tautología; la primera palabra se fija en aquella tierra en que los destinatarios son extranjeros, y la segunda en aquella tierra que es su verdadera patria.

[K. L. Schmidt, II, 98–104]

διαστολή → στέλλομαι; διαστρέφω → στρέφω; διαταγή, διατάσσω → τάσσω

διατίθημι [controlar, disponer], διαθήκη [testamento, alianza]

διατίθημι. Esta palabra tiene significados tan variados como «distribuir», «establecer», «disponer», «manejar», «poner en venta», «explicar», «impartir una lección». Los únicos sentidos que son importantes en relación con el NT son: a. «controlar por libre elección», b. «hacer una disposición testamentaria» y c. «hacer un arreglo». La LXX tiene principalmente el sentido c. pero con una clara sugerencia de disponer (cf. Gn. 9:17).

1. En el NT encontramos «determinar», «asignar» en la promesa escatológica de Lucas 22:29. No está presente idea alguna de hacer un testamento. Así como el Padre por libre resolución ha ordenado un reino para Jesús, así por una libre resolución parecida ha ordenado que los discípulos deben reinar con él. En otros lugares el término se usa con διαθήκη (Hch. 2:25; Heb. 8:10) para denotar la disposición soberana de Dios en la historia de salvación.
2. En Hebreos 9:16–17 ὁ διαθίμενος significa «el testador».

[J. Behm, II, 104–106]

διαθήκη

A. El término del AT תִּרְבָּה.

1. *Equivalentes del término de la LXX διαθήκη.* La LXX usa principalmente διαθήκη (270 veces) para traducir el hebreo תִּרְבָּה, y sólo ocasionalmente para traducir otras palabras, normalmente cuando existe una implicación de una relación legal (cf. «testimonio» en Éx. 27:21, o «ley» en Jos. 4:16).

2. *Etimología y terminología de בְּרִית*. Los intentos de establecer la etimología han sido infructuosos. Se ha visto una conexión con בָּרָה, «comer pan con», pero en el uso real no se puede establecer conexión alguna con las comidas. Tampoco existe mucho apoyo para una base en una raíz similar, de dudosa atestación, que significa «percibir» o «determinar» (1 S. 17:8). El acadio *barû* («lazo») merece consideración, pero no tiene un respaldo seguro. Tampoco ofrece mucha ayuda el uso. «Cortar» sugiere un sacrificio. La alianza puede ser «con» o «entre». Términos tales como «estar en», «romper», «transgredir» son comunes, pero son demasiado incoloros como para destacar el sentido local, y «establecer», «guardar» y «mantener» muestran simplemente que tenemos algo fijo y válido.

[p 159] 3. *El concepto de la alianza en el AT*. Hay dos grupos principales de afirmaciones que exigen ser tratadas, aquellas en las que la alianza es entre Dios y los seres humanos, y aquellas en las que es entre seres humanos. Hay también algunos casos figurados. En vista de los dos tipos de alianza, es tentador ver una distinción entre alianzas religiosas y seculares, pero como las primeras siguen el mismo patrón legal que las segundas, y las segundas tienen garantías sagradas, es mejor buscar la distinción en el propósito y la naturaleza resultante de las alianzas. Cuando se trata de seres humanos nada más, la alianza queda determinada legalmente; cuando Dios es uno de los participantes, la noción legal se usa para clarificar una situación teológica. Tenemos por eso una alianza legal por una parte, y una teológica por la otra (aunque también con un aspecto legal). El punto de la alianza teológica, sin embargo, no es simplemente el poner orden legal en la religión; en la medida en que hace esto, sigue expresando una auténtica perspectiva de fe. El análisis de la alianza nos conduce a la base viviente de la religión del AT, puesto que plantea la pregunta de nuestra situación ante Dios. Claro que la alianza por sí sola no contesta esta pregunta, ni debemos usarla como una especie de denominador común de la historia de Israel. Sin embargo, es un concepto distintivo, muy usado por aquellos que, como Ezequiel, tienen intereses legales, y menos por los profetas preexílicos. Su prominencia se debe a su sencillez como concepto que cristaliza experiencias históricas decisivas y conserva la verdad que hay en ellas.

4. *La alianza como institución legal*. Por lo que respecta a las alianzas humanas, el ejemplo de David y Jonatán resulta instructivo. Cuando Jonatán hizo una alianza «con» David, colocó bajo garantía legal un amor espontáneo que parecía exigir la entrega de sí para su confirmación definitiva. Es así como el concepto legal apoya la profunda amistad. Mientras que simplemente le da reconocimiento y confirmación, también la convierte en una comunión legal con garantías sacras. Se contrae entonces en presencia de Yavé e implica tomar un mutuo juramento. Va precedida de un intercambio personal (1 S. 18:4), de modo que David llega a ser como el mismo Jonatán. En muchos casos, desde luego, el elemento del afecto es menos fuerte, y por eso el aspecto legal es el más prominente. Es así como Labán propone una alianza con Jacob a causa de la mutua falta de confianza (Gn. 31:44ss). Se construye un túmulo para registrar el acontecimiento. También se apela a Dios como testigo o juez. Se hace un juramento, y los parientes son invitados a un banquete sagrado. Son importantes los siguientes puntos: a. el uso de la palabra «cortar»; b. la atestación divina; c. los detalles del convenio; d. el juramento; e. el sacrificio; y f. el compartir una comida en común. Podría haber variaciones en casos individuales, pero los convenios solemnes siempre seguían un modelo semejante. La significación social de la alianza es alta, ya que fue en virtud de ella que las tribus se confederaron y se estableció la monarquía. La relación de sangre es el primer lazo, pero este se extiende por la sociedad legal encarnada en la alianza escrita. Allí donde la relación de sangre es evidente, el vínculo legal existe ya; donde es menos evidente o ausente, se monta una relación legal análoga por medio de la alianza, que hace que los participantes sean hermanos y hermanas con una totalidad no menos válida que la de la relación de sangre. Por eso no se puede establecer garantía más firme de paz, seguridad y lealtad, especialmente porque el respeto a la alianza es también un deber religioso (cf. Am. 1:9). La significación de la sangre en el rito podría estar relacionada con el parentesco (cf. Éx. 24:8; Zac. 9:11). El rito de Génesis 15:8ss parece respaldar esto. Aquí Yavé mismo establece una alianza con Abraham para mitigar la inseguridad del segundo, pero el procedimiento es similar al que probablemente se seguía en una alianza humana (cf. Jer. 34:18b, donde el juicio por falsedad a la alianza corresponde al acto de cortar el becerro en la ceremonia). Puede discutirse si aquí va involucrado o no un sacrificio, pero con el tiempo el rito es menos importante; la alianza misma se convierte en la verdadera médula del asunto a medida que las relaciones se vuelven más complejas. La alianza con Asiria en Oseas 12:1 representa una extensión internacional que debilita el significado original, puesto que se apela a autoridades divinas diferentes, y por consiguiente disminuye la responsabilidad de los participantes. El surgimiento del aspecto de alianza saca a la luz el hecho que habitualmente los participantes no son iguales; el conceder seguridad o garantizarla desempeña una parte importante, y esto significa que con frecuencia hay una iniciativa de una de las partes, en virtud de la cual tiene lugar una imposición de la voluntad. Esto resulta especialmente importante cuando llegamos a la alianza teológica.

[p 160] 5. *La alianza teológica*. Esta surge cuando Dios es uno de los participantes y no simplemente un garante. Existen paralelos con el AT en todos los casos en que se discierne una relación familiar con la deidad (cf. un giro como «Baal de la alianza» en Jue. 8:33, y también los pactos nacionales o sociales entre reyes y dioses), pero en ninguna parte excepto el AT este ordenamiento de la relación entre Dios y su pueblo se convierte en un sistema comprensivo con implicaciones que son, a fin de cuentas, universales. El concepto surge tempranamente, porque la confederación que fue liberada de Egipto parece haber derivado su fuerza a partir de la idea de una alianza teológica con Yavé, con sus promesas y obligaciones fijas. Una idea así presupone un acontecimiento real en virtud del cual Dios eligió a Israel, e Israel a su vez eligió a Dios (cf. Éx. 24:8; 34:10; Jos. 24). Si en Josué 24 es Josué en vez de Dios quien toma la iniciativa, lo hace sólo porque Dios ya es el Dios de Israel que sacó a Abraham de Ur, que liberó a las tribus de

Egipto, y que les dio la tierra prometida. Israel queda entonces obligado a reconocer a Yavé. Cuando lo hace, se hace una alianza «con» el pueblo, los términos se escriben en un libro, y se erige un mojón como testimonio. Puesto que Dios es *rey*, esta alianza tiene toda la poesía de la realeza, la teocracia se reconoce legalmente, y aún así al mismo tiempo, como es *Dios* el que es rey, la iniciativa divina y la obligación legal tienen una fuerza agregada. Los acontecimientos trascendentes que acompañan la concertación de la alianza en el Sinaí expresan la solemnidad adicional, aun cuando el banquete que se efectúa en presencia divina preserva la idea de que se instituye y se confirma una íntima comunión con Dios. El relato de Éxodo 24 expresa de modo admirable el hecho que se está introduciendo algo nuevo que va muy a contrapelo de la experiencia religiosa ordinaria. La idea básica es que Dios está dispuesto a actuar para darle a su pueblo el *shalom*. Dios le da a Israel la certeza de que él será su Dios si el pueblo anda en sus caminos, e Israel declara que será pueblo de Dios, y que guardará sus caminos, en el entendido que él pondrá a Israel por encima de todas las naciones (Dt. 26:17–18). Si parece estar presente aquí un elemento pedagógico, que casi da por sentada la paridad de las partes, encontramos también un sano énfasis en el conocimiento de Dios que acepta su voluntad y ve que su finalidad es la comunión, de modo que el proceder de Dios no es incalculable, y el impulso de acercarse a Dios queda liberado de la parálisis y es remitido a la norma del mandato. De lo que aquí se hace eco es de la experiencia de Jueces 6:24: El Señor es *shalom*. Esto se presupone incluso cuando Oseas transfiere el concepto a la esfera más emotiva del matrimonio, cuando Amós pone en duda los privilegios de un Israel desobediente, y cuando Jeremías (30–31), al ver el peligro de aferrarse a Dios exclusivamente sobre la base de la obligación legal, prevé la nueva alianza en la cual la ley está escrita en el corazón y su observancia es por lo tanto evidente en sí misma.

[G. Quell, II, 106–124]

B. El término griego διαθήκη.

1. Esta palabra se usa en el griego clásico y helenístico para «orden», «institución».
2. También es un término técnico en derecho para «última disposición y testamento»; en el período helenístico el testador tiene plenas facultades y sus órdenes son vinculantes.
3. Aristófanes usa el término una vez para «acuerdo» o «tratado».
4. Un significado dudosamente atestiguado es «ordenanza» o «disposición», pero hay indicios de que este era un sentido bastante común antes que se estrechara a «última disposición y testamento».

C. La transición de בְּרִית a διαθήκη en la LXX y la literatura judía.

1. Al usar διαθήκη para traducir בְּרִית, la LXX tiene en mente una alianza o pacto legal. Rara vez usa la verdadera palabra griega para «tratado», a saber, συνθήκη. Cuando Dios es el autor de una διαθήκη está en juego una relación de tratado, pero el vínculo con palabras tales como νόμος, ἐντολαί y κρίματα muestra que con frecuencia de lo que realmente se trata es de una «ordenanza». Incluso cuando se sugiere una relación de tratado, la disposición de Dios es el factor dominante. Esto se debe en parte al significado de la palabra griega, pero también al hecho que los traductores ven que el término hebreo en sí mismo trasciende la idea de un contrato y transmite la idea de una expresión vinculante [p 161] de la voluntad divina. Sin duda, διαθήκη destaca este elemento más fuertemente, de modo que la nueva alianza de Jeremías 31:31ss se puede concebir sólo como un don divino de gracia, una declaración de la voluntad salvífica de Dios en relación con la cual Israel no puede ser más que receptor. Tenemos así un desarrollo significativo del término hebreo, aun cuando se mantenga su contenido esencial.
2. Los deuterocanónicos y pseudoepígrafos presentan un panorama similar, conectando διαθήκη con la ley, usando συνθήκη para «tratado», interpretando la santa alianza como la voluntad revelada de Dios, y hallando su contenido en la salvación prometida. Es así como una combinación de legalismo y esperanza escatológica caracteriza el uso de בְּרִית en el Documento de Damasco.
3. Filón usa συνθήκη para «tratado», y reserva διαθήκη para la «disposición» divina. En su alegorización importa el sentido griego de «última disposición y testamento», pero se percata de que este no es el verdadero sentido en la LXX, y el concepto de la LXX de la voluntad bondadosa de Dios (revelada en la historia) resplandece a través de la imaginación que envuelve sus ideas.
4. El judaísmo rabínico mantiene el lado legal, considera las muchas alianzas, conecta la alianza con la circuncisión, reflexiona sobre la sangre de la alianza, y en relación con Jeremías 31:31ss hace énfasis en que la ley se escribe en el corazón.

D. El término διαθήκη en el NT.

1. διαθήκη en Pablo. De los 33 casos en el NT, nueve se hallan en Pablo. (De los demás, diecisiete están en Hebreos, cuatro en los Sinópticos, dos en los Hechos y uno en el Apocalipsis.) En Gálatas 3:15ss el lenguaje legal muestra que Pablo está tomando pres-

tada una ilustración del derecho helenístico; así como un testamento válido no se puede contradecir ni alterar, así el «testamento» original de Dios no puede ser cambiado por la ley. El punto no es que la διαθήκη de Dios sea como un testamento humano, sino sencillamente que tiene la misma inviolabilidad. En Romanos 11:27 el significado es obviamente la disposición salvadora de Dios en la historia. Las alianzas de Romanos 9:4 son las declaraciones de la voluntad de Dios en el AT, con sus promesas y mandatos. En Efesios 2:12, una vez más, las alianzas son alianzas de promesa. En 2 Corintios 3:6 la nueva alianza de la que Pablo es ministro está conectada con el evangelio y caracterizada por el Espíritu, de modo que nos acordamos de Jeremías 31:31ss. También la antigua alianza es de Dios. Por eso tiene su propia gloria, y sólo ha sido trascendida porque sus condiciones provisionales no se pueden satisfacer. La misma comparación se da en la tipología de Gálatas 4:24ss: la esclava Agar representa la alianza del Sinaí, que reduce a la esclavitud; la libre Sara representa la alianza celestial que concede la liberación. Ambas son órdenes de la historia divina; se distinguen sólo por las condiciones diferentes que predominan en cada una de ellas. En Pablo, pues, la alianza se entiende fuertemente en función de acción divina y de validez incondicional. La única voluntad divina gobierna la historia de la salvación y llega a su clímax en Cristo, quien es a la vez el τέλος νόμου (Ro. 10:4) y la realización de toda promesa (2 Co. 1:20).

2. διαθήκη en Hebreos. En Hebreos la situación es muy parecida a la de los escritos de Pablo. Con otros términos legales, διαθήκη se usa a modo de ilustración en el sentido popular de «última disposición y testamento» en 9:16–17. Pero inclusive allí, la nueva alianza de la que Cristo es mediador lleva el sentido distintivo del AT, por cuanto involucra la redención de los pecados cometidos bajo la primera alianza. La idea de un testamento se introduce sólo como comparación para mostrar porqué la muerte de Cristo es necesaria para la realización de la alianza. Obviamente no se puede forzar la comparación, y ella ciertamente no fija el significado de διαθήκη en otros lugares, p. ej. en 8:8ss; 9:15; 12:24. El concepto central en Hebreos es el de la nueva alianza. Esta reemplaza a la antigua alianza que fue dada en el Sinaí (9:20), que estaba ligada al culto (9:14), y que implicaba transgresiones (9:15). Ella comporta los dones de la salvación cuyo garante es Cristo. Su sangre, entonces, es la sangre de la alianza (10:29; cf. Éx. 24:6). Mediante su sacerdocio celestial él da cumplimiento a la alianza [p 162] primera e imperfecta. Las dos declaraciones de la voluntad salvífica de Dios, en su relación y su distinción, se interpretan tipológicamente.
3. διαθήκη en los autores de los Sinópticos. Sólo Lucas (incluyendo Hechos) usa διαθήκη de manera digna de mención. En Lucas 1:72 el contexto muestra que la referencia, como en el AT, es a la declaración de la voluntad de Dios de promesa, salvación y compromiso de sí. La era de la salvación significa misericordia en recuerdo de la διαθήκη, y así atestigua el gobierno de Dios sobre el tiempo y la historia. Su uso en Hechos 3:25 es parecido: la voluntad salvífica de Dios es una realidad en Jesús. Hechos 7:8 tiene una referencia a la circuncisión (Gn. 17:10). En Marcos 14:24 (cf. Mt. 26:28; Lc. 22:20; 1 Co. 11:25) Jesús afirma que el vino de la Cena del Señor es la sangre de la διαθήκη, o la nueva διαθήκη en su sangre. El punto es que la sangre de Jesús, o su muerte, establece la nueva διαθήκη, y el vino la representa. El dicho se basa sobre Jeremías 31:31ss (y posiblemente Is. 42:6; 49:8). No hay aquí noción alguna de testamento en el sentido de última disposición. Jesús, mediante su muerte, efectúa la voluntad salvífica de Dios. La nueva alianza es correlativa al reino. Así como el reino expresa el señorío de Dios, así la alianza expresa la voluntad salvadora de Dios que constituye su meta y asegura su validez. Tanto en forma como en contenido, pues, el uso que hace el NT de διαθήκη sigue el uso del AT, excepto que ahora pasamos de la profecía a la realización. La διαθήκη es lo que Dios dispone, la declaración potente de su voluntad en la historia, mediante la cual él ordena la relación entre sí mismo y nosotros según su designio salvífico, y la cual comporta la autoridad del ordenamiento divino.

[J. Behm, II, 124–134]

διαφέρω → φέρω; διαφθείρω, διαφθορά → φθείρω

διδάσκω [enseñar], δίδασκαλος [maestro], νομοδιδάσκαλος [maestro de la ley], καλοδιδάσκαλος [maestro de lo bueno], ψευδοδιδάσκαλος [falso maestro], διδασκαλία [enseñanza], ἑτεροδιδασκαλέω [enseñar doctrinas extrañas], διδαχή [enseñanza], διδακτός [enseñado], διδακτικός [apto para enseñar]

διδάσκω

A. διδάσκω fuera del NT.

1. Común a partir de Homero, esta palabra denota la enseñanza y el aprendizaje en el sentido amplio de impartir conocimientos teóricos y prácticos, teniendo como meta el máximo desarrollo posible del alumno. Se usa poco en sentido religioso, y el término tiene un fuerte peso intelectual y autoritativo. Por eso también puede significar «demostrar». Cuando se usa en relación con la capacitación coral, llega a tener casi el sentido de «ejecutar».
2. Figura unas 100 veces en la LXX (principalmente para la raíz לָמַד). Si bien puede hacer referencia a diversos tipos de instrucción (cf. 2 S. 22:35; Dt. 31:19), el objeto especial es la voluntad de Dios, con una referencia volitiva así como intelectual. La acción de enseñar la puede realizar Dios mismo, el cabeza de una casa, o los justos. A diferencia del uso secular, donde la finalidad es desarrollar los talentos, el AT conecta la enseñanza con la totalidad de la persona.

3. En el judaísmo posterior la enseñanza significa la instrucción en la ley para el recto ordenamiento de la relación con Dios y con el prójimo. Todavía se puede hallar el uso secular (p. ej. enseñar un oficio), pero el sentido predominante es el de dar enseñanza en la ley, o inclusive el dar un dictamen exegético erudito.

B. διδάσκω **en el NT.** De unos 95 casos, casi dos tercios se hallan en los Evangelios y en los Hechos (y sólo diez en Pablo). El significado inequívoco es «enseñar».

[p 163] 1. *El διδάσκειν de Jesús según los autores de los Sinópticos.*

- a. διδάσκειν es una de las principales funciones de Jesús (Mt. 4:23; 9:35; 11:1). Enseña en las sinagogas (Mt. 9:35) y en el templo (Mr. 12:35), así como al aire libre.
- b. La forma de su enseñanza es la de un maestro típico de su época. En Nazaret lee la Escritura, se sienta y expone el pasaje (Lc. 4:16ss). También se sienta para enseñar en Mateo 5:1ss; Marcos 9:35; Lucas 5:3.
- c. El material de Jesús también es tradicional. Enseña a partir de las Escrituras en Lucas 4:16ss; Mateo 5:21ss. Pero no se detiene en la ley, y se opone a la exposición casuística. Se propone ordenar la vida entera en relación con Dios y con el prójimo (Mt. 22:37ss), apela a la voluntad, y pide una decisión a favor o en contra de Dios. Como los rabinos, encuentra una revelación de la voluntad de Dios en la Escritura (cf. Mt. 5:17–18). La principal diferencia estriba en la conciencia que él tiene de sí mismo como el Hijo. Es en virtud de su persona que esta enseñanza causa asombro (Mr. 1:22; Mt. 7:28–29). Así, si bien él no absolutiza la ley, sigue su verdadera línea de enseñanza al convocar a la persona entera con miras a su educación y reforma. En este sentido él es el fin de la ley (Ro. 10:4), y los Evangelios pueden referirse a la enseñanza en sentido absoluto cuando hablan del ministerio docente de Jesús. Si bien este es el sentido rabínico común, sonaría extraño a oídos griegos. Pero incluso Lucas lo tiene, ya que la conexión con Jesús mismo le da a su enseñanza un sentido absoluto.
- d. Un rasgo novedoso en los Evangelios es la ausencia del énfasis intelectual que es común en todos los demás contextos entre los escritores griegos (clásicos, postclásicos, helenísticos e incluso judeohelenísticos), y que se desarrolla en la exégesis rabínica en un esfuerzo por detener la fuerza desintegradora del helenismo, de modo que en algunos círculos el estudiar la ley puede ser tenido en más alta estima que el practicarla. En este sentido Jesús, con su exigencia total, representa lo que quizás sea una realización más auténtica del concepto del AT.

2. *διδάσκειν en los escritos juaninos.*

- a. Aquí muchos de los pasajes siguen el mismo modelo de uso que en los Evangelios sinópticos. Hay, sin embargo, algunos versículos distintivos. En Juan 9:34 los opositores de Jesús rechazan con indignación la idea que el ciego de nacimiento pueda darles lecciones. En Apocalipsis 2:14, 20 la referencia es a la enseñanza de Balaam y Jezabel. Otros versículos, que necesitarían un tratamiento por separado, versan sobre la enseñanza de Dios y del Espíritu.
- b. En Juan 8:28; 14:26; 1 Juan 2:27 el uso de διδάσκειν sugiere la presencia de la inspiración o revelación directa. No se ha hallado para esto ningún modelo helenístico; lo mejor es comprenderlo a la luz de la enseñanza de Jesús. Así, la idea en Juan 8:28 es la de la unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo. En 14:26 a los discípulos se les da participación en esto, para que lleven adelante el ministerio de Jesús. En 1 Juan 2:27 esta enseñanza mediante la unción (el Espíritu) ofrece una protección contra los falsos maestros que también plantean exigencias totales. Si el significado de estos versículos se acerca mucho a «revelar», es porque el sujeto de la enseñanza es Jesús mismo. De modo semejante, en Lucas 11:1 διδάσκειν expresa la idea de la disposición a sujetarse totalmente a la dirección de Jesús, y por eso es paralelo a la confesión en Mateo 16:13ss y Juan 6:60ss.

3. *El διδάσκειν del cristianismo primitivo.*

- a. Incluso durante la vida de Jesús, los discípulos comienzan también a enseñar (Mr. 6:30). Esto llega a ser parte de su encargo en Mateo 28:20, ya sea como presuposición de βαπτίζειν o de μαθητεύειν, y teniendo por contenido la propia διδασχία de Jesús. En Hechos 4 los apóstoles enseñan en nombre de Jesús (v. 18), proclamando la resurrección (v. 2). Si esto implica interpretación del AT, culmina en un llamado al arrepentimiento. En la forma externa, también ellos siguen la práctica judía (cf. Hch. 5:25). La exégesis y la exhortación conforman el cuerpo principal de enseñanza, incluso a veces hasta el punto de instrucción en la ley (Ro. 2:21; Hch. 15:1). En este sentido hay que hacer un nuevo comienzo, en vista del cumplimiento de la ley en Jesús (Heb. 5:12).

[p 164] b. La enseñanza cristiana, entonces, se propone principalmente mostrar a partir de las Escrituras que Jesús es el Mesías prometido. En este sentido ella es la «enseñanza acerca del Señor Jesucristo» (Hch. 8:31). Aquí la combinación con κηρύσσειν da un cuadro comprensivo de la labor de los apóstoles. Ellos transmiten realidades, pero en un modo tal que uno debe o aceptarlas, o rechazar la Escritura. Los opositores, por supuesto, veían aquí una enseñanza contraria a Moisés y la ley (Hch. 21:21, 28). La pala-

bra de Dios que enseñaba Pablo en Hechos 18:11 probablemente tenga el mismo sentido, no del mensaje de salvación en general, sino del mensaje de salvación sobre la base de las Escrituras del AT y a la luz de ellas.

- c. Si Pablo usa con poca frecuencia el término διδάσκειν, esto probablemente se deba a que él trabajaba en círculos donde el AT era menos conocido. Por lo tanto, para él la enseñanza es la instrucción que se da a las iglesias con ocasión de su fundación (2 Ts. 2:15; Col. 2:7; Ef. 4:21) con el fin de fortalecerlas contra los ataques de los judíos. En Romanos 12:7 el contexto es la edificación, y por ello la referencia probablemente sea a aquellos que dan direcciones para la vida cristiana. En Colosenses 1:28; 3:16 figura διδάσκειν con νοουθετεῖν en línea pastoral y ética. Se usa de modo semejante en 2 Timoteo 4:11; 6:2; 2 Timoteo 2:2; Tito 1:11, excepto que ahora hay maestros oficiales. Tito 1:11 muestra que el vínculo con la Escritura se mantiene intacto. Si Pablo no parece hacer del AT un libro de instrucción ética, obviamente lo usa en su propia enseñanza (cf. Ro. 3:31). Pero procura basar su διδάσκειν principalmente sobre la enseñanza de Jesús (cf. Gá. 5:14), en su amor y sacrificio de sí incluso hasta la muerte de cruz (Fil. 2:1ss). De este modo previene la división que podría sobrevenir en la comunidad mediante la intromisión de maestros particulares (cf. Mt. 23:8).

διδάσκαλος (→ ῥαββί)

A. Uso y carácter de διδάσκαλος entre los griegos.

1. *Uso.* Esta palabra está atestiguada desde los himnos homéricos, donde aparece también la forma femenina. Significa «instructor», como a. «maestro de escuela», o b. «maestro de coro». Puesto que con frecuencia los dramaturgos actuaban como actores y directores, también llegó a tener el sentido de «poeta».
2. *Carácter de la palabra.* El elemento racional y técnico es fuerte desde el inicio. Se incluye especialmente la enseñanza de destrezas y el desarrollo de aptitudes. La palabra resulta adecuada dondequiera que se da instrucción sistemática. Así Filón puede aplicarla a un sacerdote que da instrucciones acerca de la lepra, y para él Dios es también el maestro de los sabios, con un fuerte prejuicio intelectualista.
3. *Consecuencias del carácter de la palabra para el uso de διδάσκαλος.* El carácter de la palabra nos hace posible ver por qué Sócrates rechaza este término, Epicteto lo adopta, y la LXX, en términos generales, lo evita.
 - a. Sócrates, en Platón, *Apología* 33ab, no quiere que le llamen διδάσκαλος porque no quiere que sus afirmaciones se conviertan en un sistema vinculante. No desprecia lo intelectual, pero se propone llevar a la persona más allá de esto, hasta la acción moral. También procura hacer esto por todos, y así resiste la formación de escuelas.
 - b. Por el contrario, Epicteto se precia de ser llamado διδάσκαλος, ya que, como maestro de un sistema, está ayudando a llevar a sus seguidores a la perfección (*Disertaciones* 1.9.12).
 - c. La LXX usa διδάσκαλος sólo en Ester 6:1 y 2 Macabeos 1:10. En Ester el uso es el normal en griego, pero en Macabeos, a Aristóbulo se lo llama διδάσκαλος como expositor de la ley, de modo que la palabra tiene un significado especial (paralelo a διδάσκων) como alguien que da dirección en el camino de Dios. El uso general para maestros pagados u oficiales impidió su adopción más difundida en este sentido.

[p 165] B. διδάσκαλος en el NT.

1. *Uso.*
 - a. El término aparece 58 veces en el NT: 48 casos están en los Evangelios, 41 se refieren a Jesús (29 en palabras dirigidas a él), una al Bautista, una a Nicodemo, una a los maestros junto con los cuales Jesús se sentó de niño, dos al maestro en relación con el discípulo. En otros lugares hay referencias a διδάσκαλοι como grupo en las iglesias (Hch. 13:1; 1 Co. 12:28–29; Ef. 4:11). El autor se llama a sí mismo διδάσκαλος en 1 Timoteo 2:7; 2 Timoteo 1:11. En Romanos 2:20; 2 Timoteo 4:3; Hebreos 5:12, el contexto nos da el sentido.
 - b. El uso muestra que cuando alguien se dirige a Jesús como διδάσκαλος, este término, a diferencia de κύριος, no denota un respeto especial. La relación entre maestro y discípulo, tal como se plantea en Mateo 10:24–25, concuerda con el patrón rabínico habitual. Aquí el maestro es alguien que expone la voluntad divina tal como consta en las Escrituras. Cuando el término se aplica a otros individuos como el Bautista o Nicodemo, siempre da a entender que se trata de una persona que muestra el camino de Dios a partir de la ley.
2. *Jesús como διδάσκαλος.*

- a. El hecho que a Jesús se lo trate como διδάσκαλος muestra que externamente él encaja en la imagen de un maestro rabínico. Enseña como un rabino, y tiene en torno a sí un grupo similar de alumnos. El uso paralelo de ῥαββί en Juan 1:38; Mateo 26:25; Juan 3:2 ayuda a confirmar esto. También lo confirma el hecho que los discípulos desempeñen muchos de los deberes de un discípulo, p. ej. remar en la barca (Mr. 4:34ss), entregar el alimento (Mr. 5:37ss), conseguir el burro (Mr. 11:1ss) y preparar la Pascua (Mt. 26:17ss). También hay otros que honran a Jesús como maestro, p. ej. la suegra de Pedro (Mt. 8:15), Marta (Lc. 10:40) y las mujeres que lo atienden (Lc. 8:3).
 - b. Jesús, entonces, no provoca hostilidad por su estilo ni por lo que enseña, ya que inclusive los círculos de escribas reconocen que él enseña el camino de Dios en la verdad (Mt. 22:16). Ciertamente es que no ha recibido instrucción oficial, pero aún así habría podido fundar una escuela, debatir sus opiniones, y lograr una amplia tolerancia. Pero no lo hace así, y por consiguiente provoca una violenta oposición, porque plantea una pretensión absoluta, y lo hace no simplemente como profeta, sino en su propio nombre, asociándose directamente con Dios como el portador responsable de su voluntad y como el que es uno solo con Dios. Se presenta a sí mismo como el que da cumplimiento a la ley, y a la vez como el camino hacia su realización (Mt. 5:17, 20).
 - c. La persona de Jesús le da a διδάσκαλος un peso nuevo. Lo sella como el nuevo Moisés que le da a la ley un alcance universal. Esto explica porqué se le puede llamar sencillamente ὁ διδάσκαλος (Mt. 26:18), y porqué este término no es reclamado luego por el discípulo. La aceptación de la regla de Mateo 23:8 no es simplemente un formalismo. Es un reconocimiento de que la salvación se halla sólo en Jesús, de que él es el διδάσκαλος absoluto y de que Moisés halla en él su propio cumplimiento (Jn. 5:45–46). Si el término tiene poca importancia en la proclamación cristiana primitiva, es porque la realidad central es un acontecimiento (la crucifixión y resurrección) y no un cuerpo de enseñanzas.
3. *Los διδάσκαλοι de la comunidad cristiana primitiva.*
- a. Las referencias a διδάσκαλοι cristianos en los Hechos y en las epístolas van en consonancia con el uso judío y cristiano primitivo. Así en Santiago 3:1, especialmente si esta carta es primitiva o se deriva del judaísmo rabínico, lo que se designa es el expositor de la ley que hace posible un cumplimiento correcto de ella.
 - b. En 1 Corintios 12:28–29; Efesios 4:1 y Hechos 13:1 se menciona a los διδάσκαλοι después de los (apóstoles y) profetas o junto con ellos. Una vez más son expositores que edifican mediante su más claro entendimiento. El orden es material, no jerárquico. Los apóstoles están dando paso a los pastores, y los evangelistas a los maestros. De modo similar, en 1 Timoteo 2:7; 2 Timoteo 1:11 la tarea de enseñar constituye una parte del apostolado de Pablo que los maestros van a continuar.

[p 166] c. Se da un cambio en la iglesia antigua cuando, p. ej. en Alejandría, tiene lugar una nueva intelectualización con la invasión de la sabiduría griega, y entonces el maestro es aquel que representa un cristianismo intelectual y da instrucción en ese campo.

νομοδιδάσκαλος (→ νομικός). Esta palabra, que no se halla en el griego secular, la LXX, Josefo ni Filón, aparece tres veces en el NT. Los escribas son «maestros de la ley» en Lucas 5:17; también lo es Gamaliel en Hechos 5:34; luego el término se usa irónicamente en 1 Timoteo 1:7 para referirse a los legalistas que no saben de qué trata la ley y por eso no están realmente llamados a enseñarla.

καλοδιδάσκαλος. No atestiguado fuera del NT, este término figura sólo en Tito 2:3; las mujeres mayores deben ser «maestras de lo bueno», especialmente con respecto a las mujeres más jóvenes.

ψευδοδιδάσκαλος. Esta palabra, que no se encuentra antes del NT, aparece sólo en 2 Pedro 2:1, con ψευδοπροφήται. El ψευδο-sugiere que es falsa tanto su pretensión como su enseñanza, como se muestra por su rechazo del dominio de Cristo sobre sus vidas.

διδασκαλία

A. διδασκαλία fuera del NT.

1. La palabra es común para «enseñanza», «actividad de enseñar», «ensayo», e inclusive «drama»; tiene un carácter fuertemente intelectual.
2. Con frecuencia Filón usa el término para referirse a la enseñanza objetiva.
3. En tres casos (Pr. 2:17; Si. 24:33; 39:8) la LXX usa esta palabra para la instrucción divina; una vez en plural (Is. 29:3) denota las enseñanzas humanas que no pueden pretender ser absolutas. (En Pr. 2:17 la LXX lee mal el texto hebreo.)

B. διδασκαλία en el NT.

1. El plural figura en Mateo 15:9; Marcos 7:7 cuando Jesús cita Isaías 29:13 contra los fariseos y escribas. Colosenses 2:22 y 1 Timoteo 4:1 también usan el plural para referirse a enseñanzas que no son divinas (e. d. humanas o demoníacas).
2. El singular aparece cuando es la voluntad revelada de Dios lo que se halla tras la enseñanza. Así la «enseñanza» (como actividad) sirve a la comunidad en Romanos 12:7. La Escritura fue escrita para nuestra «instrucción», según Romanos 15:4. El punto en Efesios 4:14 es que debemos mantenernos en guardia contra todo viento cambiante que asegura ser enseñanza, y que por tanto asegura ser la voluntad de Dios. Aquí la doctrina no es el error específico en cuanto tal.
3. διδασκαλία es común en las Pastorales (15 de 21 casos en el NT). La relación con la revelación histórica de Dios (atestiguada en las Escrituras y cumplida en Cristo) resulta evidente en 1 Timoteo 4:13; 2 Timoteo 3:16 (posiblemente Tit. 2:10). La «sana doctrina» en 1 Timoteo 1:10, etc. también designa la enseñanza que se refiere a los actos salvíficos de Dios y que por lo tanto conduce a la salvación. La «buena doctrina» en 1 Timoteo 4:6 tiene el mismo sentido, pero con mayor énfasis en el contenido y su efecto práctico. En general διδασκαλία no es una palabra apropiada en el judaísmo y en el NT, ya que el διδάσκαλος no tiene una διδασκαλία que sea suya propia. Pero encaja bien en las Pastorales, donde los lectores tienden a rechazar al διδάσκαλος cambiándolo por los falsos maestros, y por eso tienden a rechazar la διδασκαλία que él tiene el encargo de proclamar y de la cual no se le puede separar.
4. En la iglesia antigua la palabra llega a significar la «suma de enseñanza» que ha sido transmitida desde los apóstoles. Es así como el kerygma tiende a fosilizarse dentro de un dogma.

[p 167] ἑτεροδιδασκαλέω. Esta palabra, que implica que hay un ἑτεροδιδάσκαλος (cf. Gá. 1:9), figura sólo en 1 Timoteo 1:3; 6:3 con referencia a aquellos que diseminan una enseñanza diferente, convirtiendo las cosas periféricas en el asunto principal (1:4ss) y con un énfasis judaizante en la ley (v. 7).

διδασχῆ. Esta palabra designa la «enseñanza» o «instrucción» como realidad. Su único uso en la LXX es en el título del Salmo 60. En el NT se refiere a todo el διδάσκειν de Jesús en Mateo 7:28, etc., e. d. su proclamación de la voluntad de Dios tanto en forma como en contenido. Este es también el sentido en Juan 7:16–17. Lo mismo se aplica cuando se trata de la διδασχῆ de los fariseos y saduceos en Mateo 16:12, o la de los apóstoles en Hechos 5:28, o la de aquellos que instruían a la iglesia romana en Romanos 6:17; 16:17, y la de Pablo en 1 Corintios 14:6. 2 Juan 9–10 sigue el mismo modelo, como lo hace el Apocalipsis cuando habla de la διδασχῆ de Balaam, de los nicolaítas, y de Jezabel en 2:14, 15, 24. En Hebreos 6:2, sin embargo, διδασχῆ designa una doctrina establecida y formulada, y en 13:4 (plural) los errores específicos contra los cuales se emite una advertencia. Los padres post-apostólicos desarrollan este sentido, pero en general el énfasis del NT se pone sobre la enseñanza de Dios por medio de Jesús y de los apóstoles, con el consiguiente fomento del sentido cristiano de misión en su ministerio de enseñanza.

διδασκός. Esta palabra tiene tres sentidos: a. «enseñado», b. «instruido, educado» y c. «dócil, capaz de ser enseñado». Se usa en forma absoluta en Juan 6:45 (citando a Is. 54:13): «enseñados por Dios». En 1 Corintios 2:13 el reiterado διδασκός (no enseñadas por la sabiduría humana sino enseñadas por el Espíritu) muestra que Pablo conecta su identidad singular con la fuente de su enseñanza.

διδασκτικός. Fuera del NT este término figura sólo en Filón con referencia a la instrucción de Abraham. En 1 Timoteo 3:2; 2 Timoteo 2:24 es uno de los requisitos para ser obispo. En una época en que están surgiendo los falsos maestros, el obispo debe ser «apto para enseñar».

[K. H. Rengstorf, II, 135–165]

δίδωμι [dar], δῶρον [don, regalo], δωρέομαι [dar, regalar], δῶρημα [don, regalo], δωρεά [don, regalo], δωρεάν [en vano], ἀποδίδωμι [devolver], ἀνταποδίδωμι [pagar, restituir], ἀνταπόδοσις [retribución], ἀνταπόδομα [pago, retribución], παραδίδωμι [entregar], παράδοσις [tradición]

δίδωμι. Puesto que en el NT el amor se describe como un don, δίδωμι es un término común, especialmente en Juan. Jesús es lo que es por don de Dios. Dios le da sus obras (5:36), sus discípulos (6:37), su nombre (17:11), todas las cosas (3:35). Jesús mismo da su vida (Mr. 10:45), se da a sí mismo (Gá. 1:4), da su cuerpo (Lc. 22:19).

δῶρον, δωρέομαι, δῶρημα, δωρεά. Filón considera este grupo como más elevado que δόμα, δόσις, pero si bien estas últimas palabras son raras en el NT, la distinción es fluida; cf. δόμα para referirse al don divino en Efesios 4:8. δῶρον se usa para referirse a regalos humanos (Mt. 2:11), sacrificios (Mt. 5:33), ofrendas monetarias (Lc. 21:1) y los dones de Dios (Ef. 2:8). δωρέομαι significa «dar, regalar» (cf. Mr. 15:45; 2 P. 1:3). δῶρημα significa «lo que es dado» y describe los dones de Dios en Romanos 5:16; Santiago 1:17. δωρεά también significa «don», pero con un matiz legal. Denota los dones de Dios en el NT, p. ej. el Espíritu

en Hechos 2:38; 8:20, etc.; Hebreos 6:4, o más en general los dones de Dios o de Cristo en Romanos 5:15; 2 Corintios 9:15; Efesios 3:7, pero siempre con la implicación de la gracia.

δωρεάν. «En vano». El sentido básico es «por nada» (Mt. 10:8; Ro. 3:24; 2 Co. 11:7; 2 Ts. 3:8; Ap. 21:6). Otros significados son «sin causa» (Jn. 15:25) y «en balde, sin resultado» (Gá. 2:21).

[p 168] ἀποδίδωμι

1. a. «Dar o hacer algo en cumplimiento de una obligación o expectativa», p. ej. Mateo 20:8 (recompensa), 21:41 (frutos), Marcos 12:17 (impuestos), Mateo 27:58 (el cuerpo de Jesús), Hebreos 12:11 (fruto). b. «Retribuir como recompensa o castigo»: la retribución divina en Mateo 6:4; Romanos 2:6; Apocalipsis 22:12; la retribución humana en 1 Timoteo 5:4. c. «Devolver lo que se ha recibido o guardado» (Lc. 4:20, etc.). d. «Vender» (Hch. 5:8; 7:9; Heb. 12:16).
2. La idea de la retribución divina en el NT nos coloca de modo impresionante bajo amenaza y promesa. Esta retribución es futura y comporta la promesa del amor y el perdón así como del juicio. Destaca la naturaleza personal de la relación con Dios. No hacemos el bien por el bien, sino por amor a Dios y en reconocimiento de que le pertenecemos. Por eso forma parte de nuestro propio ser el quedar sujetos a la retribución. Es el amor lo que postula a una criatura que se halla bajo retribución. Sólo a causa del pecado la retribución actúa en contra de nosotros. Pero como la raíz está en el amor, el perdón no es incompatible con la retribución. Cómo hace Dios para conjugar esas dos cosas es el secreto de su majestad, con la cual la fe goza de comunión, pero sólo en sujeción a su santidad.

ἀνταποδίδωμι, ἀνταπόδοσις, ἀνταπόδομα. Aquí el ἀντί- enfatiza la idea de recompensar (cf. el dar gracias en 1 Ts. 3:9; el pagar con amor en Lc. 14:14; la retribución divina en Ro. 12:19; Heb. 10:30). El sustantivo derivado ἀνταπόδοσις denota la retribución divina final en Colosenses 3:24, mientras que ἀνταπόδομα se usa para la retribución que hace Dios, en la cita en Romanos 11:9.

παραδίδωμι

1. Esta palabra es común en el relato de la pasión para la entrega o traición que se hace de Jesús, p. ej. por Judas en Marcos 14:10, por el Sanedrín a Pilato en Marcos 15:1, por Pilato a la voluntad del pueblo en Lucas 23:25, y a los soldados para la ejecución en Marcos 15:15. Hay paralelos en otros juicios (cf. Mt. 10:17; Hch. 12:4).
2. La palabra tiene un sentido semejante en la fórmula «entregar a Satanás» en 1 Corintios 5:5; 1 Timoteo 1:20. Es probable que Pablo haya adoptado esa frase; la idea que Satanás ejecuta un juicio divino es conforme a la creencia judía.
3. El término aparece también para referirse al juicio de Dios sobre los pecadores en Romanos 1:24ss; Hechos 7:42; cf. Efesios 4:19.
4. «Entregar el espíritu, el cuerpo; entregarse uno mismo» (Jn. 19:30; 1 Co. 13:3; Gá. 2:20; cf. Ro. 8:32; 4:25) expresa la disposición a morir, o el amor sacrificial. También los apóstoles son «entregados a la muerte» (2 Co. 4:11), si bien eso nunca se dice de Jesús.
5. En Mateo 11:27; Lucas 10:22 la palabra expresa la posición autoritativa de Jesús como Mesías o Hijo de Dios. Todas las cosas (no sólo el conocimiento) le son entregadas por el Padre; el reconocimiento de esto es lo que queda oculto a los sabios y revelado a los pequeños. De manera correspondiente, según 1 Corintios 15:24, Cristo vuelve a entregar el reino al Padre.
6. παραδοῦναι es un término técnico cuando el objeto es la enseñanza, p. ej. la tradición en Hechos 6:14 (cf. Mr. 7:13), la tradición cristiana en Romanos 6:17; 1 Corintios 11:2, los santos mandamientos en 2 Pedro 2:21, la fe en Judas 3, el contenido del evangelio en Lucas 1:2, los mandatos del concilio en Hechos 16:4. Este παραδοῦναι es oral.
7. El sentido «encomendar a» se da en Hechos 14:26 (la gracia) y 1 Pedro 2:23 (el Juez).

[p 169] παράδοσις

1. Esta palabra para decir «tradición» significa «lo que es transmitido» en vez de «transmisión» en el NT. Tiene un sentido peyorativo cuando se usa respecto a la tradición que se añade a la ley, p. ej. la de los ancianos en Marcos 7:3, 5, o la de los hombres en Marcos 7:8. Jesús rechaza la validez de las adiciones a la ley divina. El uso es más global en Gálatas 1:14, pues abarca las tradiciones tanto escritas como no escritas.
2. La enseñanza cristiana también es tradición en 1 Corintios 11:2; 2 Tesalonicenses 2:15. Las iglesias deben adherirse a ella (1 Co. 15:2). Para ser válida debe ser transmitida (1 Co. 15:3) y debe proceder del Señor (11:23), e. d. debe tener autoridad divina. Con

base en 1 Corintios 15:3ss y 11:23ss se puede ver que es anterior a Pablo, y que ya en su tiempo está adquiriendo un significado fijo.

[F. Büchsel, II, 166–173]

διερμηνευτής, -νεύω, -νεία → ἐρμηνεύω

δίκη [justicia], δίκαιος [justo, recto], δικαιοσύνη [justificación, rectitud], δικαιώω [justificar], δικαίωμα [regulación], δικαίωσις [justificación], δικαιοκρισία [justo juicio]

El concepto de ley en el AT. Este concepto ejerció una influencia tan fuerte sobre todas las relaciones sociales, que afectó la reflexión teológica sobre la comunión entre Dios y el hombre. La ley es la base de la idea de Dios en el AT, y el uso religioso de conceptos legales ayuda a su vez a infundir en la ley un espíritu ético. Muchos términos se usan para expresar las relaciones entre Dios y el hombre, y la conducta que es regida por esas relaciones.

1. La riqueza del uso hebreo queda bien expresada por el grupo δίκη, especialmente δικαιοσύνη y δίκαιος. (En cuanto a los términos hebreos pertinentes, su distribución estadística y los equivalentes, ver el *TDNT* en inglés, II, 174–175.)
2. Es una afirmación básica en el AT el que Dios postula la ley y está atado a ella. El reconocimiento de esto es un factor unificante en la fe de Israel. Toda ley viene de Dios, y por eso la autoridad de Dios se extiende a todas las relaciones históricas de Israel. La ley de Dios es un orden de vida que no puede ser cambiado ni desafiado. Es justo porque él es justo. Sus caminos son rectos; por eso dan vida y seguridad. Él es un gobernante y un juez justo, recto, como se muestra ya en la victoria que se celebra en Jueces 5:11. Su rectitud se extiende a las otras naciones, de modo que en el mundo se ve un orden. Los justos pueden entonces apelar a él con confianza, cuando son víctimas de la hostilidad o de la opresión (Sal. 5:8).
3. La rectitud de Dios no es simplemente estática, sino que es dinámica. Él establece como rectos a aquellos que buscan su rectitud. Los rectos o justos, entonces, son aquellos que muestran fidelidad al mandato de Dios (Hab. 2:4) y a quienes Dios vindica contra sus enemigos. Esta vindicación puede no ser un sinónimo del éxito. A veces los infortunios sugieren que el juicio de Dios significa condenación. Entonces hay que buscar refugio en Dios. Pero incluso desde este lugar de refugio se puede discernir en Dios un sentido de lo correcto (Sal. 62:7ss). El tormento de dudar de la rectitud de Dios es lo que constituye la pena de Job. Tenemos que ser capaces de dar por entendida la rectitud de Dios en su trato con nosotros, incluso si a veces eso debe proyectarse hacia una esfera superior a la del entendimiento humano.

[G. Quell, II, 174–178]

δίκη

- A. La idea de ley en el mundo griego clásico y helenístico.** La ley –religiosa, política y ética– constituye la base y el centro del pensamiento y la sociedad griega. El punto de partida es la diosa Δίκη. [p 170] Esta diosa se convierte luego, en Solón, en el principio divino, universal y triunfante de la ley. Con Teognis, la rectitud trasciende la mera justicia y abarca todas las normas políticas y éticas. La etimología de δίκη, aunque es objeto de muchos debates, parece apoyar este uso más amplio. La raíz significa «dar dirección», «indicar», «postular», «establecer». Por eso la propia δίκη tiene el sentido tanto de indicar como de lo que es indicado o establecido. Tenemos entonces el siguiente desarrollo: 1. Lo que está establecido se convierte en estado o modo, de manera que δίκη significa a. lo acostumbrado, b. lo apropiado y c. lo debido. 2. Legalmente, lo que está establecido es lo que está prescrito por la ley como a. ley, b. caso legal, alegato o dictamen y c. castigo.

- B. δίκη en el NT.** Aparte de la variante en Hechos 25:15, δίκη figura sólo tres veces en el NT, siempre con el sentido de castigo. Se trata de la justicia retributiva (tal vez incluso de Dikh) en Hechos 28:4, y del juicio eterno en 2 Tesalonicenses 1:9 y Judas 7.

δίκαιος

- A. δίκαιος en el mundo griego y helenístico.**

1. *Uso y significado general.* Conectado con δίκη, δίκαιος sugiere a. que es conforme a la costumbre, b. que cumple sus obligaciones, y c. que observa las normas legales. También hay d. un uso legal en virtud del cual δίκαιος, teniendo significado para la totalidad de la vida, se relaciona con las cuatro virtudes cardinales. Aquí el uso es estático; inclusive en Platón se refiere en última instancia al orden interior. En Josefo δίκαιος significa virtuoso (con una insinuación de fidelidad a la ley). En Filón los justos han alcanzado una rectitud que cura, y son el verdadero sostén del género humano. Tanto Josefo como Filón usan δίκαιος para describir a los santos del AT, y ambos pueden decir (Josefo con menos frecuencia) que Dios mismo es δίκαιος. En el desarrollo ulterior del concepto, e. se vuelven comunes los comparativos y los superlativos. Con frecuencia la palabra se usa también f. para describir

las cosas como «buenas», «rectas», «legales» o «exactas», «correctas» (los pesos, etc.), e inclusive «fértil» (la tierra). g. Encontramos también un uso neutro τὸ δίκαιον o τὰ δίκαια para «lo que es legítimo o correcto» (p. ej. lo debido, o la retribución, o el deber). En esta línea el término puede caracterizar la ley del AT, o la ley en general o la ley natural. h. δίκαιος se puede usar con varios verbos en expresiones tales como decir o hacer lo que es correcto. i. δίκαιον ἔστιν es una expresión común para «es correcto, o conveniente, o meritorio».

2. δίκαιος en la LXX. Si bien aquí el uso es similar al que encontramos en otros lugares, los motivos del AT ejercen también una fuerte influencia. El δίκαιος es el individuo que cumple las obligaciones para con Dios y para con la sociedad teocrática. Tenemos una causa justa ante Dios sólo en la medida en que satisfacemos las exigencias de Dios. En el trasfondo, Dios mismo es justo; él es coherente consigo mismo e inquebrantablemente fiel a sus promesas de alianza. Él no se limita a dispensar justicia como Dios justo, sino que además otorga la salvación (Sal. 116:5).

B. Los justos en la sinagoga.

1. *Los justos o rectos.* Se hace aquí una distinción entre los justos y los impíos, que está al servicio del concepto de recompensa y cuenta con la capacidad humana de guardar la ley. Los justos son aquellos cuyos méritos pesan más que sus culpas. Una división más detallada enumera a aquellos que guardan plenamente la ley, aquellos que hacen más mal que bien, aquellos que hacen tanto bien como mal, y finalmente los penitentes. Los patriarcas son colocados en la primera categoría, y muchos maestros son contados entre los justos. Las oraciones de los justos cambian los pensamientos de Dios de la severidad a la misericordia.
2. *El Mesías como el justo.* El Mesías es justo porque toda su naturaleza y acción se conforman a la voluntad de Dios. Con frecuencia se lo llama «nuestra justicia». A él se aplican Jeremías 23:5; 33:15; Zacarías 9:9, y sólo posteriormente Isaías 53:11b. La era mesiánica será una era de justicia (Enoc Eetíope 38:2). En el tiempo venidero de salvación, la revelación será particularmente para los justos.

[p 171] C. δίκαιος en el NT. El uso del NT se basa en el del AT y difiere claramente del uso griego (basado en la idea de virtud), excepto en los modos de expresión acostumbrados o tradicionales que, de todos modos, no están íntimamente conectados con la concepción griega.

1. *Contactos griegos y helenísticos.* Cuando la mujer de Pilato llama a Jesús δίκαιος en Mateo 27:19, probablemente no quiere decir nada más que «inocente» o «moralmente recto». Lo mismo es aplicable a las palabras de Pilato en Mateo 27:4, del centurión en Lucas 23:47, y de Herodes en Marcos 6:20. Formalmente Pablo hace eco de la terminología griega en Filipenses 4:8, pero es obvio que tiene en mente la acción conforme a la voluntad de Dios. Lo mismo sucede en Tito 2:12. El uso cotidiano se puede hallar en 2 Pedro 1:13; Lucas 12:57; Mateo 20:4; Filipenses 1:7, pero se añade profundidad cuando se dice «a los ojos de Dios» en Hechos 4:19 (cf. 2 Ts. 1:6).
2. *La dependencia del AT y su superación.*
 - a. En contenido, el NT se basa en general en el AT. Así Dios es δίκαιος en sus juicios (cf. Ap. 16:5; 1 P. 2:23; Jn. 17:25). Por eso su ley también es justa (Ro. 7:12). Pero su justicia se muestra sobre todo en la muerte expiatoria de Jesús (Ro. 3:26). Dios es, pues, justo en cuanto que juzga y a la vez salva (cf. tb. 1 Jn. 1:9). Este pensamiento se basa en el AT, pero tiene como factor nuevo el sacrificio de Cristo.
 - b. Cuando se aplica a Cristo como Mesías, δίκαιος se refiere primeramente a su cumplimiento de la voluntad de Dios (Hch. 3:13–14; 7:52). Pero una vez más se tiene en la mira, por encima de todo, su muerte inocente (cf. Mt. 27:4; cf. Hch. 22:14). La naturaleza vicaria de su muerte («el justo por los injustos») se destaca en 1 Pedro 3:18 (cf. 1 Jn. 2:1). Sin embargo, aquellos que pertenecen a este justo deben ellos mismos hacer lo que es correcto (1 Jn. 2:29). Al buscar solamente la voluntad de Dios, él pronuncia un juicio justo, y no se deja llevar solamente por las apariencias (Jn. 5:30; 7:24; cf. 2 Ti. 4:8).
 - c. δίκαιος se puede usar con referencia a los patriarcas (Mt. 23:35), los santos del AT (2 P. 2:7), y los profetas (Mt. 13:17); cf. la sangre inocente de los mártires (Mt. 23:35). Con frecuencia en lo que se piensa es la fidelidad a la ley, pero con énfasis en la relación con Dios en los padres del Bautista (Lc. 1:6), en Simeón (Lc. 2:25) y en Cornelio (Hch. 10:22). José se conduce justamente con María en Mateo 1:19. El NT adopta la distinción entre el δίκαιος y el ἁμαρτωλός (ο ἄδικος), pero le da un giro irónico, ya que todos están llamados a la conversión, y si bien el celo justo es reconocido (cf. Ro. 5:7), hay un severo rechazo de la simple apariencia o complacencia (Mt. 23:28; Lc. 20:20; 18:9). Habrá una resurrección de los justos (Lc. 14:14), pero el contexto muestra que lo que constituye al δίκαιος como tal es el amor.
 - d. δίκαιος denota a veces al discípulo como persona que verdaderamente guarda la ley o realiza la voluntad de Dios. El que recibe a un justo recibe recompensa de justo (Mt. 10:41). Los δίκαιοι serán separados de los πονηροί (Mt. 13:49). En el juicio final los

δίκαιοι son aquellos que han practicado el amor (Mt. 25:37). Santiago tiene en mente a los discípulos cuando dice que los justos son oprimidos por los ricos (5:6) y que sus oraciones tienen gran poder (5:16). Lo que se dice acerca de los santos del AT se transfiere asimismo a los cristianos en 1 Pedro 3:12; Hebreos 12:23; Apocalipsis 22:11. Es Pablo quien nos dice cómo ellos llegan a ser δίκαιοι.

- e. Pablo puede aceptar la distinción entre los justos y los malvados. El δίκαιος es aquel que, como hacedor de la ley, será vindicado por la sentencia de Dios (Ro. 2:13). Por otra parte, nadie es justo por cumplir la ley, ya que todos están bajo el pecado (3:10). Uno se hace δίκαιος al recibir la δικαιοσύνη de Dios como poder y salvación de Dios. Esta recepción se da por la fe. Como apoyo, Pablo aduce Habacuc 2:4 (Ro. 1:17; Gá. 3:11). Sólo el δίκαιος tendrá acceso a la vida; pero la vida sólo se puede alcanzar por la fe, y por eso el δίκαιος es el que es justificado por la fe. Romanos 5:19 mira adelante hacia el juicio, cuando los pecadores serán presentados o hechos justos por la sentencia de Dios. En 1 Tesalonicenses 2:10, sin embargo, el tema es la conducta actual; somos justos en la medida en que actuamos conforme a la ley divina. En 1 Timoteo 1:9, en contraste con un uso falso de la ley, los cristianos son δίκαιοι porque usan su libertad en una forma que armoniza con la norma divina. El [p 172] obispo debe ser δίκαιος (Tit. 1:8) en el mismo sentido, a menos que el punto sea que debe tomar decisiones justas.

δικαιοσύνη

A. Uso secular y religioso general.

1. *δικαιοσύνη en la ética griega.* Las palabras terminadas en -σύνη se desarrollan con el pensamiento abstracto, y δικαιοσύνη, íntimamente relacionada con el sentido griego de la ley, figura comúnmente como una virtud. Denota a. la virtud cívica de la observancia de la ley y el cumplimiento del deber, b. la virtud como tal, c. una de las virtudes cardinales, y d. en el misticismo, el poder de la virtud de la cual es revestido el iniciado.
2. *Visión legal del término.* En derecho la idea es la de la justicia distributiva, e. d. asignar lo que es debido.
3. *δικαιοσύνη en Josefo y Filón.*
 - a. Josefo usa el término para la justicia divina y la virtud humana (como parte de la piedad).
 - b. Filón habla de la rectitud de Dios en el sentido de su revelación cuando investiga lo que es correcto. Tiene una concepción ética sumamente desarrollada en la cual la δικαιοσύνη es la principal virtud cardinal que se origina en el alma cuando sus tres partes alcanzan la armonía, y cuya obra es curación, paz y alegría. Es meritosa, si bien en último término es Dios mismo quien la da.

B. La rectitud en la LXX.

1. *La rectitud de Dios.* ¿Hasta qué punto el término δικαιοσύνη hace justicia al concepto hebreo de צדקה con su fuerte componente legal y de alianza? En los últimos capítulos de Isaías está presente la idea de una disputa legal; Dios interviene judicialmente en favor de los oprimidos, de modo que la salvación está íntimamente ligada con la justicia. La rectitud de Dios en su reinado judicial significa que, en fidelidad a la alianza, él salva a su pueblo. En general la LXX expresa esto bien con su uso de δικαιοσύνη, mientras que también lo relaciona con el juicio divino.
2. *La rectitud del hombre.* Aquí el significado es la observancia de la voluntad de Dios (Is. 5:7). Existe un fuerte vínculo con la verdad, p. ej. en Sabiduría 5:6.

C. La rectitud en la sinagoga.

1. *La rectitud de Dios.* Los rabinos no hablan sobre la rectitud de Dios en las líneas de Romanos 3:21. (Dt. 33:21 se interpreta de otra manera.) El Mesías es llamado justicia, con una connotación de misericordia.
2. *La rectitud como acción humana.* Para los rabinos esto se refiere especialmente a la limosna o la benevolencia, que es una de las obras más meritorias.
3. *La base de la visión rabínica.* La idea subyacente, discernible en la LXX, es que toda observancia de la ley es meritosa. La condición de uno ante Dios depende de si predomina lo bueno o lo malo. Las limosnas y obras de caridad son especialmente útiles. El juicio final decide si es mayor el mérito o la transgresión.
4. *La relación de la justicia de Dios con su misericordia.* En los Salmos de Salomón, los Jubileos y otras obras por el estilo, la rectitud de Dios y la misericordia se relacionan entre sí. Dios puede ejercer misericordia inesperada en virtud de su rectitud. Los rabinos, además, afirman que la medida de la misericordia es mayor que la de la estricta justicia. La rectitud, entonces, es concebi-

da como misericordia. Así como la misericordia es mejor que la rigidez legal inclusive en la justicia humana, así sucede con Dios. Pero permanece la incertidumbre cuando la justicia y la misericordia divinas se equilibran entre sí, ya que en primera instancia se da un agudo contraste entre las dos.

[p 173] D. δικαιοσύνη en los escritos no paulinos del NT.

1. δικαιοσύνη como *justo juicio y gobierno*. La palabra puede denotar a veces el justo juicio de Dios en el regreso de Cristo (Hch. 17:31; Ap. 19:11; cf. Mr. 16). En 2 Pedro 1:1 tiene el sentido del justo gobierno de Dios al guiar a la comunidad. La justicia de los gobernantes es el punto en Hebreos 11:33. Un uso fuera de lo común se halla en Hebreos 5:13, que parece indicar que un niño no puede comprender el habla correcta.
2. δικαιοσύνη como *conducta correcta ante Dios*. Excepto en la fórmula de Pablo δικαιοσύνη θεοῦ, el uso principal es para la conducta correcta que concuerda con la voluntad de Dios y es agradable a él. El hecho que se tenga en cuenta la relación con Dios pone esto en línea con el pensamiento del AT.
 - a. Mateo. Este es el uso constante en Mateo. Jesús es bautizado para hacer lo que es recto ante Dios (3:15). En 5:6, el hambre y la sed son el anhelo de una situación correcta ante Dios. Pero esta rectitud es don de Dios (6:33). Hay que buscarla junto con su reino. Acarrea la persecución (5:10). Incluye la práctica de la piedad (6:1). La manera en que llegó el Bautista es la de la conducta correcta (21:32).
 - b. Lucas. La palabra tiene el mismo sentido en Lucas. La santidad y la justicia se conjugan en la expectación mesiánica de 1:75. En los Hechos, Dios busca y reconoce la honradez, e. d. lo que le es agradable, incluso entre los paganos (13:10; 24:25), aunque este hacer la rectitud no aprovecha para la salvación.
 - c. Pedro. Aquí el cuadro es parecido. El perdón es la presuposición de una vida de honradez (2:24). El sufrimiento viene a causa de ella (3:14). Noé la representa (2 Pedro 2:5). Los libertinos abandonan el camino de la rectitud (2:21), pero el mundo nuevo será gobernado por ella (3:13).
 - d. Hebreos. Aquí se aplica lo mismo. La exaltación de Cristo recompensa su rectitud en 1:9. Melquisedec está dedicado a la justicia en 7:2 (y por eso tipifica a Cristo). Noé hereda la rectitud, e. d. una vida aceptable como fruto de la fe, en 11:7. De la ejercitación resulta la conformidad con la voluntad de Dios, según 12:11.
 - e. Juan. La principal diferencia en Juan es una comprensión cristológica más consistente; toda rectitud está ligada con Cristo, el δίκαιος (cf. Jn. 16:8, 10). En 1 Juan 2:29, el hacer lo recto demuestra lo que encarna Cristo en cuando δίκαιος. Su contenido principal es el amor mutuo (3:10). De manera que, así como Mateo encuentra en la rectitud un don de Dios, y Pedro la fundamenta en el perdón, Juan halla que sólo resulta posible por medio del compromiso con Cristo.
3. δικαιοσύνη en *Santiago*. En Santiago 1:20 la rectitud de Dios es la recta conducta, a la cual Dios le da su forma distintiva. La vida conforme a la voluntad de Dios es considerada como un fruto en 3:18. La cuestión de cómo podemos ser justos ante Dios se trata en 2:23–24. Aquí lo que interesa es combatir una ortodoxia muerta que establece una división entre la fe y las obras. Las obras que justifican no son observancias legalistas, sino las obras de una obediencia amorosa que Pablo llama el fruto del Espíritu. Abraham fue justificado por una fe que hallaba su cumplimiento en las obras. Si bien Pablo difícilmente habría podido enunciar el asunto de esta manera, tenemos que recordar que esta formulación es más popular en su carácter, y que el interés práctico, a saber, que la única fe válida es aquella que produce obras, va muy en línea con la proclamación total del NT, incluyendo la del propio Pablo.

E. δικαιοσύνη en Pablo.

1. *Origen y presuposición del mensaje paulino de la justificación*. El punto de partida lo constituye la rectitud legal. La ley es una ley de rectitud porque exige rectitud (Ro. 9:30). Quienes practican la rectitud viven por ella (10:5). Pero esto es imposible, a excepción de la relativa impecabilidad de Filipenses 3:6. La δικαιοσύνη no se puede adquirir por medio de la ley (Gá. 2:21). La salvación es por la misericordia divina, no en virtud de las acciones que hayamos hecho en rectitud (Tit. 3:5). En la lucha por comprender esto, que lo pone a él en conflicto con un judaísmo legalista, Pablo llega a un concepto **[p 174]** nuevo y abarcante de la rectitud o justicia de Dios que ofrece una nueva visión de la relación entre la ley y Cristo. Las raíces han de buscarse en la enseñanza del AT referente al juicio de Dios, la esclavitud pecaminosa de la humanidad, el colapso de la piedad sinagoga, y la dependencia respecto a la intervención bondadosa de Dios en Cristo para que haya gente recta que entre en verdadera comunión con Dios.
2. *El significado del uso paulino de δικαιοσύνη θεοῦ y los principales elementos en la doctrina de la justificación*. Tal como lo usa Pablo, el θεοῦ en la expresión δικαιοσύνη θεοῦ es un genitivo subjetivo. Se trata de la rectitud de Dios, en la cual somos coloca-

dos. Es una conjunción de juicio y gracia que Dios demuestra al mostrar rectitud, impartiéndola como perdón, y atrayéndonos hacia su reino, como lo manifestará a plenitud el juicio final.

- a. La humanidad en su conjunto. Esta rectitud o justicia de Dios no es simplemente una experiencia individual; es un acontecimiento universal en Cristo en favor de la humanidad entera.
- b. La acción divina. No es solamente un atributo, sino que muestra a Dios en acción con una eficacia no menor que la de su ira (cf. 1:17; 3:5, 17, 25–26).
- c. El centro en la cruz. Es en la cruz donde tiene lugar la acción salvífica. Pero la resurrección está íntimamente asociada a la crucifixión, de modo que la justificación no es simplemente una declaración, sino que tiene un núcleo histórico. Es por esto que Cristo puede ser llamado nuestra δικαιοσύνη (1 Co. 1:30; cf. Ro. 10:4).
- d. Dios es justicia y a la vez la demuestra. Dios es justo o recto (Ro. 3:25), pero su rectitud es una expresión de la gracia que también manifiesta su justicia en la forma concreta de un acto de expiación (Gá. 3:13; 2 Co. 5:21; Ro. 8:3). De modo que la justicia y la gracia se unen activamente para todos los tiempos y en el nivel más profundo. Esto significa que queda excluida la laxitud antinómica, porque el perdón es un acto de juicio que expresa el rotundo «no» de Dios al pecado. La rectitud de Dios es judicial y bondadosa a la vez, en el único acto de salvación en Cristo.
- e. La justificación forense. La rectitud de Dios significa justificación. La rectitud se adscribe a los creyentes en forma forense. Esto lo logra el juicio de Dios por la remisión. La justificación no es un simple «como si», ya que la sentencia de Dios es soberana. Tampoco es el logro de la rectitud moral. Los justificados están «como es debido» ante Dios. El elemento forense, desde luego, es solamente una figura, ya que no nos hallamos en la esfera de la justicia humana, sino que tratamos con el Juez divino que es también el Rey ilimitado. Por eso tenemos que trasponer el aspecto legal a la clave divina. Un acto de gracia reemplaza el procedimiento legal ordinario. Pero esta gracia, como lo muestra el concepto legal, no es caprichosa. Se conforma al verdadero derecho. La imagen de Dios como Juez es sostenible en la medida en que la ley humana expresa hasta cierto punto las normas divinas impercederas. Pero debe ser comprendida en función del acto divino que, estrictamente hablando, no encuentra paralelo humano.
- f. La relación con el término ἄφεσις, la δωρεά ahora impartida y el estado de justificación. Pablo usa a veces palabras como ἀφιέναι ο καταλλάσσειν (Ro. 4:7; 5:9–10), pero usa δικαιοσύνη para mostrar que el perdón tiene su base en el nuevo régimen de lo que es recto para Dios. La δικαιοσύνη también es dada e impartida ahora (Ro. 3:24–25; 5:1; 8:30; 9:10; 1 Co. 6:11), de modo que es la acción de Dios como liberación radical. Es δωρεά tanto impartida como recibida (Ro. 5:17). Este impartir gobierna toda la vida de fe; por eso uno puede decir que la justificación es un estado (Fil. 3:9). Al mismo tiempo, la rectitud de Dios es siempre aquello que él despliega así como lo que él imparte. La multiplicidad en el uso de esta expresión se justifica porque la rectitud es siempre, final y exclusivamente, de Dios.
- g. δικαιοσύνη y πίστις. A esta rectitud somos introducidos por la fe. Este es el lado individual, aunque no es individualista, ya que los individuos se hacen miembros del cuerpo, y todo depende del acto [p 175] divino objetivo. Así que los creyentes son justificados cuando son lavados y reciben el Espíritu (1 Co. 6:11), pero no mágicamente (1 Co. 1:17), porque la δικαιοσύνη precede al sacramento (Ro. 4:11). La δικαιοσύνη perdonadora de Dios emite un llamado autoritativo que no hace que el acto divino dependa de la respuesta humana, pero que significa que la objetividad divina de la salvación es la de una relación salvífica, de manera que para definirla se usa adverbialmente «por fe» (Ro. 3:21; cf. 3:26–27). Esta fe, por supuesto, no ha de ponerse ella misma en aislamiento como una fuerza psicológica o una virtud o una obra meritoria. Está relacionada con su objeto y es un don de la gracia divina, de modo que λογίζεσθαι («tomar en cuenta») implica exactamente lo contrario del mérito.
- h. δικαιοσύνη como objeto de esperanza. La salvación presente implica también una salvación futura. La justificación ya está aquí, declarada en la historia y captada en la fe como una realidad presente. Pero su promesa trasciende el tiempo, de modo que aquí y ahora tiene un carácter interino. La fe, entonces, implica una esperanza que mira con confianza hacia adelante, a la sentencia final, pero también impele a una acción resuelta. δικαιοσύνη es objeto de esperanza en Gálatas 5:5, y el verbo δικαιώω se halla a menudo en tiempo futuro (cf. Gá. 2:16; Ro. 3:20; 5:19), o comporta una referencia al juicio final (Ro. 5:19; cf. tb. 10:4ss). Para Pablo, un juicio final basado en las obras no contradice la justificación por la fe. El juicio tiene para él una hondura radical como trasfondo esencial de la justificación. Por eso puede preservar una tensión entre la firme confianza y la falsa seguridad. La justificación nos coloca frente a la plena seriedad de Dios tal como ella se expresa en la cruz. Las normas absolutas atestiguadas por el juicio final le dan a la cruz su validez y asimismo nos impelen a la obediencia, ofreciendo así plena protección contra cualquier perversión antinómica.
- i. Justificación y misticismo. La justificación y el πνεῦμα van íntimamente ligados en 1 Corintios 6:11; Romanos 10:8–9; Gálatas 5:5; cf. tb. Gálatas 3:2, 5 y Romanos 3:28. La fe justificante también está íntimamente ligada con la unión con Cristo (Gá. 2:16ss; cf. 2 Co. 5:21), donde, en virtud de la obra vicaria de Cristo, nosotros somos justicia de Dios «en él». La justificación, sin embar-

go, nos salvaguarda contra cualquier idea de unión mística con Dios. Las expresiones son figuradas, como las frases legales; la vinculación de la fraseología legal y la mística nos muestra que sólo la pneumatología puede consumir la obra de la justificación.

- j. δικαιοσύνη como potencia de la nueva vida. La acción justificante de Dios no es quietista. Conduce al régimen de la gracia (Ro. 5:12ss), que es el régimen de la rectitud o justicia. Los creyentes son introducidos al movimiento del recto gobierno de Dios. Este es un movimiento hacia la vida eterna, de modo que la δικαιοσύνη y la vida están entrelazadas (Ro. 5:17, 21). Por el Espíritu, nuestros espíritus están vivos a causa de la rectitud (Ro. 8:10–11). Para Pablo el proceso de salvación no es un proceso cerrado. Hay una obediencia que conduce a la rectitud (Ro. 6:16). La rectitud perdonadora que se nos da nos compromete a la rectitud como potencia viviente que rompe la esclavitud del pecado. Por eso, si bien la rectitud no es un estado ni una cualidad, se convierte en acción recta en Romanos 6:16; cf. 2 Corintios 6:7, 14, el fruto de la justicia en Filipenses 1:11, la justicia como sustancia del fruto de la luz en Efesios 5:9, la coraza de la rectitud en Efesios 6:14, el ejercitarse en la rectitud en 2 Timoteo 3:16, y la corona de la rectitud en 2 Timoteo 4:8. La justificación significa sujeción al poder viviente de la divina justicia creadora.
- k. Relación entre δικαιοσύνη y ἀρετή en los escritos paulinos. El concepto helenístico de virtud no figura en el NT, pero con el énfasis en ἔθος por contraposición a γνώσις las Pastorales destacan el elemento de verdad que hay en él, cuando incluyen la δικαιοσύνη junto con cualidades tales como la fe, el amor, la paz y la paciencia (cf. 1 Ti. 6:11; 2 Ti. 2:22). La fe y el amor, sin embargo, muestran la diferencia de contenido.

δικαιόω

A. δικαιόω en los escritos griegos y helenísticos (incluyendo a Josefo y Filón).

1. Un primer significado (procedente de Píndaro) es «validar», «establecer como correcto».
- [p 176] 2. Luego encontramos el significado más general «considerar recto», con matices tales como «juzgar», «conceder», «concordar», «desear» y «exigir».
3. Otro sentido es «tratar a alguien correctamente», «procurar justicia para alguien», ya sea en forma negativa como en «emitir sentencia», «condenar o castigar», «dictar sentencia de muerte», o positivamente como en «representar la causa de alguien».
4. En el misticismo encontramos el sentido de «volverse sin pecado».

B. δικαιόω en la LXX, los deutero-canónicos, los pseudoepígrafos y la sinagoga. En la LXX el uso es forense, pero principalmente en sentido positivo: «declarar justo», «vindicar». Es así como hallamos 1. «absolver», «demostrar que se es inocente», «defender la causa de alguien», y ocasionalmente «hacer puro». También encontramos 2. un uso para la vindicación divina o humana. En forma intransitiva en voz pasiva, el significado en Génesis 44:16 es 3. «justificarse a sí mismo». (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, II, 212–214.)

C. δικαιόω en el NT. En general, casi siempre encontramos aquí una alusión legal.

1. Un significado inusitado en Apocalipsis 22:11 es «ejercer la rectitud».
2. La vindicación divina es una referencia común (Lc. 7:29; Mt. 11:19; Ro. 3:4; 1 Ti. 3:16).
3. «Justificarse» figura en Lucas 10:29 (aplicación más débil) y Lucas 16:15.
4. «Absuelto» o «declarado justo» es el significado en Lucas 18:4, y con una referencia clara al juicio final en Mateo 12:37.
5. En Pablo encontramos primero a. un uso legal. Los malvados son justificados por la fe sobre la base de la acción de la gracia de Dios en Cristo. Esta justificación es una absolución salvífica que se da en el presente. Tiene la objetividad de la relación, efectuada en la cruz y aprehendida en fe. El sentido en Gálatas 2:16–17 es el de ser justo a los ojos de Dios. Siempre está presente la idea de juicio, pero δικαιούν es un acto presente de gracia por medio de Cristo. Sin embargo, el uso que hace Pablo del término b. también hace una aportación a la cuestión de la experiencia (cf. Gá. 3:8, 11; Ro. 3:24). La justificación de una vez para siempre en la cruz y la justificación personal van de la mano. La justificación es una obra de gracia consumada, pero el término «por fe» (cf. Gá. 2:16; 3:8, 11) muestra que también es un presente que continúa, de modo que no podemos separar el acto objetivo y su aprehensión subjetiva. Por lo que concierne al juicio final, Pablo conecta δικαιούν c. con una sentencia que se emite a favor nuestro sobre la totalidad de la obra de nuestra vida (cf. 1 Co. 4:4). De ningún modo es seguro si siempre es esto lo que se quiere decir o no cuando se usa el futuro. La referencia es indudablemente al juicio final en Romanos 2:13, pero en el contexto el punto de ese versículo es que nadie puede mantenerse delante de Dios como el Juez justo. Romanos 5:19 probablemente tenga una referencia escatológica, pero aquí la justificación divina efectuada en la cruz y conocida como un don continuo será consumada en una abso-

lución definitiva (cf. Ro. 8:24, 33). Con ἀπό, d., el verbo tiene el sentido de liberación de, como en Hechos 13:38–39 (donde de lo que se trata es otra vez de la justificación forense). Pablo tiene este uso en Romanos 6:7: la crucifixión con Cristo significa la liberación del pecado. Aquí la base es la idea rabínica de expiación por medio de la muerte. Esto muestra cuán fuertemente conecta Pablo la justificación con la expiación. El nuevo rasgo es que esta muerte liberadora es la de la identificación con Cristo en su muerte vicaria.

6. δικαίω en *Santiago*. Santiago habla tres veces de ser justificado por las obras. La referencia es a la justificación presente. Abraham es un hombre recto cuyas obras son reconocidas. Esto no se dice en son de polémica contra el paulinismo, sino con el fin de enfatizar que la verdadera fe no es ociosa sino activa (Stg. 2:21ss).

[p 177] δικαίωμα

- A. δικαίωμα **fuera del NT**. Este término tiene sentidos (legales) tan variados como a. «fundamento de reclamo», b. «prueba escrita», «documento», «validación», c. «decreto», «estatuto», «ordenanza», d. «sentencia», «castigo» y e. «acción correcta» (a veces como «restitución»).

B. δικαίωμα **en el NT**.

1. El sentido más común en el NT es «estatuto», «ordenanza», especialmente las ordenanzas divinas en Lucas 1:6; Romanos 2:26; Hebreos 9:1 (regulaciones cúlitas), o el decreto moral de Dios en Romanos 1:32, o la ley de Dios completa en Romanos 8:4.
2. La palabra se usa entonces para una «acción correcta» en cumplimiento de una exigencia legal.
 - a. Con referencia a Cristo figura en este sentido en Romanos 5:18 (materialmente cf. Fil. 2:8). La idea que aquí el sentido es «sentencia de justificación» (como en el v. 16) difícilmente satisface el paralelismo, y entrañaría una subjetivización de δικαίωσις ζωῆς.
 - b. La referencia en Apocalipsis 15:4 es a Dios: sus «actos justos» (o juicios).
 - c. En Apocalipsis 19:8 se hace referencia a las «acciones justas» de los santos.
3. De lo que se trata en Romanos 5:16 es la «sentencia de justificación» (κατάκριμα es lo contrario). Pablo puede cambiar fácilmente el sentido en el v. 18, y así mostrar que la vida justa de Cristo subyace a nuestra justificación, a causa del antónimo diferente.

δικαίωσις

- A. δικαίωσις **en griego en general**. Esta palabra poco común denota la validación de la norma legal mediante el castigo, la defensa o la exigencia, o puede denotar la ejecución de una preferencia personal. Es por eso que la encontramos para a. «castigo», b. «vindicación», c. «exigencia», d. «juicio arbitrario» y e. «estatuto».

- B. δικαίωσις **en el NT**. En Romanos 4:25 tiene el sentido de justificación por absolución divina. Aquí el segundo διὰ denota la meta. El punto no es que se necesite la resurrección para hacer real la justificación. Para Pablo la crucifixión y resurrección de Cristo están indisolublemente unidos, de modo que el paralelismo del enunciado corresponde al paralelismo del asunto. La muerte es a causa de nuestros pecados, la resurrección es con miras a nuestra justificación. En Romanos 5:18 se trata nuevamente de la sentencia de justificación. Una vez más se la relaciona con la vida como su meta. Esta vida comienza aquí y ahora, pero incluye una mirada hacia adelante, a la consumación (así como el pecado desembocará finalmente en la condenación).

δικαιοκρισία. Este término poco común y tardío denota un «justo juicio», ya sea como cualidad o con referencia al juicio final. En el NT figura solamente en Romanos 2:5, donde se refiere muy claramente al día de la ira en que Dios, en contraste con aquellos que cometen los males que condenan, va a juzgar con justicia. 2 Tesalonicenses 1:5 tiene δικαίως κρίσεως, como dos palabras. Que el juicio de Dios es justo se manifestará en que a los perseguidos se les concederá reposo, mientras que los perseguidores recibirán la retribución correspondiente.

[G. Schrenk, II, 178–225]

διόρθωσις → ὀρθός; διχοστασία → ἀφίστημι

διχοτομέω [cortar en dos]

En Mateo 24:51 la referencia es obviamente a un castigo. Detrás de ese término, que significa «dividir», se halla la antigua pena de cortar en dos con una espada o una sierra.

[H. Schlier, II, 225–226]

[p 178] διψάω [tener sed, anhelar], δίψος [sed, anhelo]

1. Literalmente, «tener sed». El «Tengo sed» en Juan 19:28 retrata con realismo el deseo de Jesús de ser refrescado mientras está en la cruz. Debemos ayudar a los sedientos (Ro. 12:20). Los apóstoles padecen sed (1 Co. 4:11). En el cielo ya no habrá más sed (Ap. 7:16).
2. En forma figurada, «anhelo apasionado de un bien espiritual» (Mt. 5:6), especialmente la salvación (Jn. 7:37). Este anhelo se satisface en Cristo (Jn. 4:14; 6:35).

La idea que el dar de beber al sediento es un acto agradable a Dios es común en el Cercano Oriente antiguo. Para un uso figurado en el AT cf. Amós 8:11; Salmo 42:2.

[J. Behm, II, 226–227]

Nota adicional: διψάω y sus términos afines en la LXX.

1. La LXX formula la idea de anhelar la salvación. La tipología de Dios que suministra agua en el desierto (una tierra sedienta) es importante aquí.
2. La sed como figura del anhelo de salvación aparece también en Isaías 41:18, etc., con una transición a la idea de comer y beber en el reino de Dios (Lc. 22:30).
3. La sed retrata también los tormentos de los condenados (cf. Lc. 16:24), sobre la base de la idea que la sed, y la muerte que de ella viene, es un castigo divino.

[G. Bertram, II, 227–229]

δίψυχος → ψυχή

διώκω [empujar, perseguir, seguir con celo]

1. «Empujar» como a. «poner en movimiento» (intransitivo «cabalgar», «marchar», «remar», o en general «apresurarse») y b. «perseguir», «expulsar», en los papiros «acusar», común en los Salmos para la persecución religiosa. En el NT encontramos 1.a. en Lucas 17:23: «No los sigan», y Filipenses 3:12, «prosigo hacia la meta». Pero 1.b. es más común para la persecución religiosa (p. ej. Mt. 10:23; 23:34; Jn. 5:16; Hch. 7:52). La persecución es una prueba (Mt. 5:44) y un privilegio (Mt. 5:10, etc.).
2. «Seguir con celo», como a. «adherirse a una persona», o b. «procurar o promover una causa». En el NT figura sólo 2.b. En Romanos 9:30–31 los judíos, a diferencia de los gentiles, buscan la rectitud. En otros lugares los cristianos han de procurar la rectitud (1 Ti. 6:11), el bien (1 Ts. 5:15), la paz (1 P. 3:11), el amor (1 Co. 14:1) y la hospitalidad (Ro. 12:13).

[A. Oepke, II, 229–230]

δόγμα [decreto, doctrina], δογματίζω [decretar]

El significado básico es «lo que parece correcto»: a. «opinión», b. «principio», c. «resolución», d. «decreto» y e. «la ley». El verbo significa «afirmar una opinión», «establecer un decreto», «publicar un edicto».

1. En el NT figura el sentido d. en Lucas 2:1; Hechos 17:7; Hebreos 11:23.
2. En Colosenses 2:14 la referencia podría ser al nuevo edicto de Dios, pero en 2:20 definitivamente tenemos las ordenanzas legales (sentido e.), de modo que el verdadero punto en 2:14 es que Cristo las ha cancelado. Efesios 2:15 contiene una referencia similar a las ordenanzas de la ley.
3. En Hechos 16:4 el término se usa para las resoluciones del concilio apostólico. Los padres apostólicos adoptan luego el término para las enseñanzas de Jesús.

[G. Kittel, II, 230–232]

[p 179] δοκέω [opinar, parecer], δόξα [gloria], δοξάζω [glorificar], συνδοξάζω [compartir la gloria], ἕνδοξος [glorioso], ἔνδοξάζω [ser glorificado], παράδοξος [asombroso, contrario a lo que se cree]

El problema con este grupo en la LXX y el NT es que δοκέω retiene el sentido griego, mientras que el sustantivo asume un sentido religioso especial compartido por el verbo δοξάζω.

δοκέω

1. El primer sentido es «creer», «pensar», «opinar».
2. Luego encontramos «parecer», «tener la apariencia» (Hch. 17:18) (cf. «me parece», como en Lc. 1:3; Hch. 15:22ss). δοκεῖν se contraponen a εἶναι en el pensamiento griego.
3. Un sentido ulterior es «contar para algo», «tener reputación» (cf. Mr. 10:42; Gá. 2:2, 6b; tal vez aquí se trate de un lema de los oponentes de Pablo).

δόξα

A. Uso griego de δόξα.

1. Significa «opinión» como a. lo que yo pienso, y b. lo que otros piensan de mí. Como a. puede implicar expectativa, o ser una opinión o postura filosófica, aunque también puede ser una simple conjetura. Como b. generalmente denota buen nombre o reputación, aunque un adjetivo desfavorable puede cambiar esto. δόξα como nombre ha sido ligado a veces con la luz o el resplandor (cf. la LXX y el NT), pero lo más probable es que signifique alguien que tiene buena fama.
2. En Josefo y Filón la palabra tiene los sentidos a. «opinión o postura», b. «honor o gloria», c. «esplendor» y d. «resplandor divino».

B. Uso de δόξα en el NT, I. Aquí ha desaparecido el sentido a. («opinión»). El sentido b. («fama») sí aparece, como en Lucas 14:10; 1 Corintios 11:15; 1 Tesalonicenses 2:6. El sentido c. («esplendor») se puede hallar en Mateo 4:8; 6:29; Apocalipsis 21:24; 1 Corintios 15:40–41. También hallamos el significado «reflejo» o «imagen» en 1 Corintios 11:7.

[G. Kittel, II, 232–237]

C. כבוד en el AT.

1. El término hebreo כבוד tiene como raíz el sentido de algo pesado que da importancia, p. ej. la riqueza (Gn. 13:2; 31:1) o la honra (Gn. 45:13).
2. En relación con Dios denota aquello que hace a Dios impactante. Puesto que Dios es invisible, necesariamente lleva una referencia a su automanifestación.
 - a. Esta puede darse en los fenómenos naturales (cf. Sal. 97:1ss; Ez. 1:1ss; Sal. 29). Pero Dios no puede ser equiparado con esos fenómenos como si fuera, p. ej., el Dios del trueno, y cada tormenta eléctrica manifestara su gloria.
 - b. El Salmo 19 deja claro que el כבוד de Dios pertenece a las regiones superiores del cielo. Pero si Dios mora en el cielo, desciende a la tienda del encuentro. Así en Éxodo 40:34ss una nube cubre la tienda y el כבוד de Dios llena su interior como una especie de sustancia radiante de la cual emana el fuego que consume el sacrificio. En Éxodo 24:15ss el כבוד de Dios es también como un fuego devorador (sobre la montaña), y el rostro de Moisés queda radiante después de que habla con Dios.

[p 180] c. Ezequiel tiene visiones personales del כבוד divino, en el cual este va acompañado por los querubines, está montado sobre un trono, tiene forma humana, manifiesta muy fuertemente el carácter de luz, y abandona el primer templo así como regresa al segundo.

- d. En algunos pasajes el כבוד de Dios tiene el sentido más general de «honra, honor», como en Salmos 24:8; 138:5; 66:2. A menudo la gloria de Dios se conecta con su nombre, o hay una exigencia de darle a Dios la gloria que se le debe, e. d. de reconocer el peso de su deidad. Dios no le cede su gloria a otro. La gloria de Dios es también un tema de esperanza, como en Salmos 72:19; 57:5, 11;

Isaías 66:18–19. En este sentido la gloria de Dios está ligada con su acto de salvación (Is. 40:3ss). En este acto Dios será la gloria de Israel (Zac. 2:8–9) e Israel será para la gloria de Dios (Is. 43:7).

[G. von Rad, II, 238–242]

- D. δόξα en la LXX y en los deuterocanónicos helenísticos.** En este campo δόξα es una palabra común. Representa 25 términos hebreos, pero predominantemente כבוד. Llega a ser idéntica con כבוד, y por eso no comporta los sentidos ordinarios de δόξα en el uso griego secular.
- En el AT el único caso posible de «opinión» está en Eclesiastés 10:1. En los deuterocanónicos los únicos ejemplos, aparte de Sirácida 8:14, se hallan en 4 Macabeos.
 - «Honra» o «reputación» también es poco común en el AT; en efecto, se usa menos en este sentido que כבוד. Los pocos casos se hallan en los Proverbios (cf. tb. Sabiduría, Eclesiástico, Macabeos).
 - Hallamos algunos casos del sentido «splendor» (que se funde con «honor» como en Is. 17:4), y el uso de δόξα para otras palabras hebreas referentes al poder de Dios (cf. Is. 30:30; 40:26). La gloria de la majestad de Dios es un estribillo bien conocido en Isaías 2:10, 19, 21; cf. tb. Éxodo 33:22; Salmo 102:15.
 - El sentido primario, entonces, es la gloria divina que se manifiesta en los actos de Dios en la creación y en la historia. δόξα es la naturaleza divina en su invisibilidad o su manifestación perceptible, como en el otorgamiento de la ley, o en la tienda o el templo. Dios es el Dios o el Rey de la gloria (Sal. 24:7ss; 29:3). Darle gloria no es impartir algo que él no tenga, sino reconocer el honor que le es debido (Is. 42). Un término que era inicialmente subjetivo («opinión») se adapta entonces para expresar algo que es absolutamente objetivo, la realidad de Dios.
 - En los deuterocanónicos se sigue el uso de la LXX, excepto por una leve regresión en favor del sentido de honra o magnificencia humana (como en Proverbios).
- E. כבוד en el judaísmo palestinese.**
- Los Targumes traducen כבוד por אקרא, y a menudo lo hacen para evitar antropomorfismos.
 - כבוד es importante en el judaísmo rabínico ya sea para la honra humana o la divina. Dios reconoce la verdadera honra humana. En el caso de Dios, su gloria es su naturaleza. Moisés tiene parte en ella, e imparte a Josué una porción menor. La gloria que Dios concede a los gobernantes o a quienes le temen no es más que poder o dignidad. Sin embargo, el primer hombre tuvo parte en la gloria de Dios, y si esta se perdió con la caída, su restauración es la meta de la historia de salvación (cf. exposiciones de Dn. 12:3). El Mesías en particular estará revestido con la gloria de Dios y restaurará el brillo perdido con la caída. Por otro lado, la bienaventuranza eterna es descrita más comúnmente como contemplación de la gloria divina que como participación en ella.
 - Estas ideas diversas son todas particularmente fuertes en la apocalíptica: la alienación respecto a la gloria de Dios, la manifestación de esta gloria en el juicio, la bienaventuranza de contemplarla, el sentarse el Mesías en el trono de gloria, y la gloria final de los justos.

[p 181] F. Uso de δόξα en el NT, II.

- δόξα como el modo de ser divino.* Si bien el término puede denotar «reputación» o «poder», su uso principal en el NT es conformado por el AT; así llega a ser un término bíblico en vez de un término griego. Aunque los matices individuales pueden abarcar la honra de Dios, su esplendor, su poder o su brillo, lo que siempre se expresa es el modo de ser divino, si bien con énfasis variable en el elemento de la manifestación visible (cf. Lc. 2:9; 9:31–32; Hch. 22:11; Ap. 15:8; 21:23). Nuevamente en el NT, darle la gloria a Dios significa reconocer (Hch. 12:23) o exaltar (Lc. 2:14) lo que es ya una realidad. Las doxologías del NT, entonces, presuponen un ἔστιν (Gá. 1:5; 1 Pedro 4:11). Una peculiaridad en Juan es la yuxtaposición casi ingenua del uso para la gloria de Dios, y un uso para la honra o alabanza que puede ser dada ya sea por los hombres o por Dios (12:41, 43).
- La δόξα de Jesús.* El NT da un paso decisivo al relacionar la δόξα con Cristo en el mismo modo que con Dios. δόξα refleja entonces todo el dinamismo de la relación entre Dios y Cristo. Es así como Cristo es resucitado por la gloria del Padre (Ro. 6:4). Es llevado a la gloria (1 Ti. 3:16). Está a la derecha de la gloria (Hch. 7:55). Se le tributa gloria a él como a Dios (cf. Lc. 2:14 y Heb. 13:21). Es el Señor de la gloria (1 Co. 2:8; Stg. 2:1). La esperanza escatológica (cf. Is. 40:5) es la aparición de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo (Tit. 2:13). La mayoría de estas referencias son al Cristo resucitado, pero la revelación de

la gloria en su nacimiento apunta ya hacia su venida de arriba (Lc. 2:9). En Juan, la fe ve también la gloria del Cristo encarnado (1:14; 2:11; 11:40). Esta δόξα de Cristo no es visible en sí misma. Él tiene que ser glorificado (Jn. 7:39; cf. 12:23; 13:31; 16:14; la oración en 17:1, 5). El ingreso en la gloria se da en la cruz (13:31), donde se reconoce la δόξα de Dios, pero hay también participación en ella. Es a la luz de la pasión que los creyentes, por el Espíritu, ven la gloria de Cristo.

3. *El creyente y la δόξα.* En el AT el acento se pone en ver la δόξα divina (Lv. 9:6; Is. 6:1; 35:2). También para los rabinos la felicidad eterna es la contemplación de la gloria de Dios. En el NT, sin embargo, el énfasis vira hacia la participación. Los justos resplandecerán, como en Daniel 12:3 (Mt. 13:43). En la resurrección el cuerpo es transformado en un cuerpo de gloria (Fil. 3:21). Somos glorificados juntamente con Cristo (Ro. 8:17; Col. 1:27; 3:4). Esto es parte del paralelismo de la resurrección de Cristo y la nuestra. La participación en la δόξα es mediante la participación en Cristo. La gloria eterna es la meta de nuestro llamado (1 Pedro 5:10). En este eón de pecado nos quedamos privados de la gloria de Dios (Ro. 3:23). Pero la gloria ha de revelarse a nosotros, y nosotros hemos de gozar la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Ro. 8:18, 21). Lo que es sembrado en deshonra resucita en gloria (1 Co. 15:43). Pero la gloria futura tiene sus raíces en el designio de Dios y en su acción, de modo que se puede decir que ya nosotros hemos sido glorificados (Ro. 8:29–30; 1 Co. 2:7). El Espíritu es el anticipo de esa nueva realidad que trae la gloria (cf. Ef. 3:16; 1 P. 4:14). Esto resulta especialmente claro en 2 Corintios 3:7ss, que a. contrapone la gloria de Moisés con la nueva y mayor gloria de Cristo, y b. muestra cómo, al contemplar la gloria del Señor, los creyentes son transformados de gloria en gloria. Aquí el movimiento va de la gloria presente a una consumación escatológica de la gloria. Es efectuado por el ministerio del evangelio, ya que este da la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo (4:6). En las mismas líneas, Juan 17 dice que los discípulos verán la gloria de Cristo (v. 24), que él es glorificado en ellos (v. 10), y que él les da a ellos la gloria que el Padre le ha dado a él (v. 22).
4. *La δόξα de los ángeles.* Así como los querubines son portadores de la gloria divina en Ezequiel 9:3, etc., y el judaísmo atribuye gloria a los ángeles, así Hebreos 9:5 se refiere a los querubines de la gloria, Apocalipsis 18:1 menciona la gloria del ángel, y Judas 8 y 2 Pedro 2:10 llaman a las potencias angélicas δόξαι («los gloriosos»).

G. El gnosticismo helenístico. Los papiros mágicos y otros escritos semejantes también usan δόξα en una forma especial para «poder» o «resplandor». Es sumamente probable que haya una conexión entre esto y el uso bíblico, pero la datación posterior de estos textos sugiere que ellos dependen de la influencia judía (probablemente en Egipto) y no al revés. Lo mismo es aplicable a las obras mandeas [p 182] y maniqueas. Si en todo este uso se puede detectar cierta influencia irania, habrá que buscarla en el uso distintivo que el AT hace de דִּבְרֵי, que es la fuente indiscutible del punto de vista del NT sobre la δόξα.

δοξάζω, συνδοξάζω. El verbo comparte la historia lingüística del sustantivo. Fuera de la Biblia significa a. «tener una opinión», «creer», «sospechar», y b. «alabar», «valorar», «honrar». El sentido a. no figura en la LXX, pero el sentido b. es común. Lo mismo se aplica en el NT, donde «honrar» figura en Mateo 5:16; 6:2. Pero el verbo tiene entonces el sentido bíblico especial de «dar o tener parte en la gloria divina» (cf. Ro. 8:17, 30; 2 Co. 3:10; Jn. 17).

ἔνδοξος, ἐνδοξάζομαι. En el griego secular ἔνδοξος significa a. «según la opinión habitual», sentido que no aparece en la Biblia griega, y b. «honrado», «renombrado», «magnífico», en el cual se usa en diferentes modos para personas honorables, las glorias de Jerusalén, los actos maravillosos de Dios, la alabanza a Dios, el nombre de Dios y Dios mismo. El verbo ἐνδοξάζομαι, que es peculiar de la Biblia, puede referirse a la distinción humana pero denota principalmente la magnificación de la majestad de Dios, ya sea en quienes le sirven, o en sus actos de retribución (Is. 49:3; Éx. 14:4). En el NT el adjetivo siempre tiene el sentido común de «honorable» o «magnífico» o «glorioso» (las vestiduras en Lc. 7:25; las obras de Jesús en Lc. 13:17; los corintios en 1 Co. 4:10; la iglesia en Ef. 5:27). El verbo figura en el NT sólo en 2 Tealonicenses 1, que adapta a Cristo fórmulas del AT cuando dice en el v. 10 que Cristo será glorificado en sus santos, y en el v. 12 ruega que el nombre del Señor Jesús sea glorificado en ellos.

παράδοξος. Esta palabra, que es común en el griego secular para «un suceso inusitado, contrario a la creencia o la expectativa», figura en el NT sólo en Lucas 5:26, en el sentido ordinario, para denotar el elemento inusitado en las obras realizadas por Jesús.

[G. Kittel, II, 242–255]

δόκιμος [probado, precioso], ἀδόκιμος [inauténtico], δοκιμή [prueba], δοκίμιον [probado], δοκιμάζω [probar], ἀποδοκιμάζω [rechazar], δοκιμασία [prueba]

A partir de la raíz δοκή («vigilancia»), δόκιμος significa «probado», y por lo tanto a. «confiable», y b. «estimado», «valioso» (trátese de personas o de cosas). ἀδόκιμος es lo contrario, y se usa con respecto a personas. El término poco común δοκιμή significa «prueba». δοκίμιον tiene el sentido de «probado», «genuino»; δοκιμάζειν significa «probar», ἀποδοκιμάζειν «desechar en la prueba», y δοκιμασία «prueba». El NT le da a este grupo una aplicación especial en vista de la situación de los cristianos. Colocados entre la salvación, por una parte, y el juicio, por la otra, ellos buscan una atestación.

1. La vida humana se halla bajo una prueba divina que culmina en el juicio (1 Co. 3:13; Stg. 1:12). El juicio, sin embargo, resume la prueba divina en la historia (1 Ts. 2:4). El trasfondo de esta visión de la prueba se halla en el AT: el juicio final, p. ej. en Jeremías 11:20; la prueba presente, p. ej. en Salmos 17:3; 26:2.
2. El juicio futuro y el actual escrutinio divino configuran un modo de vida correspondiente. a. La atestación o garantía es una cuestión apremiante en 1 y 2 Corintios. Los corintios no encuentran en Pablo la prueba de poder que buscan (2 Co. 13:3). Él les recuerda que lo que cuenta no es la aprobación humana sino la divina (2 Co. 10:18). Esto le añade sentido a la cuestión de la atestación. b. La atestación se manifestará en la aflicción, e. d., la presión que se pone sobre la iglesia en este período en el cual todavía no ve la salvación y se halla expuesta a ataques por parte de las potestades seculares y demoníacas. El sufrimiento produce capacidad de soportar, la capacidad de soportar produce δοκιμή, y la δοκιμή esperanza (Ro. 5:3–4). Los macedonios permanecen gozosos y generosos en medio de una grave δοκιμή de aflicción (2 Co. 8:2). Cf. tb. Santiago 1:2–3; 1 Pedro 1:6–7: en el primero de estos textos, τό δοκίμιον es probablemente «la prueba», mientras que en el segundo tiene [p 183] el sentido más probable de «autenticidad», pero la idea es esencialmente la misma en ambos. La prueba cierra a los δόκιμοι (1 Co. 11:19), e. d. los auténticos creyentes que rehúyen los partidismos, que glorifican a Dios mediante la obediencia (2 Co. 9:13), que atestiguan su amor en la colecta (2 Co. 8:8), y que, aun cuando el apóstol mismo pueda dar la impresión de haber fallado, satisfacen ellos mismos la prueba haciendo el bien (2 Co. 13:5ss). c. Aquí la presuposición es que sólo los creyentes pueden satisfacer la prueba del juicio. Aparte de Cristo, a los seres humanos se les entrega a una mente que es ἀδόκιμος (Ro. 1:28), e. d. a una actitud que, puesto que ellos mismos no juzgaron conveniente (ἐδοκίμασαν) reconocer a Dios, es reprobada o inauténtica.
3. Colocados bajo el ojo escrutador de Dios, los cristianos quedan bajo la doble prueba denotada por el verbo δοκιμάζειν. a. Deben aprender la voluntad de Dios mediante la prueba o examen (cf. Ro. 12:2; Ef. 5:9–10; Fil. 1:10; 1 Ts. 5:21). Esto los protege del capricho y los coloca seriamente bajo la voluntad de Dios para sus vidas. Del mismo modo deben probar los espíritus (1 Jn. 4:1). b. Al mismo tiempo, deben probarse o examinarse a sí mismos (2 Co. 13:5). En particular, los corintios desordenados deben examinarse cuando se acercan a la mesa del Señor (1 Co. 11:28). c. Jesús exige también que sus seguidores examinen los tiempos, y reprocha a la gente porque sabe interpretar los fenómenos materiales pero no detecta los signos del rumbo que Dios le está dando a la historia (Lc. 12:56).
4. En Mateo 21:42 y paralelos, citando Salmo 118:22, Jesús se describe a sí mismo como la piedra «desechada» que se ha convertido en cabeza del ángulo (cf. 1 P. 2:4, 7). Ahora estamos expuestos a la prueba humana, pero lo que finalmente cuenta es la prueba divina.

[W. Grundmann, II, 255–260]

δοῦλος [esclavo], σύνδουλος [consiervo], δούλη [esclava], δουλεύω [ser esclavo], δουλεία [esclavitud], δουλόω [esclavizar], καταδουλόω [esclavizar], δουλαγωγέω [esclavizar], ὀφθαλμοδουλία [servicio para ser mirado]

δούλος, σύδουλος, δούλη, δουλεύω, δουλεία. Todas estas palabras tienen que ver con la esclavitud. En contraste con los grupos paralelos, denotan un servicio obligatorio. οἰκέτης es el que más se acerca, pero enfatiza la posición social del esclavo, mientras que δοῦλος enfatiza su dependencia respecto a su señor.

A. El grupo de palabras entre los griegos.

1. Los griegos tienen un fuerte sentido de la libertad. La dignidad personal consiste en la libertad. Hay, por tanto, una violenta aversión a toda servidumbre. Se puede prestar servicio al estado, pero por libre decisión. La esclavitud se desprecia y se rechaza. Esto explica la fiereza con que los griegos combatían por la independencia política. La única esclavitud que permite Platón es la esclavitud a las leyes. Las leyes, sin embargo, representan la meta de la humanidad, de modo que la esclavitud a la ley no es de ningún modo derogatoria. Aristóteles muestra un parecido desprecio por la esclavitud; para él los esclavos no tienen parte en el estado ni dan verdadero servicio a él. Los estoicos tienen una visión más amplia del servicio. El mismo Zeus nos llama a él, de modo que, si bien somos libres en relación con todos los hombres, estamos incondicionalmente atados a todos. Aun así el estoico nunca se llamaría a sí mismo el δοῦλος θεοῦ; él se mueve por el mundo como βασιλεύς y δεσπότης, precisamente lo opuesto del δοῦλος. Esta es la característica de los sabios. Quienes no son sabios son esclavos, sin importar cuál sea la forma de su servidumbre (cf. Epicteto, Plutarco y Filón).
2. Este estudio muestra que el grupo de palabras en cuestión no tiene ninguna significación religiosa para los griegos. La adquiere a medida que las religiones del Cercano Oriente van ganando nuevos adherentes, y al hacerlo así van cambiando la visión griega de Dios y de nuestra relación con él. Las únicas aparentes excepciones se hallan en Eurípides, pero se trata de casos especiales; p. ej. la necesidad de rendirse a Dionisos, o la forma en que Orestes evade la responsabilidad asegurando que está esclavizado a los dioses. En la religión griega la relación con los dioses es en general una relación de [p 184] familia en la cual Zeus es padre tanto de dioses como de humanos. Para los griegos el arrodillarse no forma parte del ceremonial religioso, excepto ante deidades de la

tierra, y en ese caso sólo por razón de cercanía. El adorador es φίλος en vez de δοῦλος, de modo que no tiene sentido describir el servicio a los dioses, o la vida bajo los ojos de los dioses, como una δουλεία.

B. El grupo de palabras en terreno judío. En la Biblia griega, sin embargo, este grupo prevalece con mucho sobre los diversos paralelos. La razón estriba en que se usa para la raíz דָּבַע.

1. La relación con esta raíz muestra que δοῦλος denota enfáticamente al esclavo y la condición de esclavitud. Es así como παῖς se usa para esta raíz cuando lo que está en juego es la relación normal de un esclavo, pero se usa δοῦλος cuando la idea es la de la ilegalidad o falta de razón del servicio. Este grupo denota entonces la servidumbre de Israel en Egipto (Éx. 13:3; 14:5; Lv. 26:43, etc.). Jacob acepta el estado de δοῦλος bajo Labán (Gn. 29:18). Cuando un pueblo queda subyugado a otro, δουλεύειν es la palabra apropiada para describirlo (Jue. 3:8; 1 S. 17:9). En cambio, παῖς es la palabra adecuada en Isaías 53 (el Siervo del Señor), puesto que este servicio se presta sobre la base de una relación esencial en la casa.
2. Puesto que el grupo denota un servicio restrictivo, es el término apropiado para la relación entre gobernante y súbditos, ya que expresa tanto el poder que se exige por un lado, como la sujeción y servidumbre que se experimenta por el otro. En 1 Samuel 18:5 los cortesanos de Saúl son sus δοῦλοι, Joab es δοῦλος de David en 2 Samuel 14:9–10, y el pueblo entero δουλεύει al rey en 1 Reyes 12:7 (donde al propio Roboam se le aconseja ser δοῦλος del pueblo a fin de ganarse con más seguridad la δουλεία de ellos). Un punto interesante es que, mientras que los subordinados usan estos términos al hablar de sí mismos, los gobernantes no describen esa relación recurriendo a estas palabras. Se presume entonces un elemento de decisión, ya sea voluntaria u obligatoria.
3. Se llega al clímax del desarrollo cuando este grupo de palabras llega a ser usado para la relación con Dios. Esto implica también la más aguda antítesis respecto al pensamiento griego y helenístico. En la LXX δουλεύειν es el término más común para referirse al servicio a Dios, no simplemente en actos aislados, sino en un compromiso total. Este grupo se puede usar también para el servicio a los baales o a otros dioses (Jue. 10:6, 13), pero lo único correcto para el pueblo elegido es el servicio exclusivo al Señor (Jue. 10:16; Sal. 2:11, etc.). Es por esto que δοῦλοι es un título honorífico cuando se confiere a personajes tan sobresalientes como Moisés (Jos. 14:7), Josué (Jue. 2:8), Abraham (Sal. 105:42), David (Sal. 89:3) y Jacob (que representa a Israel, Is. 48:20). Lo opuesto de δουλεύειν es la desobediencia.
4. El mundo judío comparte esta visión del servicio divino con otros pueblos del Cercano Oriente, entre todos los cuales el concepto de Dios es de absoluta majestad y supremacía. La singularidad de Israel es que su historia entera es una revelación de la exigencia total de Dios sobre su pueblo y sobre cada uno de sus miembros en virtud del status especial. Si las religiones de misterios tienen también el concepto de esclavitud bajo los dioses, a esta se ingresa sólo mediante los ritos correspondientes. Filón adopta la idea veterotestamentaria, excepto que para él el uso es figurado, se enfatiza la autosuficiencia de Dios, y la exaltación mediante el servicio a Dios se convierte en factor importante; lo opuesto a este servicio es la dependencia de la creación y una correspondiente falta de cualquier relación espiritual.

C. El grupo de palabras en el NT.

1. *Uso secular.*

- a. Aparte de algunos casos en las parábolas, en los cuales el uso apenas es estricto, esta palabra figura en el sentido corriente sólo cuando de lo que se trata es de la posición de los esclavos, p. ej. en Colosenses 3:22ss; Efesios 6:8–9. Aquí el uso queda completamente dentro del marco social de la época. Esto vale también para las parábolas, pero la entrega total del δοῦλος y la exigencia total del κύριος sirven aquí para ilustrar el señorío incondicional de Dios y la responsabilidad incondicional de los creyentes para con él. Así, si los esclavos tienen dos amos, como podría suceder, no pueden [p 185] mostrar el mismo compromiso con los dos. Asimismo, uno no puede ser un verdadero δοῦλος de Dios sin deshacerse de las riquezas (Mt. 6:24).
- b. Si bien el NT ofrece el cuadro típico del δοῦλος, no tiene insinuación alguna de menosprecio. En este sentido difiere no sólo del mundo griego sino también del judaísmo, que tiende a aceptar la condición inferior de los esclavos en lo social, lo cultural y lo ético, a colocar a los esclavos totalmente bajo el dominio de sus amos, y a considerar el término «esclavo» como un insulto fatal.
- c. Los esclavos, pues, están plenamente integrados en la comunidad. Si tienen la oportunidad de obtener la libertad, deben hacerlo (1 Co. 7:21). Pero en todo caso quedan, junto con todos los creyentes, bajo la misma ley del amor que a la larga, si se aplica, significa necesariamente el fin de la esclavitud entre los cristianos. Si bien no hay campaña alguna para abolir la esclavitud, esto no se debe a una tendencia a pensar sólo en el otro mundo, ni a una situación de tensión escatológica, sino más bien al hecho que la redención, como el pecado, tiene lugar dentro de las estructuras sociales existentes, de modo que la primera prioridad no es el cambiar las estructuras sino el lograr una vida que se pueda conformar a la de Jesús. A su debido tiempo esa vida resquebrajará las estructuras, porque la comunión de una misma participación en Cristo relativiza las distinciones sociales. Así, Pablo destaca que Filemón y Onesímo son ahora hermanos (v. 16). También hace hincapié en que la relación con Dios toma precedencia sobre las mutuas rela-

ciones de esclavos y amos (Ef. 6:5ss; Col. 3:22ss; 1 Ti. 6:1; Tit. 2:9). Los cristianos quedan bajo esta obligación incluso cuando sus amos (o sus esclavos) no son creyentes. La prevaeciente libertad de fe que esto expresa tiene una semejanza superficial con la independencia del estoico respecto a las circunstancias externas, pero difiere de ella en tres sentidos: a. no hay sentido alguno de superioridad; b. descansa sobre un acto que hace que esclavo y amo sean hermanos; y c. este acto es la crucifixión y resurrección de Cristo, que han tenido lugar en favor de uno y otro.

2. *Los cristianos como δοῦλοι de Dios y de Cristo.*

- a. La fórmula δοῦλος θεοῦ es poco común en el NT; a los cristianos se los llama principalmente δοῦλοι de Cristo. Cuando se usa, como en Lucas 1:38 (δούλη); Hechos 2:18; Apocalipsis (cf. 10:7; 15:3), generalmente tiene una base en el AT. Esto vale en Hechos 16:17 y probablemente también en 1 Pedro 2:16, puesto que aquí los cristianos se conciben como el Israel de Dios. Santiago 1:1 y Tito 1:1 tal vez estén adoptando una designación profética más que describiendo un compromiso absoluto con Dios, puesto que en el uso del judaísmo esta expresión normalmente abarca sólo a los personajes sobresalientes (aparte del pueblo como un todo). δοῦλος θεοῦ se vuelve más popular en la iglesia antigua con el desarrollo de la idea que la iglesia es el verdadero Israel, y de un deseo de distinguir entre Cristo como Hijo y los creyentes como siervos, pero tienden a surgir ideas de mérito a medida que la frase llega a denotar a personas especialmente dedicadas.
- b. Más común es la creencia que los cristianos son los δοῦλοι de Cristo; Pablo, en particular, representa esta convicción. Ya son δοῦλοι en cierto sentido antes de su conversión, e. d. δοῦλοι del pecado etc. (Ro. 6:6ss, 19; Gá. 4:3, 8, 9), e incluso de la ley (Ro. 7:1ss). El significado es que ellos han perdido totalmente su libertad y están dominados por esas fuerzas. Jesús, mediante su obra salvadora, los rescata de esta δουλεία en una obra de liberación (Gá. 3:13; 4:4–5). Es así como alcanzan la libertad de la filiación (Gá. 4:5ss; Ro. 8:15, 23). Pero la filiación no implica autonomía; lo que implica es una nueva relación con Dios. El resultado es un nuevo servicio. Con su obra de redención Cristo ha hecho de los creyentes posesión suya, y ahora les da las metas que configuran sus vidas. Este nuevo compromiso, que es un compromiso con la rectitud (Ro. 6:19), la santidad (1 Ts. 3:13) y la novedad de vida (Ro. 6:4), halla su expresión en la descripción de los cristianos como δοῦλοι de Cristo (1 Co. 7:22; Ef. 6:6). Esto entraña la confesión de lo que Cristo ha hecho y la aceptación de sus consecuencias prácticas. Es también un reconocimiento de la libertad que sólo puede venir con el compromiso con Cristo, de modo que no hay contradicción alguna cuando Juan habla de la libertad que el Hijo trae (Jn. 8:34ss), o cuando pone a Jesús a decir que a sus discípulos él ya no los llama δοῦλοι sino amigos, pues estos son amigos que hacen lo que él les manda (Jn. 15:14–15).

[p 186] c. La expresión δοῦλος χριστοῦ tiene una posición especial cuando se usa como designación, p. ej. en los saludos de Pablo, Santiago, Judas y Pedro, y también en relación con Epafras en Colosenses 4:12. La base, desde luego, es el común compromiso con Cristo, de modo que los autores, al estar integrados en la comunidad en subordinación a la exigencia de Cristo, no pueden procurar dominarla. Pero en este contexto el término sugiere también un oficio específico (cf. Stg. 1:1; Gá. 1:10) que comporta la autoridad del propio amo. En el caso de Pablo (y cf. 2 Pedro 1:1), δοῦλος Ἰησοῦ χριστοῦ va paralelo a ἀπόστολος Ἰησοῦ χριστοῦ, esta última expresión describe la relación externa, y la primera la relación interior que la fundamenta.

3. *Jesucristo como δοῦλος.*

- a. Cuando Jesús les lava los pies a sus discípulos muestra que su oficio también es servir, no buscar poder o gloria, ya que el lavar los pies es un deber servil (Jn. 13:1ss). También muestra, desde luego, lo que será el punto de la propia vida de los discípulos en tanto apóstoles suyos, ya que un δοῦλος no es mayor que su κύριος, ni un ἀπόστολος que el que lo envía (Jn. 13:16). Pablo le da a esta lección un aplicación más general cuando les dice a los gálatas que, precisamente porque han sido llamados a la libertad, deben servir (δουλεύειν) los unos a los otros en amor (Gá. 5:13).
- b. En Filipenses 2:7 se dice que Jesús toma la forma de un δοῦλος. La frase contrasta con la forma de Dios en el v. 6 y con el título κύριος en el v. 11. Muestra entonces lo que significa para Cristo la encarnación en relación con su gloria inherente. Representa el punto bajo en su camino de κένωσις (cf. Jn. 13:1ss). No hay necesariamente una alusión a Isaías 53 (donde la traducción aceptada del hebreo sería παῖς θεοῦ). Tampoco los términos humildad (v. 3) y obediencia (v. 8) abarcan plenamente lo que va implícito, ya que el ser un δούλος implica una nueva situación (no sólo una actitud) que es inconcebiblemente diferente de la situación anterior y que comporta la sujeción a la muerte de cruz (v. 8). A la exhortación de Pablo en los vv. 1–5 se le da entonces una base kerigmática en los vv. 6ss. Esta forma de siervo es, por supuesto, el escándalo del evangelio, pero en la sabiduría de Dios es también su gloria (vv. 9–11).

δουλώω, καταδουλώω. Estos términos son comunes a partir de Herodoto y figuran en la LXX en el sentido de «esclavizar», tanto literal como figuradamente. Con la excepción de Hechos 7:6 (que cita Gn. 15:13), el uso en el NT es siempre figurado. En 1 Corintios 7:15 el punto es que no está «atado» en matrimonio. En 2 Pedro 2:19 se ofrece una definición de la esclavitud: lo que nos vence nos esclaviza. En 1 Corintios 9:9, Pablo, aunque es libre, ha renunciado voluntariamente a sus derechos por causa de su labor. En Romanos 6:18 y Gálatas 4:3 se trata del compromiso con Dios (o con sus adversarios). En 2 Corintios 11:20, los juda-

zantes están tratando de esclavizar a los creyentes a su código legalista. En lugar de estar esclavizados, los cristianos son liberados por Cristo para ser δούλοι responsables de Dios.

δουλαγωγέω. Esta palabra poco común significa «hacer vivir vida de esclavo». Pablo la usa en 1 Corintios 9:27 para mostrar que él subordina su σώμα a su oficio, y que no va a permitir que su cuerpo sea un obstáculo para él en el desempeño de ese oficio.

ὀφθαλμοδουλία. Este término, que no se halla fuera del NT, se refiere en Efesios 6:6 a una δουλεία de los esclavos que es externamente satisfactoria pero que no expresa una obligación interior por causa de Dios y de Cristo, de modo que los ojos del amo son engañados. También figura en plural en Colosenses 3:22 para referirse a las acciones que componen ese servicio engañoso.

[K. H. Rengstorf, II, 261–280]

δοχή → δέχομαι

δράκων [dragón, serpiente]

δράκων significa «serpiente», «dragón», o «monstruo marino», y se usa para referirse a Satanás en Apocalipsis 12:3, etc. En la mitología antigua, las serpientes eran comúnmente consideradas demoníacas. Representaban el poder del caos como aquello que se opone a Dios en el principio o el fin de las [p 187] cosas. En el mundo griego las serpientes eran también animales sagrados. El Apocalipsis, sin embargo, no se limita a apropiarse de un mito antiguo. El δράκων es la imagen clave para Satanás a lo largo de todo el libro, y existe un lazo con el relato de la serpiente en Génesis 3. Nota: El AT griego a veces usa δράκων en pasajes que deben sus imágenes al mito de una contienda entre Dios y el dragón del caos, p. ej. Job 3:8; Salmo 74:13; Ezequiel 29:3; Isaías 27:1 (quizás en parte bajo la influencia de Gn. 3:15). Cf. especialmente Job 26:13 LXX [G. Bertram].

[W. Foerster, II, 281–283]

→ ἔχιδνα, ὄφις, Σατανᾶς

δρόμος → τρέχω

δύναμαι [poder, ser capaz], δυνατός [capaz], δυνατέω [poder, ser capaz], ἀδύνατος [incapaz], ἀδυνατέω [ser incapaz], δύναμις [capacidad, poder], δυνάστης [gobernante], δυναμόω [dar poder], ἐνδυναμόω [dar poder]

Las palabras de esta familia tienen todas el sentido básico de capacidad. δύναμαι significa a. «poder, ser capaz» en sentido general, b. «ser capaz» con referencia a la actitud que lo hace a uno capaz, y por eso a veces es «querer», y c. (respecto a objetos) «ser equivalente a», «contar como», «significar». δυνατός significa «uno que tiene capacidad o poder», «uno que es poderoso»; el adjetivo neutro significa «lo que es posible o factible». δυνατέω significa «tener gran capacidad». ἀδύνατος significa «uno que no tiene capacidad ni fuerza»; el sustantivo τό ἀδύνατον significa «imposibilidad», y ἀδύνατόν ἐστι «es imposible». ἀδυνατέω significa «no ser capaz». δύναμις, la palabra más importante del grupo, significa «capacidad», luego «posibilidad», luego «poder», tanto físico como intelectual o espiritual. δυνάστης tiene el sentido de «uno que puede hacer algo», y ya tempranamente se usó para «gobernante» (inclusive Dios como gobernante). δυναμόω y ἐνδυναμόω significan ambos «dar poder», «hacer fuerte», «fortalecer».

- A. Los conceptos de poder en el mundo griego y helenístico.** El término δύναμις muestra que toda la vida en el cosmos es considerada dinámicamente. δύναμις es un principio cósmico. En la enseñanza pitagórica el número se llena con fuerza eficaz. Platón dice que δύναμις es el distintivo absoluto del ser. Los estoicos se refieren a una fuerza que se origina a sí misma y se mueve a sí misma. El νοῦς todavía subyace a la δύναμις en Aristóteles y los estoicos, pero δύναμις es el principio básico en Poseidonio. En la filosofía griega el principio cósmico es lo mismo que Dios. Hay por eso poca referencia al poder de Dios, porque Dios mismo es poder. Los dioses individuales son δυνάμεις de la fuerza universal; personifican las capacidades de una deidad neutra. En el helenismo el mundo es una manifestación de las fuerzas que actúan en él, por él y sobre él. Para hacer algo uno debe conocer esas fuerzas y tener parte en ellas. La magia es una aplicación de este principio. Busca el contacto, no con la deidad, sino con las fuerzas naturales y cósmicas demoníacas que se hallan bajo la deidad. Al conocer esas fuerzas, el mago puede mediarlas para bien o para mal de otros. Pero los dioses también podrían intervenir directamente para ayudar o para sanar. Esto se puede ver en los milagros de curación de Epidauro, que son llamados δυνάμεις («actos de poder»). Los actos de castigo divino llevan el mismo nombre. Los humanos quedan fuera de las fuerzas que rigen el cosmos y tienen que lograr la participación en ellas, especialmente con miras a la salvación de la mortalidad, o de la esclavitud de la materia. La religiones de misterios están diseñadas para proveer el poder de salvación en diversas formas, p. ej. mediante la iniciación que hará posible el que uno sea llevado hacia el sistema cósmico de fuerzas. El concepto fundamental en la esfera griega, entonces, es el de una fuerza natural que, impartida de diferentes maneras, controla, mueve y gobierna el cosmos.

B. La idea de poder en el AT. La diferencia decisiva en el AT es que el poder de un Dios personal reemplaza a la fuerza neutral de la naturaleza que es equiparada con la deidad. En el AT se pueden encontrar vestigios de una idea neutral del poder (cf. el poder del arca), pero, a diferencia de los dioses de la naturaleza, Yavé es un Dios de la historia, de manera que los elementos originalmente [p 188] naturalistas quedan todos absorbidos. Tampoco es el poder en sí lo principal, sino la voluntad que ese poder debe ejecutar y a la cual debe servir. El éxodo es entonces el ejemplo supremo del poder divino (cf. Éx. 15:6, 13; 32:11; Dt. 9:26, etc.). Deuteronomio 3:24 da expresión clásica a la significación del éxodo. El poder de Dios queda demostrado en este acto decisivo que está en el corazón de la fe y el culto del AT. Este poder debe ser declarado a las naciones, e Israel ha de ser el pueblo de Dios y obedecerle y servirle a él. En tiempos de necesidad Israel puede buscar con confianza una manifestación ulterior de ese mismo poder (cf. Neh. 1:10; Is. 10:33). La descripción de Dios como el «Señor de los ejércitos» (δυνάμεις se usa a veces para ejércitos en la LXX) hace eco de la distintividad histórica del concepto veterotestamentario de Dios y su poder, porque Dios es Señor de todos los poderes, y el culto a los poderes bajo la forma de deidades astrales queda prohibido (2 R. 17:16; cf. el agudo contraste en Dt. 4:19 y 4:20). Ciertamente es que Dios se manifiesta en el volcán o en la tormenta (Sal. 29), pero lo hace como Dios de la historia; la naturaleza es el teatro de sus actos y se origina en su voluntad (cf. Is. 40:26). El mismo poder que da forma a la historia crea el mundo y lo sustenta (cf. Jer. 27:5; 32:17). También afecta el destino individual. El poder superior de Dios (Job 12:13, 16) efectúa y controla todas las cosas, de modo que en la necesidad individual uno debe recurrir a él en busca de ayuda, y sacar fuerzas de él (Sal. 46:1; 86:16; cf. Dt. 8:17–18; Is. 41:10). El poder de Dios no es caprichoso, porque expresa su voluntad y por lo tanto está determinado por su rectitud (Is. 5:16). Al tener la energía interna de la santidad, es eficaz como poder de juicio y de gracia, y está al servicio de la manifestación y magnificación de su gloria (Sal. 24:8). Quedan, pues, excluidas todas las ideas de magia. Somos llevados a la esfera de una relación en la cual la obediencia, la oración y el sacrificio reemplazan a los encantamientos y los ritos. La singularidad del concepto de Dios y de su poder en el AT desemboca en doxologías que tienen paralelos en otras religiones, pero que se distinguen por su referencia a los actos poderosos de Dios en la historia y por el resplandor del gozo en Dios, de la pasión, y de la experiencia de Dios. En cuanto a ejemplos cf. 1 Crónicas 29:10ss; Salmos 21:13; 59:16; 2 Crónicas 20:6; Daniel 3:27–28.

C. Las ideas de poder en el judaísmo rabínico y helenístico.

1. a. La conciencia de la demostración del poder de Dios en el éxodo persiste y de hecho queda resaltada por la liberación de los Macabeos. La grandeza de Dios se ve en la creación, y su poder en el éxodo. Pero también la creación es la obra de la palabra como instrumento del poder de Dios. Los individuos pueden contar también con el poder de Dios.
- b. Sin embargo, se desarrolla un énfasis en la manifestación escatológica del poder de Dios. Esto tiene una base en el AT, como en Isaías 2:19; Ezequiel 20:33. Actualmente tienen lugar muchas cosas que van en contra de la voluntad de Dios, y que se deben a la sujeción a otros poderes. Hay entonces esperanza y anhelo de una manifestación decisiva del poder de Dios en un conflicto final. Las fuerzas hostiles que ahora se encuentran entre Dios y nosotros son concebidas como demonios y a veces se las llama δυνάμεις, tal vez sobre la base de las huestes celestiales del AT en cuanto son consideradas como separadas de Dios. Estas potencias parecen ser fuerzas naturales personificadas como ángeles, e. d. como seres intermedios que rigen el ámbito que se halla entre el cielo y la tierra. Algunas son buenas y engrandecen a Dios, pero otras pertenecen a Belial o Satán, quien gobierna a la humanidad por medio de ellas. El género humano es entonces un campo de batalla de fuerzas buenas y malas, y el paganismo adora a esas criaturas intermedias en vez de adorar al Dios verdadero y viviente. En el desarrollo de estas ideas de δυνάμεις demoníacas se puede ver cierta influencia del helenismo.
- c. Pero la supremacía de Dios permanece vigente. La esencia de Dios se halla en su poder, de modo que cuando se evita el nombre de Dios, se puede usar «poder» como designación suya, como en Mateo 26:64. No se trata de una hipostatización, sino de una paráfrasis del nombre divino. Por lo que respecta al poder salvador de Dios, se halla en la ley. La fuerza que Dios le da a su pueblo no es otra cosa que la ley. Por la ley él crea el mundo, dirige a su pueblo, y da santificación y poder a quienes la obedecen. La ley es entonces poder salvador en tanto revelación de la voluntad de Dios.

[p 189] 2. Filón tiende más hacia el helenismo al considerar a Dios como puro ser, y al hacer entonces una hipótesis de su poder. Dios es el poder supremo, pero los poderes son independientes de Dios, aun cuando pertenecen a su mundo eterno y están vinculados con su λόγος y sus nombres. Aprovechando la visión veterotestamentaria y ética de Dios, Filón atribuye a los poderes funciones éticas. Tienen su fuente en la santidad de Dios y sirven a la meta única de superar la contaminación humana. En Filón, entonces, la visión helenística del poder se une con la visión veterotestamentaria de Dios.

D. El concepto de poder en el NT.

1. *El hecho de Cristo.* Como todos los conceptos del NT, el concepto neotestamentario del poder recibe su sello decisivo del hecho de Cristo. Este hecho está obviamente ligado con la visión del AT sobre el Mesías, el cual siempre es relacionado con la fuerza de Dios (cf. Is. 9:5; 11:2; Sal. 110:2; Miq. 5:5). Esta fuerza es ante todo regia, pero también va incluido el poder profético (cf. Miq. 3:8; Hch. 7:22 [Moisés]; Lc. 1:17 [el Bautista]). El aspecto profético logra mayor prominencia en el NT (cf. Lc. 24:19). Pero Cris-

to es más que un profeta dotado de poder; su ser entero es un ser singular que está peculiarmente determinado por el poder de Dios. Esto llega a su expresión en el paralelismo del Espíritu Santo y el poder del Altísimo en el relato de la concepción virginal. No se hace intento alguno por describir el modo; la encarnación comienza con una concepción que trasciende los procesos normales de generación. En el nacimiento de Cristo, un acto de poder especial y singular le da con razón el título de Hijo de Dios (Lc. 1:35). Sobre esta base, Cristo es portador del poder especial del Espíritu en su ministerio (Lc. 4:14, 36). Así como la esencia de Dios es el poder, la dotación de poder está vinculada con el don del Espíritu, y este don le confiere a Cristo su autoridad (ἐξουσία): una autoridad que él tiene el poder (δύναμις) de ejercer al expulsar demonios o curar a los enfermos (cf. Lc. 5:17; 6:19; 8:46). Es por esto que el testimonio de los discípulos es que Dios ungió a Jesús con el Espíritu Santo y con poder (Hch. 10:38). Las obras que él realiza también pueden llamarse δυνάμεις (cf. Mt. 11:10ss; Mr. 6:2; Lc. 19:37; tb. Hch. 2:22). Estas obras difieren en tres sentidos de los actos similares de poder en el mundo de entonces: a. no tienen conexión alguna con la magia; b. son realizadas por la palabra, que es la palabra del Dios omnipotente cuyo reino ingresa aquí en la historia y derrota el régimen de las fuerzas hostiles; c. presuponen la fe tanto en aquel que realiza la obra como en aquellos a cuyo favor se realiza, de modo que se exige una relación personal (cf. Mt. 13:58; Mr. 9:14ss). En la fe, todas las cosas son posibles; hay poder (Mr. 9:23). Es que en la fe compartimos el gobierno de Dios. Las obras poderosas evocan perplejidad y alabanza (Mt. 13:54; Lc. 19:37), y en Herodes, quizás, una incomodidad de conciencia (Mt. 14:2). El Evangelio de Juan no usa δυνάμεις, pero con ἐξουσία y σημεῖον emplea el verbo δύνασθαι, que traslada el énfasis desde el acto hacia la capacidad (cf. Jn. 3:2). Los σημεῖα, realizados en la plenitud del poder mesiánico, son actos singulares. Jesús puede realizarlos sólo porque Dios está con él, e. d., él tiene el poder de Dios en comunión con el Padre. En Juan 9 el ciego, una vez curado, da testimonio del δύνασθαι divino de Jesús (9:33), y algunos de los fariseos concuerdan (9:16). Asimismo en Juan 11, cuando se pregunta si Jesús no habría podido curar a Lázaro (11:37), él muestra su δύνασθαι ilimitado resucitándolo. Sólo en la unión con Jesús sus discípulos pueden también hacer cosas (15:5), pero él reconoce al mismo tiempo que su propio δύνασθαι tiene su fuente en Dios (5:19, 30). Los rasgos especiales en Juan son a. que tenemos en este δύνασθαι el acontecimiento singular de Cristo, y b. que el poder que actúa en ese acontecimiento es el poder de Dios que inicia el nuevo eón. Este poder halla una demostración particular en la crucifixión y la resurrección. La propia resurrección de Cristo respalda su afirmación en Mateo 22:29. En Hechos 2:24 Pedro pone este poder de resurrección, de manera muy impactante, en negativo: Cristo no puede ser retenido por la muerte. El poder de la muerte queda roto. Así como el poder de Dios le dio fuerza a Jesús para realizar actos de poder, así le da fuerza para la vida nueva. Pablo establece este punto en 1 Corintios 6:14 y 2 Corintios 13:4. Cristo es declarado Hijo de Dios en poder por su resurrección (Ro. 1:4). Es así como predicamos a Cristo como poder de Dios (1 Co. 1:24). La resurrección no hace a Cristo Hijo de Dios, ni le da poder como tal; lo que él tiene mediante ella es la filiación en pleno poder, en contraste con la aparente debilidad de la encarnación (2 Co. 13:4). Si Cristo es llamado poder de Dios en forma absoluta, no es porque él personifique el poder, sino porque en él el poder de Dios actúa victoriosamente en la historia y la lleva a su meta. [p 190] En Hebreos este poder es llamado el poder de una vida indestructible; queda fuera del alcance de la mortalidad. Con este poder el Hijo es colocado a la derecha de Dios donde gobierna el mundo. En el Apocalipsis este poder es idéntico a la gloria (1:16). El Cordero que fue inmolado es digno de recibir poder (5:12). El pueblo de Cristo aguarda su venida con poder (Mr. 9:1) que dará consumación a su obra y establecerá el perfecto gobierno de Dios con la sujeción de toda otra fuerza (Fil. 3:21). Esta venida será visible, y Cristo será acompañado por sus ángeles poderosos (2 Ts. 1:7).

2. *El poder de Dios, las potestades demoníacas y el poder de la salvación.*

- a. El acontecimiento de Cristo arroja luz sobre el poder de Dios. El poder de Cristo es el de Dios, de modo que se lo describe como una dotación. Cristo comparte este poder mediante la comunión personal con Dios. Su poder es entonces el poder histórico de un acontecimiento escatológico, como en el AT. La omnipotencia de Dios se manifiesta en el acontecimiento de Cristo (Heb. 11:19; cf. Mt. 22:29). Dios es el δύνατος en virtud de su gobierno omnipotente (Lc. 1:49). Para él todo es posible (Mt. 19:26). Como lo percibe la fe, todas las cosas declaran de manera manifiesta su eterno poder y deidad (Ro. 1:20). Por eso el NT puede adoptar la doxología del AT, como en Mateo 6:13; Apocalipsis 4:11, etc. Las doxologías de Apocalipsis 11:17–18 y 12:10 implican el reconocimiento de que el poder de Dios va a destruir a las fuerzas hostiles y va a llevar el mundo a la perfección, como lo ha mostrado ya el poder en el acontecimiento de Cristo.
- b. El acontecimiento de Cristo también arroja una nueva luz sobre las potestades demoníacas. El NT las reconoce (cf. Mt. 24:29). Se trata de potestades cósmicas pero también angélicas. Han perdido su fuerza con la resurrección de Cristo, y cuando él vuelva serán públicamente despojadas de esa fuerza. Entre estos dos acontecimientos se da una tensión. Las potestades están desarmadas, porque la nueva vida de los creyentes se deriva de Dios y está bajo su gobierno (Ef. 1:20–21; Ro. 8:38–39). Aún así siguen combatiendo (Ap. 13:2) y hay que subyugarlas (1 Co. 15:24). El anticristo vendrá con poder y difundirá el engaño; sólo el retorno de Cristo lo destruirá finalmente (2 Ts. 2:9).
- c. La obra de Cristo también da una nueva respuesta a la cuestión del poder de salvación. Cuando los discípulos preguntan quién puede salvarse, Cristo contesta que no existe ningún poder humano para salvar, sino sólo el poder omnipotente de Dios (Mt. 19:26). Pablo enfatiza agudamente la incapacidad humana en Romanos 8. Debido a nuestra debilidad, ni siquiera la ley puede salvarnos del pecado y de la muerte (v. 3). Hebreos halla la misma incapacidad en el culto (10:1, 4, 11). Como dice Juan 3:3, a menos que haya un nuevo nacimiento no podremos ver el reino de Dios. Por nosotros mismos no podemos soportar el escuchar la

palabra de Dios (Jn. 8:43). Nadie puede acercarse a Dios a menos que el Padre lo atraiga (6:44). Sólo Dios tiene el poder para salvar, y él despliega su poder en Jesús (Ro. 1:16; 1 Co. 1:18). Este poder no es el de una iniciación mística ni el de una simple dirección hacia la salvación; es el poder de la palabra de la cruz. Otorga la salvación al liberarnos del poder de las tinieblas y colocarnos en el reino del Hijo amado de Dios. Se fundamenta en el acto salvífico del acontecimiento de Cristo, e. d. en la obra poderosa de Dios en la historia. Sólo en 2 Pedro 1:3–4 tenemos una insinuación de una concepción sustancial más que dinámica cuando se dice que el poder de Dios nos concede las cosas pertenecientes a la vida y la piedad, con miras a que escapemos de la corrupción y lleguemos a ser partícipes de la naturaleza divina.

3. *El poder del discípulo.* Como δύναιμις de Dios, la predicación continúa la obra salvífica de Cristo, y los apóstoles, representando a Cristo, son dotados de su poder. Jesús equipa a los discípulos con poder cuando los envía en Lucas 9:1. Este poder supera al poder demoníaco (Lc. 10:19). Los discípulos lo tienen sólo en fe (Mr. 9:14ss). Es el poder de la propia presencia de Cristo por el Espíritu (cf. Lc. 24:28ss; Hch. 1:8). Una dotación especial de poder tiene lugar en Pentecostés, que conduce a curaciones así como a predicar con poder (Hch. 4:7ss, 33; 6:8, 10). El ministerio de Pablo es eficaz por el poder de las señales y prodigios, por el poder del Espíritu Santo (Ro. 15:19). Las δυνάμεις son un distintivo del apostolado (Gá. 3:5; 1 Ts. 1:5). Pero el poder es el del Espíritu, como modalidad tanto de la presencia de Cristo como de la existencia del creyente. Los apóstoles mismos son testigos de la cruz; predicán en debilidad externa pero con la demostración del Espíritu y del poder, de modo que [p 191] la fe de sus oyentes se basa en el poder de Dios (1 Co. 2:1ss). La δύναιμις tiene que ver con el contenido del mensaje, no con su forma. La meta de la predicación es la manifestación de la presencia de Cristo por el Espíritu, y por ende la manifestación del poder salvador de Dios en Cristo. Es por el mismo poder que Pablo es constituido ministro (Ef. 3:7). En los intereses de la comunidad el poder de Cristo también puede ser judicial, como en 1 Corintios 5:3ss. Hay que señalar aquí que Satanás no puede tener poder alguno sobre el creyente a menos que este último le sea entregado a él, y que incluso en ese caso el propósito sigue siendo de salvación. En la propia vida y ministerio del apóstol, el poder de Cristo significa un continuo fortalecimiento (Fil. 4:13; 1 Ti. 1:12; 2 Ti. 4:17). Este fortalecimiento asume la forma de apoyo, y por lo tanto se comprende no en función de una fuerza mágica, sino en función de una relación personal entre Cristo y su siervo.
4. *La comunidad.* La meta es una comunidad fundamentada sobre el poder salvador de Dios (1 Co. 2:1ss). Los creyentes pueden estar fuertes si están «en el Señor» (Ef. 6:10). Rescatados del poder de Satanás, pero todavía acosados por peligros, ellos conocen el poder que tiene Cristo para proteger y preservar. Son resguardados por el poder de Dios mediante la fe (1 P. 1:5). La oración del apóstol es que ellos puedan gozar de la grandeza del poder de Dios (Ef. 1:19), o que sean fortalecidos con todo poder (Col. 1:11). Este poder, basado en la resurrección de Cristo, crea la esperanza de su llamado y una herencia gloriosa. Los cristianos han de conocer este poder con miras a su paciencia y su capacidad de soportar. Es un poder que transforma y a la vez preserva. Por el poder del Espíritu ellos rebosan de esperanza (Ro. 15:13). Fortalecidos con potencia por el Espíritu en el hombre interior, van creciendo en comunión con Cristo, en comprensión y en amor a Cristo (Ef. 3:14ss). Nacidos de Dios, no pueden pecar (1 Jn. 3:9), sino que tienen una nueva capacidad para amar (1 Jn. 4:7). Toda buena resolución y obra de fe puede ser realizada por el poder de Dios (2 Ts. 1:11). Los miembros de la comunidad pueden tener también el don espiritual de realizar δυνάμεις (1 Co. 12:10). Es más, el poder que actúa en la comunidad es a fin de cuentas el poder de la resurrección (2 Co. 13:3ss). Por su poder Dios resucitó al Señor, y nos resucitará también a nosotros (1 Co. 6:14). La transformación del cuerpo de humillación en un cuerpo de gloria se fundamenta en la omnipotencia de Dios (Fil. 3:21). Nadie puede arrancar a los creyentes de la mano de Cristo (Jn. 10:28–29). Pablo puede renunciar a todo con tal de conocer a Cristo y el poder de su resurrección, el acto poderoso que crea vida nueva y eterna para su pueblo. Esta es la fuente de la verdadera δύναιμις.
5. *Poder y debilidad.* El poder de Dios actúa en la esfera débil y corruptible de la existencia humana. Por eso sólo es visible para la fe, pero precisamente por eso se sabe que se trata de un poder divino, y no humano. El ocultamiento bajo una aparente debilidad es la ley de la cruz (2 Co. 13:4). Pero la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres (1 Co. 1:25), como llega a percatarse Pablo en toda la debilidad de su ministerio apostólico (2 Co. 12:9–10; cf. Fil. 4:13). El poder trascendente pertenece a Dios (2 Co. 4:7), quien da un espíritu que no es de timidez sino de poder, amor y dominio propio (2 Ti. 1:7). La debilidad es la presuposición de la acción del poder divino. Es la prenda de la presencia de Cristo en la cual Pablo halla libertad respecto al yo, y confianza en Dios. Por la ley de la fuerza en la debilidad, el poder de resurrección que da Dios se ejerce más abundantemente, ya sea en los ministros del evangelio o en la comunidad cristiana como un todo. «Por el poder de Dios» expresa la realidad de la fe para el apostolado y para la vida cristiana entera (2 Co. 6:7).

[W. Grundmann, II, 284–317]

δύω [descender, armarse], ἐκδύω [despojar], ἀπεκδύω [quitarse algo], ἐνδύω [ponerse], ἐπενδύω [ponerse encima], ἀπέκδυσις [acto de quitarse algo]

δύω. «Sumergirse», también como intransitivo «zambullirse», «descender» (el sol en Mr. 1:32; 4:40), figurado «armarse».

[p 192] ἐκδύω. a. «Despojar» (cf. Mt. 27:28), b. «desvestirse», «quitarse algo». En el NT hallamos ἐκδύω en 2 Corintios 5:4, donde difícilmente puede significar que Pablo quiere evitar la desnudez del estado intermedio (cf. v. 5; Fil. 1:23), sino que quizá se refiera a la pérdida del cuerpo terrenal cuando no hay esperanza de un cuerpo celestial.

ἀπεκδύω. En el NT ese término figura sólo en Colosenses 3:9, donde tiene el sentido fuerte de «quitarse completamente algo» sin posible regreso al estado anterior, y en Colosenses 2:15, donde no significa «despojarse de» sino «desarmarse» (opuesto de δύνω, «armarse»).

ἐνδύω. a. «Colocar encima», b. «ponerse», «revestirse de».

1. En el NT figura en sentido literal en Mateo 6:25; Marcos 6:9; Hechos 12:21; Apocalipsis 19:14.
2. En sentido figurado lo hallamos en 2 Corintios 5:3, donde Pablo desea ser revestido del cuerpo celestial. También lo hallamos con referencia a la armadura cristiana en Romanos 13:12; 1 Tesalonicenses 5:8; Efesios 6:8, 11, el revestirse de cualidades en Colosenses 3:12, y el revestirse de incorruptibilidad en 1 Corintios 15:53–54. El objeto es personal en Gálatas 3:27: «Nos hemos revestido de Cristo» o, como imperativo, en Romanos 13:14: «Vístanse de Cristo» (cf. tb. Col. 3:10: «Viendo que ... ustedes se han revestido del hombre nuevo»). Detrás de este uso se halla el concepto de Cristo como segundo Adán.

ἐπενδύω. «Ponerse encima». El único uso en el NT está en 2 Corintios 5:2, 4, para referirse al revestimiento con el cuerpo celestial en la parusía.

ἀπέκδυσις. Aparece sólo en Colosenses 2:11, donde el sentido es figurado (cf. Ro. 6:2–3; Gá. 2:19).

[A. Oepke, II, 318–321]

δώδεκα [doce], (ἐκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες [144]), δωδέκατος [duodécimo], δωδεκάφυλον [las doce tribus]

δώδεκα significa «doce», un número que era altamente estimado debido a la división del año en doce meses, y en Israel debido a la existencia de doce tribus en la unión sagrada, lo cual tiene significación teológica incluso después de la desaparición de algunas tribus y de la fusión de las otras en una sociedad política.

1. El doce es un número redondo en Mateo 9:20; Hechos 19:7; 24:11, y tal vez en Mateo 14:20, si bien aquí el punto podría ser una canasta por cada uno de los doce discípulos. Es de interés que en Marcos 5 la mujer haya estado enferma por doce años (v. 25) y que la hija de Jairo tenga doce años de edad (v. 42), ya que los dos relatos se entretajan.
2. En Lucas 2:42 Jesús tiene doce años cuando va a la celebración de Pascua; el propósito del viaje parece haber sido que él se familiarizara con las obligaciones de la fiesta, ya que la obligación de observarla sólo existía a partir de los trece años.
3. El uso del AT se adopta en Hechos 7:8; Mateo 19:28 (cf. Stg. 1:1).
4. El uso del doce en el Apocalipsis está conectado con el concepto veterotestamentario de las doce tribus que componían el pueblo de Dios. Así, las doce estrellas de 12:1 definen a la mujer como símbolo de la hija de Sión. El doce desempeña también un papel importante en las medidas de la nueva Jerusalén en el cap. 21. Una vez más, en 7:4ss, hay doce mil sellados de cada una de las doce tribus; la cifra «doce» enfatiza la continuidad de la voluntad salvífica de Dios que subyace, los «miles» enfatizan la dimensión de la comunidad, y el número como un todo destaca el elemento del orden y la perfección, a medida que Dios lleva adelante su divino camino de salvación y lo consuma. No se trata sólo de creyentes judíos, ya que el autor altera la lista habitual y deja por fuera a Dan. El interés se centra en la teleología de la historia de salvación, cuando Dios, en fidelidad a sí mismo y a su [p 193] pueblo, cumple su propósito en la comunidad como Israel espiritual. Los números 12.000 y 144.000 se dan en sentido cósmico entre los mandeos y los maniqueos, pero si hay una relación lo más probable es que ellos hayan tomado sus números del Apocalipsis, y no al revés.
5. El uso clásico de δώδεκα es en relación con el grupo más íntimo de los seguidores de Jesús: los doce discípulos en Mateo 10:1, etc., los doce apóstoles en Mateo 10:2; Lucas 22:14, y los Doce en Mateo 26:14, etc. Se trata de las mismas personas, pero, si bien todos los apóstoles eran discípulos, no todos los discípulos son apóstoles, sino que lo son sólo aquellos a quienes Jesús designa expresamente como tales. Jesús mismo escoge libremente a estos doce (Mr. 3:13–14; Lc. 6:12–13; cf. Jn. 6:70). Poner en duda la historicidad de esta selección es hacer inexplicable la existencia de los Doce, especialmente porque la inclusión de Judas no encaja bien con la teoría de su surgimiento posterior a la resurrección, ni con la referencia que Pablo hace a ellos como primeros testigos de la resurrección (1 Co. 15:5), ni con la referencia a los once en Mateo 28:16; Marcos 16:14; Lucas 24:9. La elección del número concuerda con el plan divino de salvación, y con la preparación de la comunidad como meta de ese plan. Se remonta a la antigua institución de Israel, y se proyecta hacia la forma final de la comunidad mesiánica. En los Doce Jesús reclama como suyo a todo

Israel, de modo que los Doce no tienen un puesto independiente sino que sirven de vínculo entre Cristo y su pueblo. Fuera del hecho que son los primeros testigos de la resurrección, posteriormente no desempeñan ningún papel como grupo. El silencio de Pablo es importante a este respecto, y su única acción conjunta en los Hechos es en el consejo que dan para la selección de los Siete en Hechos 6. Cuando Santiago es ejecutado ya ellos no hacen ningún intento por llenar su lugar, principalmente porque ahora el énfasis ha virado hacia la labor entre los gentiles, en la cual participan otras personas (cf. Hch. 8:35ss), y ha pasado ya el tiempo para que el pueblo judío tome una decisión en relación con ellos, de modo que con eso ellos se han convertido en representantes del juicio sobre Israel (cf. 19:28). La forma simple «los Doce» muestra que lo que está en juego es una tarea especial más que una dignidad especial. Se da casi siempre cuando el grupo se pone a prueba, cuando se destaca la relación cercana con Jesús, o cuando hay una combinación de ambas cosas como en Mateo 20:17. Su función, desde luego, es finalmente positiva, porque en Apocalipsis 21:14 los cimientos de la ciudad llevan sus nombres. En efecto, el Israel que es congregado de entre todas las naciones no se puede concebir sin ellos, de modo que incluso si al principio hay oposición a la afirmación que Jesús hace por medio de ellos, llega a un cumplimiento superior con el concepto ampliado del pueblo de Dios, y ellos tienen una función vital en la comprensión que la iglesia tiene de sí misma en relación con el plan total de Dios.

[K. H. Rengstorf, II, 321–328]

→ ἀπόστολος, Ἰσραήλ

δωρεά, δωρεάν, δωρέομαι, δώρημα, δῶρον → δίδωμι

ἑβδομήκοντα → ἑπτὰ; Ἑβραῖος → Ἰσραήλ; ἐγγίζω → ἐγγύς; ἐγγράφω → γράφω

E, ε (épsilon)

[p 194] ἔγγυος [garantía]

Formada a partir de ἐγγυάω, «empeñar», ἔγγυος significa «que ofrece seguridad», y ὁ ἔγγυος significa «garante». El término aparece en forma figurada en Hebreos 7:22, donde Jesús, con su vida, muerte y ascensión es la garantía de que el inicio de la obra salvífica de Dios irá seguido por su consumación prometida.

[H. Preisker, II, 329]

ἐγγύς [cerca], ἐγγίζω [acercar], προσεγγίζω [acercarse]

ἐγγίζω significa «acercar», principalmente como intransitivo «aproximarse». ἐγγύς significa a. «cerca» en el espacio, b. «cerca» en el tiempo, c. «casi» (al contar), d. «parecido», e. «relacionado» y f. figuradamente respecto a una actitud espiritual. ἐγγίζω es muy común en la LXX; p. ej. para la cercanía de la acción de Dios, para el acercarse a Dios (Éx. 3:5), para la aproximación del tiempo de salvación (Is. 50:8), o para la venida del juicio (Joel 1:15). ἐγγύς se usa para el vecino (Éx. 32:27) o para la relación entre Dios y los justos (Sal. 33:18). Filón tiene ἐγγίξειν para el encuentro con Dios, como en *Interpretación alegórica de las leyes* 2.57.

1. El uso del NT sigue a Isaías al hablar de la cercanía del reino de Dios (Mt. 3:2; 10:7; Lc. 10:9, 11) como el tiempo del cumplimiento (cf. Mt. 21:34; Mr. 13:28–29). Asimismo, ἐγγίξειν figura en conexión con la muerte de Cristo (Mt. 26:45) y la destrucción de Jerusalén (Lc. 21:30). ἐγγύς es significativo en Lucas 19:11 en la medida en que la cercanía a Jerusalén coincide con la cercanía del acontecimiento decisivo de la salvación (cf. Mt. 26:18). También tiene un significado especial el acercamiento del Señor resucitado en Lucas 24:15 (cf. Lc. 10:9, 11). En Pablo ἐγγίξειν denota un aspecto singular de la vida cristiana: la venida del día de Dios es inminente (Ro. 13:12). Epafrodito estuvo cerca de morir por la obra de Cristo, en Filipenses 3:20. ἐγγύς figura en un breve mensaje escatológico en Filipenses 4:5 y con referencia a la palabra en Romanos 10:8 (que cita Dt. 30:14). Los gentiles se han acercado a Cristo, en Efesios 2:13, 17. ἐγγίξειν denota una tensa expectación en Hebreos 10:25; Santiago 5:8; 1 Pedro 4:7, pero se usa para acercarse a Dios en Hebreos 7:19 y Santiago 4:8. Está inminente (ἐγγύς) el juicio sobre la apostasía en Hebreos 6:8, mientras que en Apocalipsis 1:3 está cerca el tiempo del reino de Dios.
2. ἐγγίξειν y ἐγγύς se usan de maneras muy diferentes para indicar tiempo y espacio, especialmente en Lucas y Juan. Así ἐγγίξειν, con dativo, denota lugar y movimiento en Lucas 7:12; 15:1, etc.; Hechos 9:3; 10:9, y de modo parecido con εἰς en Marcos 11:1; Mateo 21:1; Lucas 18:35, con ἐπί τινα en Lucas 10:9, y en forma absoluta en Lucas 18:40. Por lo que se refiere a los tiempos, leemos que se acerca la hora (Mt. 26:45), el día (Ro. 13:12), el fin (Lc. 21:20). ἐγγύς se usa sólo para indicar lugar en Hechos (p. ej. 1:12), pero para indicar tiempo, especialmente la Pascua, en Juan (2:13; 7:2; 11:55) y para indicar lugar en Juan (p. ej. 6:19; 11:18, 54; 19:20, 42). Es así como los términos tienen un sentido [p 195] ordinario pero también expresan la esperanza del inminente acto escatológico de Dios, ya sea en su comienzo o en su consumación.

[H. Preisker, II, 330–332]

ἐγείρω [despertar, levantarse, resucitar], ἔγερσις [resurrección], ἐξεγείρω [despertar, levantarse, resucitar], γρηγορέω [estar despierto, alerta], ἀγρυπνέω [estar despierto, hacer vigilia]

ἐγείρω

1. a. «Despertar», b. «suscitar», c. «armar, levantar», d. «despertar a un muerto»; también intransitivo a. «despertarse», b. «agitarse uno mismo», c. «levantarse», y d. «resucitar de entre los muertos».
2. Todos estos significados figuran en la Biblia, con matices del hebreo. Es así como encontramos a. en Marcos 4:38, etc., en forma intransitiva en Mateo 1:24, figuradamente en Romanos 13:11. En cuanto a b. cf. Marcos 13:8, el suscitar profetas (Mt. 11:11), levantarse en juicio (Mt. 12:42). En cuanto a c. cf. Juan 2:19–20; Mateo 12:11; los enfermos en Marcos 1:37, etc., en intransitivo en Mateo 17:7. En cuanto a d. tenemos resurrecciones individuales como signos de la era mesiánica y de la resurrección final, como en Mateo 9:25; Lucas 7:14; Juan 12:1. La propia resurrección de Jesús se predice en Mateo 16:21, etc., se narra en Marcos 16:6, etc., y se proclama en Hechos 3:15, etc.; Romanos 4:24, etc.; 1 Corintios 6:14, etc. Dios ha aprobado y glorificado al Señor crucificado resucitándolo (cf. Hch.; Ro. 7:4; Fil. 2:9ss); con eso ha declarado la validez de su obra de salvación (Ro. 4 y 8; 1 Co. 15). A diferencia de ἀνίστασθαι, ἐγείρειν expresa lo concreto de la acción. En cuanto a la resurrección como acto realizado por el propio Jesús, cf. Juan 2:19; 10:17–18. El cuerpo resucitado de Jesús tiene a la vez rasgos materiales (Lc. 24:39ss; Jn. 20:25ss) y espirituales (1 Co. 15:47; Fil. 2:6, 9; Jn. 20:17). Ni siquiera lingüísticamente se puede decir que el mito del dios-redentor que muere y resucita constituya el terreno generador del evangelio ni que ofrezca un paralelo, ya que en ese mito casi nunca figura ἐγείρειν. Además, está ausente el concepto escatológico y el núcleo del NT es historia teológicamente significativa, en vez de un mito de la naturaleza o un mito especulativo.
3. La resurrección de los creyentes con Cristo es elaborada especialmente por Pablo (cf. Ro. 6:4ss; Gá. 2:20; Col. 2:12ss; Ef. 2:1, 5; 2 Co. 4:10ss). Está relacionada con la justificación (Ro. 5:18; 8:28ss) y describe la nueva situación en la historia en la cual son colocados los creyentes junto con Cristo (Ro. 6). La nueva vida es la realidad de la fe (2 Co. 4:7ss). No es un cambio mágico, queda fuera del control humano, y es una realidad postulada por Dios que espera su consumación (Ro. 8:19ss). Estrictamente, la resurrección todavía no ha tenido lugar (2 Ti. 2:18). Si bien Juan enfatiza la posesión actual (3:18; 5:24; 11:18), esto no significa una completa espiritualización de la escatología (cf. Jn. 5:28–29; 6:39–40; 21:22; 1 Jn. 2:18; 4:17).
4. En cuanto a la futura resurrección de los muertos (Lc. 20:37; Hch. 26:8; 1 Co. 15) ver ἀνίστημι. La pregunta de los saduceos en Marcos 12:23 refleja una concepción más materialista; Jesús opone a ella una visión más espiritual en los vv. 25ss. Pablo endosa esto en 1 Corintios 6:13; cf. la transformación del ὄμα en 1 Corintios 15:42ss. De modo similar, la teología juanina evita expresiones materialistas a la vez que presenta una fe realista en la resurrección.

ἔγερσις. Esto significa a. «estimulación», «erección» (de paredes, etc.), «resurrección» (de muertos), y b. (intransitivo) «despertamiento», «acto de levantarse», «recuperación». El único caso en el NT está en Mateo 27:53, donde se refiere a la resurrección de Jesús.

ἐξεγείρω. Este verbo tiene casi todos los sentidos de la forma simple. Se usa en Romanos 9:17 en el sentido de «hacer aparecer en la historia», «llamar a la existencia», y en 1 Corintios 6:14 en el sentido de «resucitar de entre los muertos».

[p 196] γρηγορέω (ἀγρυπνέω).

1. Este término tiene el sentido literal «velar, estar despierto» en Mateo 14:34; 24:43; Lucas 12:37.
2. Tiene el sentido figurado de «mantenerse vigilando» (especialmente en relación con la parusía) en Mateo 24:42; Marcos 13:35; 1 Tesalonicenses 5:6; Apocalipsis 3:3, vinculado con la sobriedad en 1 Tesalonicenses 5:6, con la oración en Marcos 14:38; Colosenses 4:2, con el interés por la salvación en Hechos 20:31. ἀγρυπνέω (sólo figurado) se usa de modo similar en Marcos 13:33; Lucas 21:36; Efesios 6:18; Hebreos 13:17.
3. El sentido «estar vivo» figura sólo en 1 Tesalonicenses 5:10.

[A. Oepke, II, 333–339]

ἐγκαίνιζω → καινός; ἐγκακέω → κακός

ἐγκομβόομαι [revestirse]

ἐγκομβόομαι, que significa «revestirse de», figura en el NT sólo en 1 Pedro 5:5, donde tiene el sentido figurado de «hacer característica esencial de uno». La humildad ha de ser un rasgo distintivo de la conducta cristiana.

[G. Delling, II, 339]

ἐγκράτεια [dominio propio], (ἀκρασία [autocomplacencia]), ἐγκρατής [dueño de sí], (ἀκρατής [libertino]), ἐγκρατεύομαι [ejercer el dominio propio]

1. Este grupo deriva su sentido de la raíz κρατ- que denota poder o señorío. Así, ἐγκρατής significa «que tiene poder sobre todas las cosas y sobre su yo», ἐγκράτεια significa «dominio sobre el yo o sobre algo», con los matices de «firmeza» y «templanza» (antónimo de ἀκρασία), y ἐγκρατεύεσθαι significa «contenerse, dominarse».
2. ἐγκράτεια es un término importante en la ética filosófica. Sócrates la considera una virtud cardinal, y Aristóteles y los estoicos discurren sobre ella extensamente, si bien estos últimos la subordinan a la σωφροσύνη. La idea es la de personas que libremente controlan todas las cosas, manteniendo la libertad al refrenarse a sí mismos.
3. Fión tiene en alta estima la ἐγκράτεια como superioridad expresada en el refrenarse a sí mismo. La vincula con un ascetismo derivado del dualismo. Los esenios también la valoran altamente, y tiene significación religiosa en los escritos herméticos.
4. Este término desempeña un papel poco prominente en la Biblia. En la LXX se halla para «refrenarse» sólo en pasajes como Sirácida 18:30; Sabiduría 8:21; 4 Macabeos 5:34. No figura en los Evangelios. Pablo la usa en 1 Corintios 9:25 para el «dominio propio» de un atleta, no con miras a la salvación sino al servicio. Más cerca del uso helenístico está 1 Corintios 7:9, donde significa el «dominio propio» en el campo sexual; pero tampoco aquí hay una exaltación del ascetismo como si hubiera algo malo en la relación sexual conyugal. El uso escaso de este término ético se debe a tres cosas: (1) para los cristianos la vida se dirige por el mandato de Dios, de modo que no hay lugar para un dominio propio autónomo; (2) la creencia en la creación excluye el dualismo, ya que todas las cosas son buenas por venir de Dios; y (3) la salvación en Cristo no deja cabida para merecer la salvación mediante el ascetismo.

[W. Grundmann, II, 339–342]

ἐγκρίνω → κρίνω

[p 197] ἐγώ [yo]

El NT usa ἐγώ en las fórmulas de «yo». Este término tiene significación religiosa en proclamaciones de Dios (el ἐγώ teológico), el testimonio que Cristo da de sí mismo (el ἐγώ cristológico), y las afirmaciones del cristiano en primera persona (el ἐγώ antropológico).

A. El ἐγώ teológico.

1. *Proclamaciones divinas en el Cercano Oriente antiguo y en el helenismo.* El estilo en «yo» es común en el Cercano Oriente antiguo, p. ej. en las liturgias babilónicas, los papiros egipcios, el Avesta, y cf. tb. el predicado hímico: «Yo soy Isis.» El punto de estas proclamaciones es la representación de sí, la glorificación de sí y el elogio de sí hecho por la deidad, de modo que tienen un énfasis monoteísta.
2. *Proclamaciones divinas en el AT y el judaísmo apocalíptico.* El estilo en «yo» adquiere un sabor específico en labios del Dios de Israel que se revela a sí mismo. El nombre divino se parafrasea «Yo soy el que soy» (Éx. 3:14). El decálogo se inicia con un exclusivo «Yo soy» (Éx. 20:2ss). Aún más exclusiva es la gran revelación de Deuteronomio 32:39ss. En Isaías 40ss Dios se presenta a sí mismo como el Sujeto último que no tolera a ningún otro dios, cuya voluntad es suprema, que tiene la primera y la última palabra, que manifiesta su voluntad omnipotente y su ser en una acción incesante, y de cuya gracia reveladora y reconciliadora dependemos de manera total. El estilo en «yo» continúa en la apocalíptica judía, especialmente en el Apocalipsis de Abraham.
3. *Discursos de Dios en «yo» en el NT.* El NT mantiene la creencia que Dios es el Sujeto absoluto, pero ofrece pocas declaraciones en «yo» por parte de Dios excepto en citas, p. ej. Isaías 45:23 en Romanos 14:11, Deuteronomio 32:35 en Romanos 12:19, Salmo 2:7 en Hechos 13:33; Hebreos 5:5, y Éxodo 3:14 de manera ampliada en Apocalipsis 1:8.

B. El ἐγώ cristológico.

1. *Dichos de gobernantes y salvadores en el Cercano Oriente antiguo y en el helenismo.* Algunos gobernantes del Cercano Oriente antiguo, p. ej. Hammurabi, Akhenatón y Ciro, emiten proclamaciones en «yo». En el helenismo los Diádocos continúan este estilo.

En particular, sin embargo, los salvadores religiosos lo usan en su propaganda, tanto al hablar como al escribir. Lo encontramos, pues, en los escritos mandeos y en el Corán, pero su excesivo uso por parte de profetas y predicadores populares tendió a quitarle credibilidad (cf. Celso en Orígenes, *Contra Celso* Orígenes, *Comentario sobre Juan 7.8–9*).

2. *El «yo» de los representantes de Dios en el AT y el judaísmo.*

- a. Entre los gobernantes, Nehemías enumera lo que él ha hecho en favor del pueblo de Dios, pero los predicados de uno mismo como dios o señor son considerados arrogantes y ofensivos en vista de la exclusiva deidad de Dios, de modo que Dios castiga las pretensiones de Tiro (Ez. 28:2, 9) o de Pompeyo. Los profetas piden ser oídos como voceros de Dios, pero aquí se trata de una conciencia de Dios y no de una conciencia de uno mismo (aunque cf. «yo, Daniel» en Dn. 7:28; 8:1).
- b. El estilo en «yo» usado por Isaías se adopta en las afirmaciones en «yo» de la sabiduría celestial en Proverbios 8; son imitadas por la insensatez en 9:4–5, 16. Los ángeles pueden usar el mismo estilo en tanto mensajeros de Dios, p. ej. en Apocalipsis de Abraham 10; Testamento de Abraham 13.
- c. Otros, como el Maestro de Damasco, adoptan el mismo estilo, como también lo hace Juan el Bautista en Juan 1:23, aunque, en contraste con Simón de Hechos 8:9–10, no se está señalando a sí mismo sino a otro diferente de él (Mt. 3:11).
- d. Los rabinos evitan este estilo, y combaten la pretensión real o aparente de los dichos en «yo» en nombre del monoteísmo (cf. la advertencia de Gamaliel en Hch. 5:36–37).

3. *ἐγὼ en los dichos sinópticos de Jesús.* En los Evangelios Sinópticos Jesús rara vez usa ἐγὼ. Aparece cuando cita Isaías 61 en Lucas 4:18, pero los tres casos más importantes se hallan en el Sermón del Monte, [p 198] donde cinco veces pronuncia un agudo ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν en que conecta su nueva exigencia con su persona y su misión, en el grito de júbilo en Lucas 10:22, donde él es el único mediador de la salvación y del conocimiento que se halla en una relación singular con el Padre y por medio del cual se realiza toda la obra del Padre, y en el llamado del Salvador en Mateo 11:28ss, donde ocupa un puesto central entre Dios y nosotros, reuniendo en sí mismo a todos los intermediarios anteriores al hallarse en el centro del tiempo. La posición central de Cristo entre el Padre y los creyentes aflora en otros dichos, p. ej. cuando envía a los discípulos con el ἐγὼ de la autoridad divina en Mateo 10:16, cuando da la promesa de su presencia permanente en Mateo 28:20, cuando intercede por su pueblo en Lucas 22:32, y cuando comisiona a los setenta como representantes suyos en Lucas 10:16. Así como Cristo sale a nuestro encuentro en sus mensajeros, también sale a nuestro encuentro en los humildes (Mr. 9:37). Recibir a un niño es recibir a Cristo, y recibir a Cristo es recibir a Dios. Cristo mismo es el punto absoluto de intersección entre Dios y nosotros, de modo que el ἐγὼ cristológico de los autores de los Sinópticos expresa de manera resumida su afirmación de ser absoluto.

4. *ἐγὼ en los discursos de Cristo en Juan.* Juan lleva esta línea de pensamiento un paso más adelante, por cuanto aquí el ἐγὼ marca un contraste (5:43), es con frecuencia indispensable (10:25), y da a los dichos de Jesús un sonido solemne, casi litúrgico (p. ej. 9:39). Muchos de los dichos en «yo» se refieren a la relación con el Padre (cf. «mi Padre», «de Dios he salido» en 8:42, «yo siempre hago lo que le agrada» en 8:29, el Padre está «con él» en 8:29, el Padre está en mí y yo en el Padre en 10:38, yo y mi Padre «somos uno» en 10:30). El «nosotros» del cap. 17 expresa en su máxima plenitud esta relación, y el atraer a los discípulos hacia esta comunión es el gran tema de los discursos en los vv. 14ss. Y esta extensión no se restringe a los Doce, ya que en 7:37 se emite un ofrecimiento general. En efecto se muestra que el acontecimiento de Cristo tiene un alcance cósmico, en una serie de afirmaciones en «yo» que trascienden cualquier cosa que antes se haya podido encontrar, aun incluyendo las proclamaciones divinas en «yo». Se trata de los enunciados en que el ἐγὼ, va ligado con ciertos sustantivos predicativos impersonales como luz, pan, vid, puerta, camino, verdad, resurrección y vida. En ese tipo de afirmaciones Jesús no se equipara a sí mismo con esas cosas, sino que afirma ser esas cosas en sentido absoluto, de modo que todo lo que es significativo en el mundo ayuda a caracterizar la singularidad de este ἐγὼ. Pero el punto de esos atributos es destacar la significación que tiene Jesús para el género humano; la luz, el pan, etc. son signos de su poder y gloria ya que él trae la verdadera luz, el verdadero pan, etc. a aquellos que creen en él, y así los coloca en la verdadera realidad de comunión consigo mismo, que significa unión con Dios.

5. *ἐγὼ en los dichos de Cristo en el Apocalipsis.* También en el Apocalipsis encontramos muchas afirmaciones cristológicas en «yo» con un son solemne, como en 22:16. Las cartas iniciales tienen como remitente a Cristo mismo, y si en las fórmulas introductorias se usa la tercera persona (2:1, etc.), él puede hablar directamente al final (2:27–28), y concluye la serie con la gran promesa de participación en su propia victoria (3:21). En el Apocalipsis el énfasis central de los dichos en «yo» es la unión de Dios y Cristo. Los dichos en «yo» en el AT se toman prestados para este fin, como en 1:8, 17 (cf. Is. 44:6). Lo que dice Dios en 21:6, lo puede decir Cristo en 22:13. Sin embargo, Cristo no está reemplazando a Dios, ni están mezclados los dos, ni hay dos dioses diferentes. Cristo ha sido instituido portador del divino oficio para la totalidad de este mundo y su historia.

6. *ἐγὼ εἰμὶ (→ εἰμί).* El uso ocasional de ἐγὼ εἰμὶ sin predicado exige un tratamiento aparte. Se deriva del «Yo soy» del AT (Éx. 3:14; Dt. 32:39; Is. 41:14). A veces, claro, el significado es el corriente de «soy yo», «ese soy yo», como cuando el ciego se identi-

fica a sí mismo en Juan 9:9, o cuando Jesús hace lo mismo en Juan 18:5 y Marcos 6:50, o da la respuesta «yo soy» a la pregunta de Marcos 14:61. Por otro lado, hay tonalidades mesiánicas en los últimos dos casos. ἐγὼ εἰμὶ tiene un significado fijo, como lo vemos a partir de la advertencia de Marcos 13:6; el «yo soy» de los pretendientes mesiánicos debe ser rechazado, y hay que esperar más bien el «yo soy» decisivo de la propia automanifestación final de Cristo. Esto arroja luz sobre el pasaje central en Juan 8:24ss. Este va precedido de una cadena de dichos en «yo» en los vv. 12, 18, 21. La decisión a favor o en contra de Cristo significa la vida o la muerte (v. 24). Pero ¿quién es este que dice «yo soy»? No responde directamente. El Padre [p 199] dará testimonio (v. 18). El que lo envió está con él (v. 29). El yo del Hijo va ligado con el del Padre en una unidad de acción (v. 29). Desde el principio mismo Jesús es el Sujeto actuante de la historia de Dios (v. 58), que contribuye en cada paso de la manifestación y glorificación del Hijo. La fuerza final del simple ἐγὼ εἰμὶ es que el ἐγὼ de Cristo es el Sujeto de esta historia que es su poderosa autoproclamación, y en todas cuyas victorias Cristo clama: «Yo soy.» Los dichos en «yo», entonces, bien pueden remontarse a los modelos del antiguo Cercano Oriente modificados de modo singular por el AT, pero Cristo reclama para sí todos los predicados del «yo» y revela que él mismo es el representante definitivo de Dios en el absoluto ἐγὼ εἰμὶ: la expresión más pura y más completa es su incomparable significación.

C. El ἐγὼ antropológico.

1. *Yo y nosotros en los escritos de Lucas.* Un acento personal resuena en los prefacios a Lucas y Hechos (Lc. 1:3; Hch. 1:1). Hechos incluye también algunos pasajes en «nosotros» que naturalmente sugieren que el autor estaba personalmente presente en esas ocasiones, si bien algunos estudiosos ven aquí un recurso literario para darle al relato mayor vitalidad y variedad.
2. *Nosotros y yo en los escritos juaninos.* En contraste con el prefacio de Lucas, el de Juan contiene un «nosotros» confesional (Jn. 1:14, 16). El autor no está tratando de escribir un relato más exacto, sino que, en nombre de muchos creyentes, presenta su testimonio. El mismo «nosotros» se da en 1 Juan 1:4, luego en 1 Juan 4:14, 16, etc. y en la demarcación respecto a los falsos maestros en 2:19. Por sobre este «nosotros» está el Dios que nos elige, nos conoce y nos guarda (3:19–20). Pero el autor también puede escribir de manera autoritativa en singular (2:7, etc.). Esto es muy pronunciado al final en 5:13. El autor de 2 Juan comienza en singular pero luego afirma la unidad con todos los que conocen la verdad, y se mezcla con ellos en un abarcante «en nosotros» y «con nosotros» (vv. 1–2). 3 Juan es toda en singular. El Apocalipsis entretiene sagazmente el yo y el nosotros en 1:9 («yo, Juan, hermano de ustedes»). Este primer ἐγὼ queda entre los dichos en «yo» de Dios y Cristo (vv. 8, 17), y el último ἐγὼ de Juan viene después del último ἐγὼ de Cristo en 22:16ss. Si el autor tiene una fuerte conciencia de sí, se trata de una conciencia de su oficio y, en última instancia, una conciencia de Dios.
3. *Nosotros y yo en Pablo.* Muchas de las cartas de Pablo son personales (p. ej. Filemón, Filipenses, Romanos), pero con frecuencia asocia a otros consigo, ya sea estilísticamente o con algún matiz especial, p. ej. para añadir autoridad en 1 Corintios 11:16. Usa el singular para afirmar su propia posición o para aclarar su condición, a menudo con un ἐγὼ enfático que en 1 Corintios 7 lo diferencia a él respecto al Señor y en Gálatas 6:17 afirma su autoridad ante sus oponentes. La primera persona, tanto del singular como del plural, es importante en la exhortación, con frecuencia en forma cohortativa, que es menos fuerte que la imperativa (cf. 1 Ts. 5:5ss; Ro. 6:1ss). Las oraciones hipotéticas en «yo» y «nosotros» sirven para el mismo propósito, como en 1 Corintios 13:1ss. Gálatas 2:15ss comienza con una afirmación en estilo de «nosotros», pasa a una hipótesis en «nosotros» en el v. 17, luego a una afirmación hipotética en «yo» en el v. 18, pero luego concluye con afirmaciones en «yo», no porque se trate de una opinión privada, sino porque Pablo ha tomado en serio la nueva situación de los vv. 15–16 que Pedro y los otros deben aceptar y elaborar como lo ha hecho él.
4. *El «yo» de Romanos 7.* La referencia común al «yo» de Romanos 7 como el Pablo anterior a la conversión es cuestionada por su afirmación en Filipenses 3:6. Sin embargo, una referencia general a aquellos que están bajo la ley queda rota por un análisis más cercano del estilo en «yo», el cual es comparable con el de Gálatas 2. El contexto es el de la historia de la salvación. Ante la presión demoníaca contra Dios, Dios ha dado la respuesta decisiva del acontecimiento de Cristo que se está desarrollando ahora en la voluntad y el destino humanos. Pablo (con un «nosotros») se refiere a este punto decisivo en 7:5–6. Luego desarrolla este enunciado en «nosotros» en los enunciados en «yo» de los vv. 7ss. Antes de la ley, el pecado está muerto (v. 8). La ley, en sí misma santa y buena, ingresa entonces en la historia humana, pero lo que se propone dar vida resulta ser muerte (v. 10). Es que el mal se opone a Dios y convierte la obra de la ley en su opuesto. Pero Dios se sirve de este mismo hecho para sacar a la luz nuestra latente enfermedad. La ley nos enfrasca en un conflicto dentro del [p 200] ἐγὼ; nosotros queremos guardar la ley pero el pecado que mora en nosotros nos domina y entonces la transgredimos. Podemos descargarnos de la responsabilidad (vv. 17, 20), asintiendo gozosamente a la ley de Dios con el νοῦς, pero nos hallamos impotentes bajo el imperio de otra ley que reina en nuestros miembros. Entonces nos vemos forzados a emitir un apasionado clamor en que pedimos ser redimidos de este estado fatal, un clamor que conduce a una descripción más completa del significado del acontecimiento de Cristo en el cap. 8, porque nuestra doble determinación por la ley de Dios y la ley del pecado (7:25) de hecho ha quedado vencida por la acción victoriosa de Dios en Cristo. Es así como una ley nueva ha reemplazado tanto a la ley de Dios como a la ley del pecado, a saber, la ley del Espíritu de vida en Cristo, una ley que significa libertad, no servidumbre (8:2ss). El «yo» pneumático es la nueva realidad antropológica para los cristianos. En relación con el acontecimiento de Cristo implica que Cristo ha destruido el pecado, que ahora es él quien habita en nosotros, y

que nos hallamos bajo un nuevo régimen y un nuevo signo en el cual ahora somos capaces de no pecar, así como antes no éramos capaces de no pecar. En relación con Dios, implica que su plan se ha hecho realidad, que somos conducidos al punto más profundo de nuestro ser, que gozamos de comunión espiritual con él, y que dependemos totalmente de Dios para hallar seguridad en esta misma dependencia. En relación con nuestro ser somático, implica que por ahora sólo tenemos las primicias de la vida nueva, que todavía estamos a la espera de nuestra redención completa, pero que estas primicias son una prenda, de modo que podemos esperar con confianza nuestra liberación final y la concomitante redención de la creación. La nueva situación antropológica tiene entonces el alcance de una renovación abarcante que Cristo inicia, y para la cual el «yo» pneumático es el punto de partida. Hay entonces una secuencia continua de pensamiento desde 7:7 hasta 8, pero en 8:2 Pablo cambia de ἐγώ a σε y en 8:4 alterna entre «nosotros» y «ustedes», mostrando así que el ἐγώ, del cap. 7, si bien incluye a Pablo, abarca también a muchos otros. Pero si Pablo está incluido, ¿qué tal en Filipenses 3:6? La diferencia es de punto de vista. En Filipenses 3:6 (y también Gá. 2:15), habla desde el punto de vista de un judío precristiano. En Romanos 7 (y Gá. 2:19; Fil. 3:7) habla desde un punto de vista cristiano. Desde este ángulo se muestra que la impecabilidad es una ilusión que comporta el riesgo de una presunción pecaminosa. En Cristo, Pablo ve lo desesperada que era su situación anterior. Lo hace en solidaridad con su pueblo. Al hacer realidad el movimiento de su pueblo desde su verdadera crisis hasta Cristo, él es, por decirlo así, sus primicias; esto le da al ἐγώ de Romanos 7 su sentido distintivo.

[E. Stauffer, II, 343–362]

ἔδραϊος [firme], ἔδραϊωμα [baluarte]

ἔδραϊος significa primeramente «sentado», «asentado», luego «firme», «sólido», y en el AT «permanente», p. ej. el trono de Dios, o Dios mismo, o los montes, o el trono de David, o el corazón humano si Dios lo resguarda, o la obra humana si Dios la acepta. En el NT hay solamente tres casos. En 1 Corintios 7:37 el individuo con dominio propio está seguro interiormente. En 1 Corintios 15:58 los cristianos han de mantenerse firmes e incommovibles a la luz de la resurrección. En Colosenses 1:23 los creyentes deben ser estables y firmes, manteniéndose en la fe y sin apartarse de la esperanza del evangelio ante las amenazas de la apostasía. El sustantivo ἔδραϊωμα figura en 1 Timoteo 3:15. La iglesia es aquí un sólido bastión contra la confusión de las fábulas, y con su confesión ofrece a la fe y el pensamiento individuales un terreno seguro (v. 16).

[E. Stauffer, II, 362–364]

ἔθειλοθησκεία → θρησκός

[p 201] ἔθνος [pueblo, nación], ἔθνικός [gentil]

A. Un pueblo y los pueblos en la LXX.

1. Los dos principales términos hebreos para «pueblo», אָמָּ and עַם, denotan grupos humanos; pero históricamente el primero llega a ser usado para el pueblo santo, y el segundo (en plural) para los gentiles. En la LXX δῆμος es poco común, y se usa sólo para pequeñas sociedades tipo clan. λαός es la traducción de אָמָּ, y ἔθνος de עַם. Hay una marcada tendencia a evitar el plural λαοί, mientras que ἔθνη es común para el plural «pueblos». (Para las estadísticas ver el *TDNT* en inglés, II, 365.)
2. En muchos pasajes hay una diferenciación deliberada. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, II, 366–367.)
3. Cuando ἔθνη denota a los gentiles, suele carecer del sentido de una pluralidad de pueblos. El término describe a aquellos que no forman parte del pueblo escogido. Sin embargo, Dios es Rey de todos los pueblos (Jer. 10:7). Todos ellos descienden de los primeros patriarcas (cf. Gn. 10). Su división es conforme a una ordenanza divina y no hay que oponérsele (Gn. 11; Dt. 32:8). Las naciones son importantes en la visión profética de la historia, como agentes de la ira de Dios (Os. 8:10) que a su vez están también bajo esa ira (Is. 8:9) pero que también finalmente recibirán la salvación. Pero en la piedad judía, y en la esperanza de la misión universal, el concepto específico de pueblos se funde con el concepto general de gentiles (cf. Is. 66:17ss). En el período postexílico el término se puede usar para los gentiles que habitan en el país (Esd. 10:2; Neh. 10:31), y es así como asume un sentido despectivo, e. d. la plebe (que en griego se traduce ὄχλος) (cf. Jn. 7:49). No obstante, aun cuando ἔθνη implique un juicio negativo desde el punto de vista judío, este juicio no tiene validez final en vista de la promesa de la revelación universal (cf. en el NT Mt. 28:19; Ap. 14:6).

[G. Bertram, II, 364–369]

B. ἔθνος en el NT.

1. ἔθνος, que probablemente proviene de ἔθος, significa «masa», «multitud», «hueste», y se puede usar para una «manada» o un «enjambre» así como para un grupo humano. Aplicado a los seres humanos significa un «pueblo», pero es un término más débil

que, p. ej., *λαός* o *γλώσσα*. De unos 160 casos en el NT, 40 son citas del AT. Esto no afecta el uso general, pero sí puede dar un matiz especial en su contexto.

2. Hay 64 pasajes en los que *ἔθνος* no tiene un sentido especializado. Se hace referencia a un pueblo o pueblos (incluyendo el pueblo judío; cf. Hch. 10:22; 1 P. 2:9, y en este sentido *ἔθνος* se usa de manera intercambiable con *λαός*). *πάντα ἔθνη* denota a todas las naciones.
3. Sin embargo, en algunos casos uno percibe que no se está incluyendo a Israel entre las naciones. Así, en Romanos 15:11 (basado en Sal. 117:1), el llamado a alabar a Dios difícilmente necesita llegar a Israel. También, en Gálatas 3:8, Israel no tiene que quedar incluido en la promesa. Hay asimismo otros pasajes, p. ej. Mateo 4:15; Lucas 21:24; Hechos 4:25; Romanos 1:5; Apocalipsis 10:11, donde la referencia parece ser a las naciones no judías, e. d. los gentiles, aunque es debatible si aquí *ἔθνη* es o no un término técnico para designar a los gentiles.
4. Hay unos 100 pasajes en que *ἔθνη* es indudablemente un término técnico para los gentiles en cuanto son diferentes de los judíos o de los cristianos. La distinción respecto a los judíos es clara, p. ej., en Mateo 6:32; Lucas 12:30; Mateo 20:19; Hechos 14:16; Efesios 2:12; 1 Corintios 1:23. Los cristianos gentiles siguen siendo *ἔθνη* en Romanos 11:13; Efesios 3:1. Pero también se puede ver una distinción respecto a los cristianos en vista de la condición de la iglesia como verdadero Israel, p. ej. en 1 Corintios 5:1; 12:2; 1 Tesalonicenses 4:5; 1 Pedro 2:12; 3 Juan 7. Juan no usa *ἔθνη* para los gentiles, ya que los judíos endurecidos son ellos mismos *ἔθνη*.
5. La cita de muchos pasajes del AT muestra cómo el AT ejerce influencia sobre esta distinción que es principalmente ético-religiosa (cf. 1 Ts. 4:5 y Jer. 10:25). En este sentido, pues, el NT difiere de los griegos, porque, si bien estos últimos suelen usar *ἔθνος* de manera despectiva para describir a los [p 202] pueblos no griegos (a diferencia de *Ἕλληνες*), esto se hace sobre una base de diferenciación nacional o cultural, no teológica.
6. El punto de vista bíblico persiste en los primeros padres (cf. Mart. Pol. 9.2).

ἔθνικός. Este término figura cinco veces en el NT (Mt. 5:47; 6:7; 18:17; 3 Jn. 7; Gá. 2:14). «Gentil» es el sentido obvio en Mateo 5:47; 6:7; 18:17. Lo que está en juego no es la distinción de nacionalidad sino el carácter interno de los gentiles. En forma adverbial, «como los gentiles» en Gálatas 2:14 denota nuevamente una distinción religiosa, pero en este caso Pablo defiende el «vivir como los gentiles» para mostrar que los judíos no quedan justificados en cuanto tales, sino que tanto los judíos como los gentiles son justificados solamente por el único Señor que llama a unos y a otros a acercarse a él.

[K. L. Schmidt, II, 369–372]

→ Ἑλλην

ἔθος [hábito, costumbre]

- a. «Hábito», «uso»; b. «costumbre», «ordenanza cultural», «ley» (usado respecto a las leyes judías en la LXX). El NT tiene ambos sentidos. En Lucas 22:39 la referencia obvia es a un hábito de Jesús, a saber, retirarse al Monte de los Olivos para orar. En Hechos 25:16 *ἔθος* denota una costumbre de la justicia romana, y en Hebreos 10:25 la mala costumbre de no asistir a las asambleas comunitarias. La ley funeraria de los judíos es lo que está en juego en Juan 19:40, y esto conduce al uso común en Lucas para la ley cultural del judaísmo, ya sea con referencia a ordenanzas específicas (Lc. 1:9; 2:42) o al conjunto de la ley cultural (Hch. 6:14; 15:1; 16:21; 21:21; 26:3; 28:17).

[H. Preisker, II, 372–373]

εἶδον → ὁράω

εἶδος [forma, apariencia], εἰδέα, (ιδέα) [forma, apariencia]

1. «Lo visible», «figura», «apariencia», ya sea en personas, objetos o Dios (cf. Gn. 32:30–31). En Números 23:8 la exégesis rabínica entiende que Moisés vio el habla de Dios (cf. Jn. 5:37).
2. En 2 Corintios 5:7 «vista» no parece ser lo más apropiado, puesto que no hay paralelos para el uso activo que se presupone. El punto es que debemos caminar en una esfera en la cual no hay forma visible. Pero, ¿cuál forma? Podría ser la del Señor, cuyo *εἶδος* sólo veremos en el futuro eón (cf. 1 Co. 13:12b). Es más probable que se trate de la forma del cristiano, que ahora es sólo provisional, y que será disfrutada en su sentido completo y verdadero solamente cuando estemos en casa con el Señor (v. 8; cf. 1 Jn. 3:2).

3. εἶδος suele denotar «manera», y tal vez sea ese el sentido en 1 Tesalonicenses 5:22. El nexa con el v. 21 ciertamente favorece «toda forma» de mal más que «toda apariencia», especialmente si el v. 21 contiene una referencia a los cambistas de dinero (como suponía la iglesia antigua): «Como buenos cambistas de dinero, examínenlo todo; retengan lo bueno y rechacen lo malo.» (Cf. el uso de εἶδος para «casa de cuño».)

[G. Kittel, II, 373–375]

[p 203] εἶδωλον [ídolo], εἰδωλόθυτον [carne ofrecida a los ídolos], εἰδωλεῖον [templo de un ídolo], κατείδωλος [lleno de ídolos], εἰδωλολάτρης [idólatra], εἰδωλολατρία [idolatría]

εἶδωλον

1. Significa «retrato», «copia». Se puede usar para imágenes de los dioses, pero no es el término habitual para las imágenes culturales (ni para las estatuas de seres humanos). Cuando se usa con referencia a imágenes, la idea es la del reflejo de la deidad. El término puede también denotar sombras o apariciones (los seres del mundo inferior son apenas copias de las personas). Otro sentido es la imagen evocada por un objeto (la cual puede ser ilusoria).
2. La LXX usa el término en sentido derogatorio para imágenes de los dioses, o ídolos. En este sentido se está refiriendo de manera polémica a las deidades mismas, que son vacías, y que por lo tanto expresan la irrealdad de las creencias paganas. El punto principal no es que se adore a otro dios, sino que se trata de un dios irreal. Los griegos no siguen este uso, de modo que aquí la LXX acuña una nueva expresión a partir de un término familiar.
3. El uso del NT descansa sobre el de la LXX. La palabra y sus derivados figuran sólo en Hechos 7:41; 15:20, los escritos paulinos, 1 Juan 5:21, Pedro y Apocalipsis 9:20. Obviamente Pablo no considera a los ídolos como verdaderos dioses (1 Ts. 1:9). No son divinos por naturaleza, sino que son producto del pecado y la insensatez de los hombres (Gá. 4:8; Ro. 1:23). Detrás de ellos están los demonios (1 Co. 10:19; cf. Dt. 32:17), si bien los demonios no son lo que los paganos creen que son sus dioses (cf. 1 Co. 8:5).

εἰδωλόθυτον. Este adjetivo sustantivado, término judío para ἱεροθύτον, denota la carne derivada de los sacrificios paganos (cf. 1 Co. 10:28). A los judíos se les prohibía comer esta carne o comerciar con ella a causa de su efecto contaminante. Esta prohibición estricta refleja el firme rechazo contra toda clase de sincretismo religioso. No se basa en la superstición, sino en el respeto al primer mandamiento. Pablo permite que esa carne sea comida, pero sólo aparte del acto de culto (1 Co. 10:14ss) y conforme a la ley del amor (8:1ss). Apela al Salmo 24:1 (10:26) y a la superación del legalismo por la fe. Sin embargo, el decreto apostólico advierte en contra del comer carne sacrificada a los ídolos (Hch. 15:29; 21:15), y Apocalipsis 2:14, 20 condena eso cuando es una expresión de la misma actitud libertina que se refleja en la licenciosidad.

εἰδωλεῖον. Este término, que sólo se halla en la Biblia griega y en el NT (1 Co. 8:10), es una palabra burlona para referirse a un templo pagano como casa de ídolos.

κατείδωλος. Esta palabra, que se encuentra sólo en Hechos 17:16, significa ya sea «rico en ídolos» o «idolátrico»; cualquiera de las dos traducciones calza bien con los vv. 22–23.

εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρία. Estos términos figuran solamente en el NT; εἰδωλολατρία (que es más correcto que εἰδωλολατρεία) es el antónimo pagano del término judío λατρεία. Las palabras denotan un pecado burdo y forman parte de la lista de vicios en 1 Corintios 5:10–11; 6:9; Gálatas 5:20; Efesios 5:5; Colosenses 3:5; 1 Pedro 4:3; Apocalipsis 21:8. εἰδωλολατρία se equipara con πλεονεξία en Colosenses 3:5; Efesios 5:5; cf. las riquezas como un ídolo en Mateo 6:24. El participar en banquetes paganos es εἰδωλολατρία en 1 Corintios 10:7, 14.

[F. Büchsel, II, 375–380]

[p 204] εἰκῆ [en vano]

Este término adverbial significa «al azar», «sin razón objetiva», «simplemente», «en vano». El sentido usual del NT es «en vano» (Ro. 13:4; 1 Co. 15:2; Gá. 3:4), pero en Colosenses 2:18 el sentido es «sin base ni razón». En Mateo 5:22 hay buen fundamento para traducir εἰκῆ por «sin causa».

[F. Büchsel, II, 380–381]

εἰκόν [imagen]

A. La prohibición de las imágenes en el AT. La creencia que Dios no ha de ser representado es intrínseca al AT (cf. Éx. 20:4). El culto presenta aquí un panorama uniforme, y la prohibición es fundamental. Lo que subyace a esta creencia es la naturaleza espiritual de Dios, pero no en el sentido que Dios esté alejado de la materia, sino más bien en el sentido que no se halla bajo el control de los humanos. Por eso tampoco hay ninguna descripción literaria (cf. Éx. 24:9–10). El arca no tiene imágenes asociadas, y sólo está ligada con la presencia espiritual de Dios. La dedicación del templo hace énfasis en el hecho que Dios habita en densa nube y gobierna incluso la lumbrera más brillante del cielo, el sol (1 R. 8:12). A Dios no se le iguala con fenómenos naturales tales como los terremotos o los incendios (1 R. 19:11ss), porque también estos son obra suya. La doctrina de la creación explica la prohibición de imágenes, porque ¿qué sentido tendría buscar semejanzas de Dios en cosas que él ha hecho (Éx. 20:4)? Isaías 40:12ss formula esto con toda claridad. Un punto ulterior es que Israel no vio ninguna figura de Dios cuando él les habló desde el fuego (Dt. 4:15–16). Por eso el hacer imágenes es un acto de desobediencia (Am. 5:26). A la gente le cuesta aceptar esto, como se puede ver por la constante forja de imágenes a partir del becerro de oro, pero la intención es probablemente rendirle culto a Dios aun cuando se ore a los ídolos. Los profetas, sin embargo, consideran que el hacer imágenes pervierte la religión de Israel, y con la ayuda de descripciones humorísticas tales como la de Isaías 44:12ss dejan finalmente establecida la prohibición.

[G. von Rad, II, 381–383]

B. Las imágenes en el judaísmo y en el cristianismo.

1. Para los judíos, la prohibición tiene tres implicaciones prácticas. La primera (a.) es el evitar y eliminar todas las imágenes de dioses ajenos. Tanto los judíos como los cristianos han considerado siempre que el violar esta regla es apostasía. Las representaciones de animales y estrellas en el velo del templo son simples símbolos artísticos. De modo semejante, la representación del carro solar por los artistas bizantinos es puramente convencional. La segunda implicación (b.) es la ausencia de representaciones de Yavé en el culto. Cuando más, sólo hallamos cuadros de la mano de Dios en el sacrificio de Isaac y en la elevación de Ezequiel. La tercera implicación (c.) es que también se evitan parcialmente las representaciones de seres humanos y de animales. Especialmente el arte judío evita las figuras humanas, puesto que los seres humanos están hechos a imagen de Dios, pero se han encontrado varias excepciones en la representación de escenas bíblicas. Por lo que atañe a los animales, se evitan estrictamente aquellos que son símbolos de una deidad, pero en los demás casos los animales sirven de adorno inofensivo. También se pueden representar los objetos que se usan en el culto, p. ej. el arca de la ley, el cuerno, el cuchillo de la circuncisión y el candelabro. De modo que el arte sirve para presentar los actos de Dios en vez de a Dios mismo. No hay un interés intrínseco por la apariencia de Dios o por los ejercicios de sus adoradores, como en el arte pagano; el punto focal es Dios y su historia.
2. Las representaciones de Dios son igualmente objetables para los cristianos. El NT nunca piensa siquiera en dar una descripción de Jesús (o, para el caso, de los apóstoles). Lo crucial no es el adorar una imagen sino el escuchar la palabra. Sólo en el período posterior al NT hallamos el desarrollo artístico, pasando por la decoración religiosa y los símbolos cristianos hasta la representación de Cristo y de los apóstoles. En el NT, la ausencia de interés positivo alguno significa también la ausencia de toda oposición negativa.

[p 205] 3. La cuestión de las imágenes sale a flote en el NT en los siguientes pasajes. a. Lo que está en juego en Marcos 12:16 son las imágenes en las monedas. Estas son ofensivas para los judíos porque violan el mandamiento y retratan a gobernantes extranjeros, pero las monedas hay que usarlas por razones prácticas. b. La imagen de la bestia no debe ser adorada, según Apocalipsis 13:14–15, etc. Hay aquí un choque contra el tan extendido culto a los gobernantes, como lo había habido en Daniel 3:5ss y lo hay continuamente en la historia judía, p. ej. cuando la turba alejandrina colocó imágenes del emperador en las sinagogas en el año 38 d. C., y como lo habría de haber para los cristianos (cf. Plinio, *Cartas* 10.96). Apocalipsis 13:15 nos recuerda los recursos de los sacerdotes para poner en movimiento las imágenes.

[G. Kittel, II, 383–388]

C. El uso griego de εἰκόν. Conectada con εἶκω, «ser parecido», «parecer», εἰκόν significa «imagen», a. como representación artística, b. como imagen mental, y c. como una semejanza o manifestación.

1. En Colosenses 1:15 Cristo es la imagen del Dios invisible. Puesto que es imposible una representación de lo invisible, aquí el significado es una revelación con participación sustancial, como en Platón y Filón. La εἰκόν no es ajena al objeto, ni está presente sólo en la mente, sino que es en efecto su realidad e ilumina su esencia interior. Por eso en la cosmología platónica el mundo es la imagen visible del αὐτοζῶον inteligible.
2. En la religión griega popular, el dios está presente en la imagen, como lo muestran los milagros y la magia asociada con las imágenes. Las copias tienen los mismos poderes, sentimientos, etc. que sus originales. Los gobernantes también son dioses en manifestación visible.

[H. Kleinknecht, II, 388–390]

D. La semejanza divina en el AT.

1. Podemos comprender la semejanza divina en el AT sólo si recordamos la distancia que hay entre Dios y nosotros. Esto deja al margen la semejanza divina. Sin embargo, esta es sumamente importante en relación con los orígenes del ser humano, porque si bien los humanos estamos hechos con materiales terrenales, Dios actúa más directamente al crearnos a nosotros, y a esta relación especial se le da precisión con Génesis 1:26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.»
2. Es posible que en el trasfondo de esto haya ideas míticas, pero la única razón para mencionarlo es evitar que tomemos esa expresión en términos modernos, p. ej. como si se refiriera a la personalidad o a la capacidad moral. Tampoco debemos buscar más significado de la cuenta en el doble enunciado «a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza». Ni es un asunto vital lo de si se trata de una semejanza espiritual o corporal. Obviamente no hay especulación alguna acerca de la propia forma de Dios. El punto principal consiste en indicar que los seres humanos pertenecemos por naturaleza a la esfera divina. Sin embargo, la imagen se transmite por la secuencia física de las generaciones (Gn. 5:1ss). Salmo 8:5–6 trasciende de modo similar la alternativa espiritual/física, porque aquí los humanos tienen una gloria de apariencia externa, pero su verdadera gloria radica, como la de Dios, en la fuerza interior que les es connatural. Si bien el AT no llega a decir por fin en qué consiste realmente la semejanza divina, sí tiene mucho que decir sobre sus implicaciones. Los humanos han de dominar la creación como lugartenientes de Dios (Gn. 1:26). Por eso han de representar el dominio de Dios y su majestad (cf. Sal. 8; tb. Si. 17:3–4).
3. El AT no habla en ninguna parte de la pérdida de la semejanza divina, pero la disminución de la longevidad sugiere una degeneración de nuestra fuerza original.

[G. von Rad, II, 390–392]

[p 206] E. La semejanza divina en el judaísmo.

1. Al exponer Génesis 1:26–27 la exégesis rabínica tiende a concentrarse en el significado del «hagamos»: si se refiere a una deliberación con el propio corazón de Dios, con los ángeles, con la ley, o con el cielo y la tierra. No se percibe problema alguno con la imagen divina, ni existe sugerencia alguna de su pérdida general, sino sólo de su disminución u oscurecimiento por los pecados de individuos o grupos específicos.
2. El espíritu griego plantea la cuestión de la imagen divina como don metafísico, como en Sabiduría 2:23–24. Filón la asocia con el número siete y también con el νοῦς y el λόγος. También da gran importancia a la distinción entre «a nuestra imagen», que se aplica a la humanidad celestial que no tiene parte en la mortalidad o en lo terreno, y «conforme a nuestra semejanza», que se aplica a la humanidad terrenal de Génesis 2:7–8.

F. El uso metafórico de la imagen en el NT.

1. En el NT el original está presente en la imagen, la cual le da manifestación visible. Así, Hebreos 10:1 distingue entre εἰκὼν y la simple σκιά: la ley tiene la sombra, pero no la verdadera forma de las realidades de las que se trata. Romanos 1:23 se refiere a lo mismo cuando usa ὁμοίωμα para la copia y εἰκὼν para la verdadera figura de los seres humanos, aves o animales que son puestos en lugar de Dios (cf. Sab. 13:13).
2. *Cristo como εἰκὼν τοῦ θεοῦ*. En esta expresión (2 Co. 4:4; Col. 1:15) el énfasis se pone en la igualdad de la εἰκὼν con el original. Cristo existe en forma de Dios y es igual a Dios (cf. Fil. 2:6). Verlo a él es ver al Padre (Jn. 14:9). En Colosenses 1:13, «Hijo amado» nos hace entender el punto. La frase proviene, desde luego, de Génesis 1:27. Pero Cristo es el segundo Adán (1 Co. 15:45ss). Si él desempeña entonces para Pablo el papel que desempeña para Filón el λόγος, el interés de Pablo no es en absoluto especulativo. Para él el punto es que Cristo nos es dado como imagen de Dios para que podamos saber lo que Dios quiere y hace. El concepto de la imagen de Dios también deja perfectamente claro quién es el propio Jesús.
3. *El hombre como imagen*. En 1 Corintios 11:7 Pablo también puede aplicar Génesis 1:27 al varón, a fin de destacar ciertas consecuencias prácticas para la conducta diaria. Sin embargo, un poco después, sobre la base de Génesis 5:3, contrasta el hecho que actualmente llevamos la imagen del hombre terrenal con el hecho que en el futuro llevaremos la imagen del hombre celestial. Aquí la idea es que nuestro ser como εἰκὼν de Dios es restaurado mediante la unión con Cristo como εἰκὼν. Esto se expresa claramente en Romanos 8:29, donde el que seamos conformados a Cristo recibe su énfasis distintivo por el hecho que significa participación en su semejanza divina. Quienes son a imagen de Cristo son a imagen de Dios en el sentido verdadero y original de Génesis 1:27. Esta semejanza es la meta. 2 Corintios 3:18 transmite el mismo mensaje. Ver la gloria del Señor significa compartirla, y ser así transformados a su semejanza. El interés de la vida cristiana es ya el revestirse del nuevo ser que se va renovando según la imagen de su Creador (Col. 3:10). ¿Cuándo tiene lugar esta restauración de la imagen en Cristo? Hay sin duda un futuro escatológico en 1 Corintios 15:49b y Romanos 8:29, pero en 2 Corintios 3:18 y Colosenses 3:10 este futuro está vinculado con algo que

está sucediendo ya, de modo que la restauración es también una meta de la acción ética. Tenemos una primicia de la εἰκόν, como de otros dones, de modo que actualmente es, aun cuando todavía ha de llegar a ser.

[G. Kittel, II, 392–397]

εἰλικρινής [puro], εἰλικρίνεια [pureza]

Estas palabras, formadas a partir de εἶλη («calor o luz del sol») y κρίνω («poner a prueba»), significan «probado por la luz del sol», e. d. «puro», y «pureza». En el NT (Fil. 1:10; 2 P. 3:1; 1 Co. 5:8; 2 Co. 1:12; 2:17) se refieren a la pureza moral.

[F. Büchsel, II, 397–398]

[p 207] εἰμί [existir, ser], ὁ ὢν [«yo soy»]

1. Ya en la LXX se usa ὁ ὢν con referencia a Dios (Éx. 3:14). Filón también lo usa, y en Josefo es una descripción de Dios. En el NT lo usa el Apocalipsis en las fórmulas de 11:17; 1:4, 8; 4:8: fórmulas de adoración, salutación y definición de sí. La indeclinabilidad de ὁ ὢν y el uso cuasi-participial de ἦν mantienen la santidad de la autodefinition divina. Las fórmulas expresan la deidad de Dios y su supratemporalidad. En el judaísmo se dan fórmulas semejantes. También los griegos usan fórmulas en dos y tres tiempos verbales para expresar la eternidad (cf. Homero, Platón y una inscripción de Eleusis). Es posible que estas hayan llegado al Apocalipsis por vía de la tradición judía, si bien detrás de las tradiciones griega y judía podría existir una fuente común.
2. ἐγώ εἰμί como autodesignación de Jesús en Juan 8:58 (cf. 8:24; 13:19) contrasta con el γένεσθαι que se aplica a Abraham. Es así como Jesús reclama para sí la eternidad. Así como él es igual al Padre (5:18ss), lo que se atribuye al Padre se le atribuye también a él (cf. Is. 43:10 LXX). Tanto el contexto como la formulación ἐγώ son judíos. El punto no es la autoidentificación de Jesús como el Mesías («yo soy él»), sino su ser supratemporal.
3. Para ἐγώ εἰμί con sustantivos atributivos, ver ἐγώ.

[F. Büchsel, II, 398–400]

→ ἐγώ

εἰρήνη [paz], εἰρηνεύω [mantener la paz], εἰρηνικός [pacífico], εἰρηνοποιός [pacificador], εἰρηνοποιέω [hacer la paz]

εἰρήνη

- A. El concepto griego de εἰρήνη.** Para los griegos εἰρήνη denota primordialmente un estado, no una relación ni una actitud. Es lo contrario de πόλεμος («guerra»). Está conectado con los tratados de paz o con el concertar la paz. También es lo contrario del disturbio o molestia. En sentido negativo, puede denotar una actitud pacífica, e. d. la ausencia de sentimientos de hostilidad. En tiempos de Augusto comporta ecos de redención, pero también implica en la realidad cotidiana la seguridad legal de la *pax Romana*.

[W. Foerster, II, 400–402]

B. שָׁלוֹם en el AT.

1. Este término tiene uso general, pero posee un fuerte contenido religioso. Para llegar a su sentido teológico debemos verlo en su contexto, y considerar también el concepto incluso allí donde no se usa el término como tal. Su sentido básico no es el más estrecho de «paz» sino el más amplio de «bienestar». Se puede usar para la buena fortuna de los malos, para la salud, y para la prosperidad nacional, la cual implica estabilidad. En muchos pasajes denota relaciones amistosas, ya sea entre estados (1 R. 5:26) o entre individuos (Zac. 6:13). Está conectado entonces con la alianza; una alianza lo inicia o lo sella (Jos. 9:15; Ez. 34:25). En Ezequiel es Dios el que hace la alianza que desemboca en la paz, de modo que en última instancia el término puede expresar la relación entre Dios y su pueblo (cf. Is. 54:10).
2. שָׁלוֹם como *don de Yavé*. Si bien שָׁלוֹם tiene un contenido material, es siempre un término religioso en la medida en que todas las bendiciones se consideran venidas de Dios. Entonces, con toda probabilidad, la significación religiosa es primordial. Esta llega a su expresión en el nombre del altar de Gedeón en Jueces 6:24: «El Señor es paz.» Dios crea la paz en los cielos (Job 25:2), pero también nos promete la paz a nosotros, bendice a su pueblo con la paz, y quiere el bienestar de sus siervos; por eso hemos de orar por la paz de Jerusalén (cf. Sal. 35:27; 122:6). La paz que da Dios es totalmente suficiente. Lleva consigo sólidas bendiciones, p.

ej. paz respecto a los enemigos y las bestias del [p 208] campo (cf. Lv. 26:6), pero todo esto es una bendición de salvación en el sentido especial de ocupación de la tierra prometida.

3. **שְׁלוֹם** en el mensaje profético. En la historia de la profecía, **שְׁלוֹם** es un término clave en la medida en que los verdaderos profetas están en conflicto con aquellos que prometen una falsa paz. Por ejemplo, Micaías hijo de Imla toma su postura contra los muchos profetas de salvación. Miqueas acusa a esos profetas de anunciar su mensaje por lucro (3:5ss). Jeremías se enfrasca en un dramático encuentro con los que dicen «Paz, paz» cuando no hay paz (cap. 28). Ezequiel está metido en la misma lucha (Ez. 13:16). El problema con los falsos profetas no es que no haya un verdadero mensaje de paz, sino que ellos interpretan la paz como algo puramente político, se desentienden de los pecados del pueblo, y así no logran ver o proclamar el juicio inminente. Las derrotas del 597 y el 583 a.C. resuelven el conflicto y abren la puerta a la promesa de la verdadera paz de parte de Dios, en el sentido más amplio y más completo. Es así como Jeremías proclama los planes de Dios que son de bienestar, en 29:11, y Ezequiel anuncia en 34:25 la alianza de paz de Dios. Como se puede ver con base en Isaías 48:18 y 54:13, lo que está en juego ahora es más que una paz política, ya que la paz va asociada con la rectitud. El término sigue incluyendo el bienestar y la paz, pero tiene la implicación más abarcante de salvación en su plena extensión y alcance.
4. **שְׁלוֹם** como un elemento en la expectación escatológica. La promesa del **שְׁלוֹם** en el sentido más pleno coloca a este término en la órbita de la expectación escatológica. Puede ser que el término no aparezca siempre, pero cuando se profetiza la restauración del paraíso se promete la paz universal (Is. 2:2ss), o cuando se aguarda un humilde rey de paz (Zac. 9:9–10) tenemos una proclamación de la paz con el mayor peso posible. De modo que no va adherido al uso real de la palabra ningún significado especial, como cuando «príncipe de paz» es uno de los títulos mesiánicos en Isaías 9:5, ya que el sentido mismo del Mesías es que él resguarda y garantiza una paz duradera (cf. v. 7). «Él es paz», como dice Miqueas en 5:5 (si tal es la lectura correcta). Un punto interesante es que, con toda su riqueza de significado en el AT, **שְׁלוֹם** no denota específicamente en ningún lugar una actitud de paz interior. El **שְׁלוֹם** encuentra siempre una manifestación externa, y en su uso más común es un término social más que individual.

[G. von Rad, II, 402–406]

C. εἰρήνη en la LXX.

1. Puesto que la LXX usa principalmente εἰρήνη como equivalente del **שְׁלוֹם** del AT, el contenido del término hebreo influye naturalmente sobre el griego, y a su vez el uso de la LXX afecta el significado de εἰρήνη para los cristianos de habla griega.
2. **שְׁלוֹם** se acerca a εἰρήνη en su sentido griego cuando se contraponen a la guerra (Pr. 17:1) o cuando la referencia es a un estado de paz (Is. 14:30) o a la paz entre las naciones (Jue. 4:17). Pero incluso en esos casos εἰρήνη puede asumir un sentido más amplio, como en Zacarías 8:12 o 1 Reyes 2:13 (en contraste con 2 R. 9:17ss). Esto resulta aún más evidente cuando **שְׁלוֹם** no tiene nada que ver con la paz como antónimo de la guerra, sino que implica el bienestar por contraposición a toda forma de mal, como en los saludos, o en la relación con la labor de los médicos (Si. 38:8), o en el problema planteado por la buena suerte de los malvados (Sal. 73:3). En esos contextos εἰρήνη tiene que denotar, no simplemente tranquilidad, sino un estado de bienestar o de salud completa, de modo que incluso se puede decir que uno muere en paz (por contraposición al sufrir violencia). Tampoco es que ese bienestar se restrinja al aspecto material. Abarca el bien en el sentido más amplio, como cuando Proverbios 3:17 dice que las sendas de la sabiduría son sendas de paz, o cuando el Salmo 34:14 equipara la búsqueda de la paz con el hacer el bien.
3. La ecuación de εἰρήνη con el bien ético conduce al uso de εἰρήνη para referirse al bien que viene de Dios, ya sea en esta edad o en la edad de la salvación (cf. Is. 45:7), donde εἰρήνη comprende tanto las bendiciones de Levítico 26:3ss como la de Números 26:6. En este sentido la paz es todo lo que es bueno. Es la paz de aquellos que aman la ley (Sal. 119:165). Cuando Dios habla de paz, su salvación [p 209] queda al alcance (Sal. 85:8–9). Pero no es simplemente un estado interior, ya que el alma queda privada de paz cuando se ha olvidado de lo que es la felicidad (Lm. 3:17).
4. La LXX usa a veces otros términos para **שְׁלוֹם** sobre todo en saludos o cuando resulta claro que de lo que se trata es del bienestar externo, p. ej. Génesis 26:31; 28:21; 29:6; Josué 10:21; Éxodo 18:7. En esos casos el propósito es atenerse más al uso griego corriente. εἰρήνη se usa también de vez en cuando para traducir otros términos hebreos, como en 1 Crónicas 4:40; Proverbios 3:23; Ezequiel 34:27; 39:6, 26. (Para detalles, ver el TDNT en inglés, II, 408.)

D. **שְׁלוֹם** en los escritos rabínicos. **שְׁלוֹם** es un término común en las obras rabínicas. Figura en saludos en el sentido general de bienestar. Los rabinos lo usan también para referirse al don de Dios a su pueblo. La paz es la porción de los justos y la suma de las bendiciones mesiánicas, aunque con énfasis sobre la concordia dentro de Israel. La paz es también lo contrario de la contienda individual o nacional. En esta línea, el hacer la paz es algo que goza de alta estima entre los rabinos. La envidia y la contienda se

oponen a la voluntad de Dios, ponen en peligro la continuación del mundo, y obstaculizan la venida del Mesías. Hay conflicto entre Dios y el género humano, o incluso entre Dios e Israel cuando Israel es culpable de idolatría; por eso existe una relación recíproca con Dios en la cual también nosotros debemos actuar en favor de la instauración de la paz.

- E. εἰρήνη en los pseudoepígrafos, Josefo y Filón.** Por lo que atañe al uso religioso de εἰρήνη, los pseudoepígrafos nos presentan al ángel de la paz. En este sentido la paz es la salvación expresada en el cese de la guerra; su opuesto es el juicio divino, no el conflicto con Dios. Se conecta entonces la paz con el perdón o la misericordia, pero también se la conecta con la luz y tiene entonces una implicación positiva. La paz puede significar también la concordia entre los seres humanos. Josefo sigue el uso del AT y de los rabinos. Filón se acerca más a la tradición griega en su interpretación de la paz como una paz principalmente política o como el reposo interior (o la ausencia de deseo) que pertenece a Dios y que se le ha de pedir a él.
- F. εἰρήνη en el NT.** En el NT εἰρήνη se usa primeramente en los saludos, como entre los rabinos (cf. Mr. 5:34; Stg. 2:16; Jn. 20:19), junto con la misericordia en 1 y 2 Timoteo, 2 Juan y Judas; Pablo usa «gracia y paz»; cf. tb. Apocalipsis 1:4. La paz aparece también en las despedidas, p. ej. en 1 Pedro 5:14; 3 Juan 15. Expresiones paralelas a la del AT «ve en paz» figuran en Hechos 15:33 y 1 Corintios 16:11, y la afirmación de Simeón en Lucas 2:29 tiene un sentido formal parecido. El principal significado en el NT obviamente no es el griego, sino la salvación en un sentido más profundo. Esto abarca la concordia humana, como en Hechos 7:26, etc., pero también la paz con Dios. Se acerca más al griego el uso del término para lo contrario de la guerra en Hechos 12:20; 24:2; Mateo 10:34, y el uso de Pablo para la paz del alma (cf. Ro. 15:13). La base del AT se manifiesta claramente en expresiones tales como «hacer la paz» en Santiago 3:18 y «dar [un saludo de] paz» en Juan 14:27. Es posible que Lucas 14:32 contenga un arameísmo para referirse a ofrecer un saludo, más que a buscar condiciones de paz; pero en su contexto comporta la implicación de sumisión y homenaje. En el uso material del NT encontramos la paz como sensación de reposo, la paz como un estado de reconciliación con Dios, y la paz como salvación escatológica; el último de estos sentidos es fundamental.
1. *εἰρήνη en su sentido más amplio como el estado normal de todas las cosas.* En 1 Corintios 14:33 la paz es para Pablo el estado normal a diferencia de la confusión de un profetizar descontrolado, en la iglesia de Corinto. Esta paz es lo que quiere Dios, no simplemente para el alma o para la humanidad, sino para su creación entera.
 2. *εἰρήνη como la salvación escatológica de la persona completa.*
 - a. El ׀ִשָׁלֵם del AT es aquí la base. Así, en Lucas 1:79 la εἰρήνη es la salvación escatológica esperada. En Lucas 2:14, una vez más, la paz es la salvación que ha llegado ahora a la tierra. La salvación es también el sentido en Lucas 19:42 y 19:38b, y cf. Apocalipsis 12:10; 19:1. En Apocalipsis 12:10 se dice que la paz ha llegado como acontecimiento histórico en Cristo (cf. Heb. 13:10). Melquisedec, como tipo de Cristo, es el rey de paz (Heb. 7:2), el evangelio es el evangelio de la paz (Ef. 6:15), y Cristo deja la [p 210] paz a sus discípulos (Jn. 14:27), siendo lo contrario de ella la aflicción (16:33). Cuando los discípulos salen en nombre de Cristo, ofrecen paz (Lc. 10:5–6; Mt. 10:13). Debemos buscar esta paz (Heb. 12:14). Es un poder que nos protege (Fil. 4:7) y que gobierna en el corazón (Col. 3:15), aunque en las relaciones humanas puede a veces desembocar precisamente en lo contrario de la paz (Mt. 10:34–35).
 - b. En todos estos pasajes, εἰρήνη es materialmente paralela a ζωή y Pablo establece la ecuación en Romanos 8:6. El esfuerzo de la carne es enemistad contra Dios y conduce a la muerte (v. 7). La vida y la paz vienen cuando la mente está fija en el Espíritu; esto trae la salvación. Existe un paralelo en 2 Pedro 3:14, donde εἰρήνη no es ni la paz interior ni la gracia, sino el perfecto bienestar de la reconstitución a la imagen de Dios. En esta misma línea, Pablo llama a Dios el Dios de la paz que va a aplastar a Satanás (Ro. 16:20) y asegurar nuestra salvación total (1 Ts. 5:23; cf. Heb. 13:20–21). La paz abarca, entonces, la salvación de la persona entera, y en Cristo esta salvación ya está presente como poder de Dios.
 3. *εἰρήνη como paz con Dios.* Ocasionalmente εἰρήνη denota la paz con Dios. Este es el punto en Efesios 2:14ss. Así como la ley ha dividido a judíos y gentiles y también ha separado a Israel de Dios, así Cristo, nuestra paz, ha sanado esas dos relaciones, ya que él ha derribado el muro de hostilidad al reconciliarnos a todos con Dios. La paz con Dios es lo único que se trata en Romanos 5:1. Es la relación en la que Dios coloca a los creyentes mediante su obra de reconciliación en Cristo. El contexto sugiere que el indicativo «tenemos» es la lectura auténtica, a pesar de que el imperativo «tengamos» está mejor atestiguado.
 4. *εἰρήνη como paz unos con otros.* Cuando Pablo, en Romanos 14:17, dice que el reino de Dios es paz, está afirmando que el gobierno de Dios es un gobierno en el cual no hay mal ni discordia; por eso puede exhortarnos a que procuremos lo que contribuye a la paz (v. 19), e. d., que evitemos el disputar por carnes o por días. El dicho de 1 Corintios 7:15c tiene el mismo efecto. Si un cónyuge pagano rompe el matrimonio, el cristiano debe aceptarlo así, y la razón es («porque», no «pero») que Dios nos ha llamado a la paz. Aquí la paz significa otra vez el evitar la discordia, aunque también tiene el contenido positivo de un estado divinamente querido de normalidad. En 2 Timoteo 2:22 no hemos de fomentar simplemente la paz con los devotos, ya que aquí μετὰ significa «junto con»; lo que se tiene en mente es el abstenerse de controversias insensatas (v. 23), pero con una insinuación de la salvación

en el contexto de la rectitud, la fe y el amor. En Efesios 4:3 y Santiago 3:18 el sentido obvio es la concordia, y probablemente también lo es en 1 Pedro 3:11.

5. εἰρήνη *como paz del alma*. La paz del alma es lo que se denota en Romanos 15:13, aunque esta paz sólo es posible por medio de la obra salvadora de Dios que restaura nuestro estado normal. En contraste con la γαλήνη estoica, se trata de un estado positivo, inseparablemente ligado al gozo y la fe.

εἰρηνεύω. a. «Vivir en paz», «estar en paz» como estado; b. «mantener la paz», «vivir en paz con», como actitud; c. «hacer las paces», «reconciliarse». En el NT esta palabra se usa sólo para «mantener la paz», con ἐν ο μετά. En Marcos 9:50 tal vez se contraponen la severidad en la autodisciplina con el estar en paz con los demás. En 1 Tesalonicenses 5:13 el punto parece ser que debemos estar en paz unos con otros. También es a esto a lo que se hace referencia en Romanos 12:18 y 2 Corintios 13:11.

εἰρηνικός. a. «Lo que tiene que ver con la paz»; b. «pacífico»; c. más generalmente lo contrario a la inquietud. En la LXX sólo aparece el sentido a. Filón usa el término para los sabios que tienen paz del alma. Los únicos casos en el NT son Santiago 3:17 y Hebreos 12:11. En el primero de esos casos, el significado es «preparada para la paz», «pacífica», mientras que en el segundo, como atributo de la rectitud, la palabra significa «saludable» (cf. εἰρήνη F.2.).

εἰρηνοποιός. «Uno que hace la paz». Los rabinos exaltan la pacificación como obra de amor, y Filón llama a Dios pacificador, pero el término también se puede aplicar a los gobernantes enérgicos que establecen la paz por la fuerza. El único uso en el NT (Mt. 5:9) va por las líneas del punto de vista [p 211] rabínico. Se pronuncia la bienaventuranza sobre aquellos que promueven la concordia humana (no el bienestar general o la paz con Dios); Dios los llama hijos suyos porque se parecen a él.

εἰρηνοποιέω. «Hacer la paz» (o, más en general en Pr. 10:10 LXX, «promover el bienestar»). En el único caso del NT en Colosenses 1:19 (cf. Ef. 2:14ss) la idea es que mediante su obra de reconciliación en Cristo, Dios ha hecho la paz para todas las cosas, tanto de la tierra como del cielo (tanto la paz con él como la paz entre ellas).

[W. Foerster, II, 406–420]

εἰς [en, a, hacia dentro de, hasta, etc.]

Este término, originalmente espacial, asume en el NT significación teológica.

A. El uso espacial de εἰς.

1. *Sentido cósmico y soteriológico*. En el NT εἰς expresa la conexión viviente entre la realidad divina y la cósmica. En el pensamiento griego los dioses pertenecen al cosmos. Incluso el dualismo hace una distinción apenas estática. El Hades es otro lugar; no es el mundo de Dios. Inclusive en aquellos círculos que hablan de un ascenso del alma, εἰς desempeña sólo un papel secundario. Formalmente el AT habla de modo similar, como si cuando Dios desciende estuviera simplemente cambiando de sitio dentro de la misma realidad (cf. Gn. 18:21; Éx. 3:8). Pero su superioridad sobre todas las criaturas se afirma fuertemente, como en Éxodo 33:18ss; Isaías 6, de modo que el cielo no puede contenerlo (1 R. 8:27) y su presencia es la acción deliberada y bondadosa del Dios de la alianza (vv. 28ss). Es así como el judaísmo desarrolla una aversión a los enunciados antropomórficos y lleva la trascendencia divina casi hasta el punto de forzar el vínculo entre Dios y el mundo, excepto por una firme fe en la providencia. Así la LXX parafrasea Éxodo 15:3 y Éxodo 24:10; Jubileos omite el caminar de Dios en el huerto en su traducción de Génesis 3; el judaísmo palestino plantea una serie de cielos, y las obras apocalípticas comienzan a poner mayor peso en la preposición εἰς, p. ej. en la llegada de los ángeles al mundo, o en relación con la visión apocalíptica. El NT hereda la distinción entre el mundo divino y el humano, pero traspone el abismo con el concepto del cumplimiento en Cristo. En este contexto εἰς asume un nuevo significado, como se expone a continuación.
 - a. «Al mundo» delimita la creación terrena respecto a toda otra realidad. Todos venimos al mundo (Jn. 1:9). El pecado y la muerte entran en el mundo (Ro. 5:12); tal vez haya aquí una insinuación de un antecedente de trascendencia, aunque cf. «por un solo hombre».
 - b. El amor divino viene al mundo para traer la salvación. El NT conecta esto con el Hijo preexistente, aunque la fe se centra más en la meta que en el origen. En este sentido εἰς no está presente en los Sinópticos y es poco común en Pablo (cf. Ro. 10:6; Fil. 2:5ss). Sin embargo, la noción que es Dios quien envía le da gran importancia en Juan (cf. 1 Jn. 4:9), como también lo hace la noción que el Logos en persona viene al mundo (Jn. 11:27). Así como el Padre ha enviado a su Hijo al mundo, así el Hijo envía a sus discípulos (Jn. 17:18). A la luz de la encarnación (Jn. 1:14), esta misión derivada adquiere una cualidad eterna.
 - c. El Cristo que descendió por nuestra salvación pasa por la humillación hacia el mundo celestial de Dios. En el NT esto es objeto de mayor énfasis que la preexistencia (cf. Lc. 24:5; Hch. 1:11; Heb. 9:24; Ef. 4:8ss, y materialmente Hch. 3:21; Ro. 1:4; Fil. 2:9ss).

Se podría presuponer un viaje previo a las regiones inferiores, como en Romanos 10:7 y especialmente 1 Pedro 3:19 (pero no Ef. 4:9).

- d. El acto divino de la salvación nos obliga a decidir adónde ha de conducir nuestra propia senda, ya sea pasando por la falta de fe y la desobediencia para llegar a la destrucción (Mt. 7:19; 5:29–30; 3:10; Ap. 19:20; Mt. 13:42; 5:25; 8:12; 25:46), o pasando por la fe y la obediencia para llegar a la vida (Mt. 7:14; 25:21; Lc. 16:22; Mt. 5:20; 2 P. 1:11), la cual está presente incluso ahora (Jn. 5:24); estas [p 212] referencias por lo general contienen un elemento espacial, así como un elemento figurativo que es más fuerte o más débil.

2. *Sentido psicológico.*

- a. εἰς denota la intrusión de influencias buenas o malas en el centro de la personalidad, p. ej. los demonios en Mateo 9:25, el mal procedente de Satanás en Juan 13:2, Satanás en Lucas 22:3, un designio malo puesto por Dios mismo, en el juicio en Apocalipsis 17:17, el Espíritu de Dios en 1 Tesalonicenses 4:8; Gálatas 4:6, y cf. el volver en sí del hijo pródigo en Lucas 15:17.
- b. Con verbos de enviar o de hablar, εἰς denota al destinatario; cf. Jesús en Mateo 15:24, Dios en Hechos 2:22, el evangelio en Marcos 13:10, y cf. tb. Lucas 7:1; 2 Corintios 10:16; 1 Pedro 1:25. Mediante su uso regular de esas construcciones, que son buen griego pero se basan en el hebreo, el cristianismo muestra que es una religión de la palabra.
- c. εἰς puede describir también una situación, p. ej. el ser llevados a la tentación (Mt. 6:13) o encerrados en la desobediencia (Ro. 11:32), o el hacer cautivo todo pensamiento en el ámbito de Cristo (2 Co. 10:5). Tal vez sea este el punto también en Romanos 6:17; cf. Romanos 5:2; Gálatas 1:6.

B. Uso temporal de εἰς.

1. Cuando se especifica un punto en el tiempo, el sentido es «hasta» (cf. Mt. 10:22; 2 Ti. 1:12). Cuando se menciona un período, el sentido es «para» (cf. Lc. 12:19).
2. Más común en el NT es el uso en el que una acción se realiza con miras a cierto fin, p. ej. preocuparse por el día en Mateo 6:34, estar sellados para el día de la redención en Efesios 4:30, ser puros o poner un buen fundamento para el día de Cristo en Filipenses 1:10; 1 Timoteo 6:1; cf. 1 Pedro 1:5; Gálatas 3:23–24. En esos casos la referencia es generalmente escatológica.

C. Uso modal. εἰς denota a veces intensidad, p. ej. Juan 13:1 («hasta el colmo», y a la vez «hasta el fin»); Hebreos 7:25; 2 Corintios 10:13 (donde la distinción entre la jactancia justificable y la injustificable es cualitativa); 2 Corintios 4:17 («cada vez más excelente», lit. «en exceso para exceso», en el sentido de que excede toda comparación).

D. εἰς en una conexión lógica.

1. Muy ocasionalmente εἰς enuncia una razón, p. ej. «en vista de» en Romanos 4:20; cf. Mateo 12:41; 2 Corintios 10:16; Gálatas 6:4 donde, después de la prueba, es la propia persona y no la de los demás lo que debe dar motivo para alardear.
2. εἰς denota destino, propósito o designación, como en Mateo 5:22; 1 Corintios 11:22; Colosenses 2:22; Santiago 5:3; Apocalipsis 22:2.
- a. Designación divina: los ángeles son designados para servir a los herederos de la salvación (Heb. 1:14), Moisés como testigo (Heb. 3:5), la Escritura para instrucción (Ro. 15:4), Pablo para divulgar la buena noticia (Ro. 1:1), los creyentes para la salvación (1 Ts. 5:9), la filiación (Ef. 1:5) o una esperanza viva (1 P. 1:3–4), otros para la destrucción o para un uso innoble (Ro. 9:21ss; 2 Ti. 2:20).
- b. Designación humana: los misioneros son designados para realizar la obra de Dios (Hch. 13:2); los creyentes han de tomar el pan y el vino en memoria de Cristo (1 Co. 11:24–25), y deben hacerlo todo para la gloria de Dios (1 Co. 10:31).
3. El εἰς final y consecutivo. εἰς puede denotar el dirigir una acción hacia un fin específico, ya sea con intención o de manera incidental.
- a. Con un acusativo de sustantivo o de pronombre tiene por lo general un sentido final (cf. D.2.), como en «para testimonio a ellos» (Mr. 1:44) o «para memoria de ella» (Mr. 14:9). Así, el evangelio es poder de Dios «para salvación» (Ro. 1:16), Cristo es expiación «para mostrar la justicia de Dios» (Ro. 3:25), [p 213] la misión de Pablo tiene como finalidad la obediencia de la fe (Ro. 1:5), la vida eterna (1 Ti. 1:16), y la edificación (Ef. 4:12); y la alabanza y gloria de Dios (Ef. 1:6; Ro. 15:7) son las metas de la acción salvífica de Dios. El uso también puede ser consecutivo, como en 1 Corintios 11:17; Apocalipsis 13:3; 2 Corintios 7:9–10; Roma-

nos 10:10; 13:4, donde lo que se indica es el resultado, no el propósito; cf. Colosenses 1:11, donde la capacidad de soportar y la paciencia son resultado del fortalecimiento. Pero el límite es sutil, y a veces es imposible una diferenciación precisa; cf. Romanos 1:31; 1 Corintios 12:13 («un solo cuerpo» puede ser el propósito o bien el resultado). «Para la fe» en Romanos 1:17 parece ser final, pero «para gloria» en 2 Corintios 3:18 es consecutivo; ninguno de esos dos pasajes sigue analogías del AT como Jeremías 3:9; Salmo 84:7.

- b. Con un acusativo nominal, o con acusativo e infinitivo, εἰς es principalmente final aunque a veces es consecutivo. Romanos 13:3; Mateo 20:19, etc. son finales, como lo son también Romanos 1:11; Hebreos 2:17; Santiago 1:18, pero Hebreos 11:3 es consecutivo (cf. Ro. 6:12; 2 Ts. 2:10), y ambos usos se pueden hallar en Romanos 4:11–12 (consecutivo), 16 (final) y 18 (consecutivo). Por lo que se refiere a la culpa, surge la pregunta teológica de si se trata de un resultado inmanente o de un designio divino. «Para hacerlos creer» en 2 Tesalonicenses 2:11 podría ser consecutivo, pero probablemente es final en vista de la cláusula final que sigue, pero Romanos 1:20 no puede ser final, ya que el punto consiste en mostrar la base de la queja, y por eso debemos traducir: «de manera que no tienen excusa».

E. El εἰς de la relación personal.

1. εἰς denota la relación como tal en sentido neutro, «con referencia a», «para con» (cf. 1 Co. 4:6; Ef. 5:32). Probablemente sea este el significado en Lucas 12:21 (rico para con Dios) y Romanos 5:18 (con efecto sobre todos).
2. εἰς puede denotar una relación hostil, ya sea a. la enemistad con Dios, el Hijo del Hombre, o el Espíritu, o los mensajeros de Dios en forma de pecado (cf. Lc. 15:18; Ro. 8:7; 1 Co. 8:12; Mr. 3:29 [blasfemia]), o b. la enemistad contra los demás como persecución (Jn. 15:21) o el pecado (Mt. 18:15; 1 Co. 8:12). El NT no usa εἰς para referirse a la reacción de Dios ante el pecado o ante los pecadores; Dios no es nuestro enemigo.
3. εἰς denota una relación amistosa a. entre creyentes (Ro. 12:10; 16:16; 1 Co. 16:3), b. entre Dios y nosotros (Ro. 5:8) o entre Dios y los creyentes (2 Co. 1:11; 1 P. 1:10), y c. entre nosotros y Dios; fuimos creados para Dios (1 Co. 8:6), y debemos arrepentirnos ante él (Hch. 20:21) y creer en (εἰς) Dios o en Cristo, en quien o en cuyo nombre somos bautizados. (Hay que señalar que el creer en Cristo es raro en los Evangelios Sinópticos, los Hechos y Pablo, mientras que es común en el Evangelio de Juan, donde se halla más de 30 veces entre 2:11 y 17:20.)

F. Puntos específicos y cuestiones de hebraísmos.

1. εἰς puede figurar donde uno esperaría ἐν, p. ej. cuando el estar en un sitio es resultado de haberse trasladado hacia él, p. ej. Mateo 2:23; Marcos 1:39; Marcos 1:9 (aquí se sugiere la inmersión en el Jordán); 2 Corintios 1:21. Esta intercambiabilidad de εἰς y ἐν no es un hebraísmo, sino que es de origen homérico. La mayoría de los casos se hallan en Lucas y Hechos (Hch. 7:12, etc.).
2. εἰς puede denotar el predicado con verbos de devenir (Mt. 21:42), de ser (Mr. 10:8), de sostener (Mt. 21:46), etc., o el resultado de verbos como recoger (Jn. 11:52), perfeccionar (Jn. 17:23), contar (Ro. 4:3). Tampoco este uso es simplemente un hebraísmo.
3. εἰς puede reemplazar al genitivo o al dativo (1 P. 1:11; 1:4; Ef. 3:16); este es un uso común en la koiné y en griego moderno.

[A. Oepke, II, 420–434]

[p 214] εἷς [uno, único]

1. *La comprensión de la unicidad en el NT.* En el NT sólo rara vez se usa εἷς como dígito. Habitualmente significa «único», «una vez por todas», «singular», «unánime», «uno de muchos», o «sólo uno». Teológicamente el rasgo más importante es que Dios es uno solo (como en Dt. 6:4). No hay nadie que se compare con él (Mr. 12:29). El origen y meta del mundo son uno solo en él. La historia y la historia de salvación son una unidad en el único Cristo. Esto descarta el dualismo. Sólo podemos servir a un Señor (Mt. 6:24). Hay una unión inviolable con él (1 Co. 6:17), la base de la unión del matrimonio (Ef. 5:31). Por eso todo depende de una sola cosa (Mr. 10:21). El observar la ley es cosa que pende de un solo mandamiento (Stg. 2:10). Debemos ser fuertes durante una hora. El desastre sobreviene en una sola hora. El NT muestra un sentido muy fuerte de la significación de lo particular. Pero esto no implica individualismo. Dios actúa mediante la unidad de la familia o del pueblo. La acción de Dios nos pone en una triple relación con él, con los demás y con el mundo. Estamos vinculados a la multitud. Nos salvamos con miras a ellos (Gá. 1:15ss). Tenemos que sacrificar aquello que es más individual. El deseo de nuestro corazón llega a su expresión en la intercesión (Ro. 9:3). A la vez, el destino de los demás depende de algunos individuos (Ro. 11:1). El pensamiento del NT es orgánico. Por eso resulta indiferente la alternativa de los hechos contingentes o las verdades racionales. Todas las cosas están determinadas por la herencia del pasado y el amanecer del futuro, así como por el carácter decisivo del presente (Gá. 6:7ss). Las edades, personajes y acontecimientos del pasado deciden lo que ha de venir. Este pensamiento es elaborado en dos grandes complejos: el de Adán y el destino común de la humanidad, y el de Cristo y la unidad de la iglesia.

2. *Adán y el destino común de la humanidad.*

- a. El Génesis describe la unidad de la especie y su destino en Adán y la caída. El judaísmo desarrolla esta idea, ya sea en el sentido de pecado original o de pecados individuales que comienzan con Adán.
- b. En el NT el crecimiento, difusión e historia de la humanidad se remontan hasta un punto único (Hch. 17:26). La historia de Adán es la del origen del pecado y sus consecuencias (Ro. 5:12). La caída se da históricamente de una vez por todas, e. d. tiene lugar una sola vez, pero lo hace como primera de una serie. Se convierte entonces en principio del pecado que engloba a todos los miembros de la especie.
- c. Al conocer la gravedad de esa condición dada de una vez por todas, captamos entonces la ineludibilidad de nuestra situación. La muerte reina (Ro. 5:14, 17). Nuestra disposición presente nos empuja a pecar deliberadamente y así nos entrega a la muerte. La caída de Adán crea un hecho histórico que implica tanto una compulsión externa como una corrupción interna de la voluntad, de modo que todos nos vamos por el camino de Adán (Ro. 3:10ss). Al ser uno con Adán, somos uno en la responsabilidad por el pecado, el sufrimiento y la muerte.

3. *Cristo y la unidad de la iglesia.*

- a. Adán apunta más allá de sí mismo hacia el segundo hombre, Cristo (Ro. 5:14; 1 Co. 15:47). Así como en Adán todos mueren, así en Cristo todos serán vivificados (1 Co. 15:21–22). En este antitipo de Adán, a la humanidad se le da un nuevo comienzo y un nuevo principio (Ro. 5:18). Él es la cabeza de la nueva humanidad. Cristo es hombre y más que hombre; trasciende toda analogía. Da continuidad al linaje humano, lo rompe, y da inicio a un linaje nuevo. Es más que aquellos que le preceden y también más que los que le siguen. Incluso como contraparte positiva de Adán, él es único en relación con Adán; es el Hijo divino (Mr. 12:6; Heb. 1:1ss) que nos dota también a nosotros de la condición de hijos. Esta unicidad queda establecida por su posición histórica especial, no por especulación. Su obra es el centro de la historia. Él pone fin a toda la historia anterior, y le da a la historia un nuevo comienzo (Heb. 10:11ss). Él es el uno para todos (Jn. 11:50; 1 Co. 15:3). El hecho de Jesús no es simplemente un solo acontecimiento, ni se limita a ilustrar una ley eterna; es absolutamente decisivo como punto de encuentro de todas las líneas históricas.

[p 215] b. El destino de la nueva humanidad está fijado en Cristo, así como el de la antigua humanidad estaba fijado en Adán. «En Cristo» denota la unidad del pueblo de Dios (Gá. 3:28; Ro. 12:5). Él es la cabeza a la cual la iglesia, como cuerpo suyo, está sujeta (Col. 2:10). El crecimiento de la iglesia proviene todo de él (Col. 2:19). Su existencia común, centrada en el Espíritu, procede de él (1 Co. 12:1ss). Tiene un destino común bajo la ley de Cristo; cada miembro debe interceder por los demás y sufrir y regocijarse con ellos (1 Co. 12:26; Gá. 6:2). Cristo ha vuelto a congregarse a la humanidad en sí mismo (Ef. 2:14–15). La propia unidad de la iglesia es entonces de suma importancia (Ef. 4:4ss). Se efectúa una nueva clasificación, con aquellos que creen en Cristo de un lado, y aquellos que no creen del otro. Cristo mismo está en unidad con el Padre y trae a los suyos a esa misma comunión (Jn. 17:23). Él es el punto de partida y el centro de la nueva humanidad, como Mediador que es por medio del acontecimiento histórico de su muerte y resurrección. La nueva situación creada por este acontecimiento es ahora una realidad positiva en la iglesia, pero en la iglesia solamente en cuanto que esta toma en serio esta realidad en su fe, su pensamiento y su acción (cf. Ef. 4:3; Fil. 1:27; Ro. 12:6; Hch. 4:32).

- c. La unidad de la iglesia no es uniformidad; es una unidad orgánica. Existen diferencias entre los miembros, p. ej. entre ricos y pobres, o entre hombres y mujeres. Estas diferencias no se eliminan, sino que se trascienden. Brotan otras diferencias, p. ej. entre los fuertes y los débiles. También el Espíritu se manifiesta en una rica pluralidad de carismas (1 Co. 12:11ss). Pablo no intenta establecer un cosmopolitanismo cristiano, sino que es judío para los judíos, incluso mientras se opone a la judaización de los gentiles. Se coloca a sí mismo en el mundo de sus oyentes para mostrar cómo la cruz es a la vez vergüenza y realización para el mundo: el escándalo que es poder de Dios, y la locura que es sabiduría de Dios. En este sentido Pablo sigue el modelo divino, ya que Dios trae a judíos y gentiles, por senderos diferentes, a la única salvación. Esto se expresa en Pentecostés, pues es por un solo Espíritu que los apóstoles predicán el mensaje en diferentes lenguas. Teniendo como centro un solo acontecimiento salvífico, existe una sola iglesia que no es ni nacional ni universal, sino que es la iglesia de las naciones.

[E. Stauffer, II, 434–442]

→ ἅπαξ, πρῶτος, μόνος, θεός

εἰσκούω → ἀκούω; εἰσδέχομαι → δέχομαι; εἰσέρχομαι → ἔρχομαι; εἰσκαλέομαι → καλέω; εἰσοδος → ὁδός; εἰσφέρω → φέρω; ἑκατόν τεσσαράκοντα τέσσαρες → δώδεκα; ἐκβάλλω → βάλλω; ἐκδέχομαι → δέχομαι; ἐκδημέω → δημος

ἐκδικέω [vengar], ἔκδικος [vengador], ἐκδίκησις [venganza]

ἐκδικέω. Por asimilación a ἐκδικάζω, este verbo adquiere el sentido «vengar», «castigar». Lo hallamos en la LXX para a. (pasiva) «ser castigado», b. «vengar» con acusativo de causa, c. «vengar» con acusativo (o dativo) de persona, d. «castigar» con acusativo (o dativo) de persona, e. «castigar» con ἐξ, ἐπί, o menos frecuentemente ἐν o παρά de persona, y f. «vengar» con genitivo de persona o causa. En el AT el uso se desarrolla bajo la influencia del fuerte sentido de la santidad de la sangre, en tanto que un concepto más legal afecta el uso que se halla en los papiros, dando así los sentidos «decidir un caso», «contradecir un caso», «llevar a juicio» y «ayudar para justicia».

1. En el NT encontramos el sentido b. en 2 Corintios 10:6, y e. en Apocalipsis 6:10; 19:2. Los apóstoles están prestos a castigar la desobediencia; Dios venga la sangre de los mártires.
2. En Romanos 12:19 el sentido es c.: No se venguen ustedes mismos.
3. Lucas 18:3 comporta una referencia a la justicia legal. Es entonces lo más cercano al uso forense, mientras que Apocalipsis es lo que más se acerca al AT.

[p 216] ἔκδικος. ἔκδικος significa a. «contrario a la ley», b. «vengador». En el NT figura sólo en el sentido b. En 1 Tesalonicenses 4:6 Dios es el vengador, y en Romanos 13:4 las autoridades son ejecutoras del juicio de Dios.

ἐκδίκησις. ἐκδίκησις significa a. «venganza», «castigo», «retribución». b. La persona de quien se toma venganza va en genitivo, y así también c. la persona o causa a favor de la cual se toma.

1. En el NT ἐκδίκησις puede significar (a.) «venganza», «amenaza», «castigo», p. ej. castigo judicial en 2 Corintios 7:11, retribución divina en Romanos 12:19; Hebreos 10:30.
2. En 1 Pedro 2:14, los magistrados son enviados para castigar a los malhechores (b.).
3. En Lucas 18:7–8, Dios vindicará a sus elegidos mediante una pronta retribución, pero en Hechos 7:24 el sentido es más bien de venganza.
4. En 2 Tesalonicenses 1:8 Dios ejecutará la venganza; la persona sobre quien se inflige va en dativo.

[G. Schrenk, II, 442–446]

ἐκδύω → δύω; ἐκζητέω → ζητέω; ἐκκαθαίρω → καθαίρω

ἐκκεντέω [sacar, traspasar]

«Sacar» (los ojos), «perforar, traspasar» con una lanza o una espada, «matar».

1. En el NT, Juan 19:37 se basa en el hebreo oscuro de Zacarías 12:10, que se interpreta como una profecía o prefiguración de la realidad consumada de la muerte de Cristo al serle clavada la lanza en el costado.
2. Apocalipsis 1:7 relaciona el mismo versículo del AT con el retorno esperado de Cristo. Los que lo crucificaron, tanto judíos como gentiles, lo verán cuando él venga, y les sobrevendrá un tardío remordimiento y temor del juicio. Muy relacionado con Apocalipsis 1:7 va Mateo 24:30. El Señor traspasado es el que viene con la señal del Hijo del Hombre. En la parusía, la cruz que el mundo había erigido en secreto amenazará abiertamente al mundo como señal victoriosa del Señor que regresa al mundo con poder y gran gloria.

[H. Schlier, II, 446–447]

ἐκκλησία → καλέω; ἐκκόπτω → κόπτω; ἐκλέγω, ἐκλογή, ἐκλεκτός → λέγω; ἐκλύω → λύω; ἐκνήρω → νήρω; ἐκούσιος → ἐκών; ἐκπειράζω → πειρασμός; ἐκπίπτω → πίπτω; ἐκπληρόω, ἐκπλήρωσις → πληρόω; ἐκπνέω → πνεύμα

ἐκπτύω [escupir]

ἐκπτύω («escupir») es un término vulgar en la koiné, que en Gálatas 4:14 se usa probablemente en sentido literal y no en el sentido figurado de «despreciar», «rechazar». Los gálatas no vieron en Pablo a un hombre poseído por demonios a causa de su enfermedad, y por eso no le escupieron con el antiguo gesto de defensa propia contra los demonios y el infortunio. Hay muchos ejemplos de escupir, tanto en encantamientos como para la curación de enfermedades; y el esputo llegó a usarse en el bautismo cristiano en conexión con el exorcismo. Los gálatas, sin embargo, acogieron a Pablo como a un ángel de Dios.

[H. Schlier, II, 448–449]

ἔκστασις [éxtasis, distracción], ἐξίστημι [estar asombrado]

ἔκστασις. a. Literalmente «cambio de lugar», luego en sentido figurado b. «renuncia a los bienes», c. «degeneración», «confusión de espíritu», «alienación» (con frecuencia como «entusiasmo convulsivo») [p 217] y d. «éxtasis». En el AT encontramos el sentido c., especialmente como «ilusión» o «terror»; la palabra se usa también para el profundo sueño que Dios envió a Adán en Génesis 2:12 y a Abraham en Génesis 15:12. El NT tiene c. («asombro», «terror») en Lucas 5:26; Marcos 16:8; Hechos 3:10, y d. en Hechos 10:10; 11:5 (Pedro) y 22:17 (Pablo).

A. El éxtasis fuera del NT.

1. *Fundamentos y producción metódica del éxtasis.* Los estados excepcionales del alma, ya sea que se deban a un poder sobrenatural o a una perturbación neurótica, se hallan muy difundidos en la antigüedad. En detalle las experiencias varían, y hay una línea fluida entre el éxtasis y la ilusión y entre el éxtasis y la posesión. En el sentido más estrecho el éxtasis denota de manera benéfica el ser lleno de una sustancia o persona, ya sea por entrada o por aliento. Ya tempranamente se hacen intentos por inducirlos mediante narcóticos, música, danzas, gritos rítmicos y automutilación. En el misticismo la meta es una absorción asociada con visiones y audiciones.
2. *El éxtasis en el mundo griego y helenístico.* Los fenómenos extáticos se hallan tempranamente en el mundo griego, como lo muestra el culto de Dionisos y el culto, relacionado pero contrastante, de Apolo. Dionisos es una unión a la vez del dios oculto y del dios manifiesto que comparte con sus adoradores en una combinación de deseo creativo y frenesí destructivo. Esto lo expresan el vino y la danza y los gritos báquicos, pero también llegan a ser un medio para inducirlo. Las mujeres danzantes muestran vívidamente cómo para los extáticos el mundo está hechizado. Puesto que el éxtasis produce visión, está implícito un elemento profético que se refleja con máxima claridad en el culto delfico. Una versión más masculina se puede ver en el rito de las bacanales romanas, en el cual los varones profetizan acompañados de extrañas convulsiones. Éxtasis similares se dan en los cultos de Atis e Isis. También encontramos extáticos individuales, tanto hombres como mujeres (bacantes y sibilas). El éxtasis no tarda en asegurarse un puesto firme en la filosofía. Así, Platón toma elementos prestados del éxtasis místico en su descripción de la inspiración poética. Dios está en el hombre, o el hombre en Dios, y hay una separación de cuerpo y alma; el alma, como el cuerpo, puede ser un obstáculo para el éxtasis, pero también puede ser su órgano. En el mitraísmo están presentes diversas ideas, p. ej. el arrebató y la visión en el cuerpo cuando éste se despoja del peso de la tierra; el poder de Dios como nuestro verdadero ser o como espíritu insuflado. Filón parece ser el primero en usar el término éxtasis en sentido técnico. Considera el conocimiento racional y el místico-extático como complementarios, pero enfatiza el segundo, que comporta el alumbramiento de la luz divina. La teología extática de la revelación alcanza su clímax en el neoplatonismo, para el cual el extático es un órgano de la deidad.
3. *Significación del éxtasis para la religión del AT.* Se pueden hallar fenómenos análogos en la esfera del AT, pero con diferencias importantes. El aspecto inusitado constituye el punto de partida (cf. Nm. 24:15ss; Ez. 3:25–26). La raíz נבא significa «hablar con frenesí», y a los profetas se los suele llamar locos (2 R. 9:11; Jer. 29:26). Al principio encontramos hombres de Dios con poderes sobrenaturales, videntes con conocimiento sobrenatural que pueden transmitir sus dones, y verdaderos extáticos como Débora (Jue. 4:4) que dan oráculos para ocasiones cotidianas (1 S. 9:6ss) o sobre asuntos políticos (2 S. 24:11). Al hacerlo así, declaran la voluntad de Dios y hacen valer sus exigencias éticas. Incluyen tanto grandes personajes de la talla de Samuel y Natán, como muchas figuras de menor monta (2 S. 2:27). También se desarrollan grupos de extáticos que andan errantes al son de la música, vislumbrando el futuro y contagiando a otros en su entusiasmo (1 S. 10:5ss). No podemos descartar a estos grupos como intrusión cananea, ya que la danza cultural les da cabida, y ellos representan la majestad ética de Dios (1 R. 18; 21:17ss), tienen un fuerte sentido de la dirección histórica de Dios a su pueblo, muestran cierto sentimiento por la escatología, y aseguran actuar por el Espíritu de Dios más que su presencia directa. Si la profecía clásica se mantiene a distancia de los *nebiim* institucionalizados, existen puntos de conexión. Amós no es uno de ellos (7:14), pero ve que ellos vienen de Dios (2:11). Otros profetas aceptan el término *nabí* (Is. 8:3) y encuentran lugar para las experiencias extáticas (cf. Is. 6). Sin embargo, el papel del éxtasis queda reducido, y no se hace esfuerzo alguno por inducirlo. Las visiones pueden ser engañosas; lo que cuenta es la voluntad moral de [p 218] Dios, y la palabra es el medio indispensable para proclamarla. En ciertos profetas tardíos tales como Ezequiel, Zacarías y Daniel puede parecer que las visiones retoman su importancia, pero lo hacen sólo como recursos literarios.
4. *El éxtasis en el judaísmo.* La apocalíptica contiene muchas visiones pero en realidad atestigua la decadencia de la experiencia extática, porque aquí las visiones son nuevamente productos artificiales. El judaísmo endosa la inspiración, pero la coloca en el pasado y en el futuro mesiánico. Sin embargo, se siguen dando experiencias extáticas. Filón asegura ser un extático, y muchos rabinos se refieren a visiones, audiciones, fenómenos de fuego, y visitas al paraíso. Hay que señalar, no obstante, que las visitas al paraíso no son necesariamente extáticas, que los fenómenos de fuego son habitualmente simbólicos, y que la Bath Kol involucra un elemento racional.

B. El éxtasis en el NT.

1. Tanto en su apariencia como en su predicación el Bautista probablemente tiene vínculos conscientes con los *nebiim*, pero no muestra rastro alguno de tendencia al éxtasis, y si bien ora y ayuna, no intenta inducirlo. Juan es un típico profeta de la palabra, lleno de seriedad ética y de pasión escatológica, pero sobrio y refrenado.
2. Algunos han tratado de retratar a Jesús como un extático; pero, si bien es cierto que él es insólito, que tiene una vida de oración desarrollada, que realiza milagros, y que tiene lo que en términos amplios se podrían llamar experiencias extáticas en su bautismo y su transfiguración, no está trastornado ni poseído (cf. Mr. 3:21–22), evita el sensacionalismo, se coloca al lado de los necesitados y pecadores (cf. Mr. 9:14ss), y muestra una mezcla de singularidad y sencillez cuya esencia radica en su relación con Dios, su llamado y el cumplimiento de este llamado.
3. En la iglesia antigua brotan rasgos extáticos, pero las apariciones del resucitado no son experiencias extáticas; la historia y la escatología siguen siendo dominantes en Pentecostés, y si la vida de oración de la iglesia raya en lo extático (Hch. 4:24ss) y un elemento extático le da rumbo y fortaleza en sus emergencias (Hch. 7:55; 10:10ss; 11:5ss, etc.), ella se opone a una tendencia extática privada de disciplina moral, de integridad y de amor (Hch. 8:9ss; 1 Co. 12–14). Pablo tiene experiencias extáticas (1 Co. 14:18; 2 Co. 5:13; 12:1ss) pero no les da gran importancia (2 Co. 12:1), ve en ellas ocasión para la modestia, orienta su conocimiento superior hacia la historia de la salvación (1 Co. 2:10ss), y muestra por sus logros que no es ningún psicópata. De modo semejante, el teólogo del Apocalipsis pasa por experiencias extáticas pero es un auténtico profeta en la medida en que usa sus visiones para estimular y fortalecer a la comunidad en un tiempo de graves amenazas.

C. **El elemento extático en la iglesia antigua.** El término no figura en los padres apostólicos ni apologistas, pero por la Didajé y el Martirio de Policarpo vemos que sí se dan las visiones. Celso satiriza a los extáticos cristianos (Orígenes, *Contra Celso* 7.9), pero su explicación podría deberse a una mala concepción o generalización a partir de casos aislados. En términos generales la iglesia, si bien no excluye totalmente el elemento extático, se opone a los rasgos poco sanos y prefiere un ministerio ordenado.

ἐξίστημι (ἐξιστάνω)

1. Transitivo «quitar de su lugar», figurado «alterar», «conmover», «aterrorizar»; en el NT «confundir» en Lucas 24:22; «embujar» en Hechos 8:9.
2. Intransitivo «quitarse», figurado «perder el juicio», «volverse loco», «aterrorizarse hasta la locura». El verbo figura en la LXX como equivalente de muchas palabras hebreas que denotan la reacción humana ante la autorrevelación de Dios (cf. Éx. 18:9; 19:8; Hab. 3:2). Filón usa el término para el enajenamiento de sí en un arrebato causado por Dios (*De la ebriedad* 146). En el NT encontramos el sentido «estar fuera de sí» en Marcos 3:21 y 2 Corintios 5:13, donde la referencia probablemente sea a una pretensión apostólica supuestamente excéntrica más que a experiencias extáticas. El asombro [p 219] es el punto en Lucas 2:47; Mateo 12:23; Lucas 8:56; Hechos 2:7; 8:13; 9:21; 10:45; 12:16, e. d. ante el niño Jesús, ante los milagros de Jesús, o ante los fenómenos manifestados en la iglesia antigua.

[A. Oepke, II, 449–460]

ἐκτείνω [extender], ἐκετενής (ἐκτενέστερον) [resuelto], ἐκτένεια [perseverancia], ὑπερεκτείνω [excederse]

ἐκτείνω. En el NT (excepto en Hch. 27:30) el término se usa siempre para tender la mano. 1. El sentido básico es «extender, estirar», p. ej. estirarse durante el sueño, o estirar una parte del cuerpo, o desplegar un ejército, o con referencia a palabras relacionadas con el hablar. El uso en Hechos 27:30 es técnico; los marineros estaban tratando de huir so pretexto de «largar» las anclas desde la proa. 2. El extender las manos es gesto común en la LXX para muchos equivalentes hebreos. El sujeto puede ser Dios, el mensajero de Dios o un individuo, y el giro enfatiza un punto gráfico en el relato. Tal vez sea por esto que Lucas 22:53 tiene esta expresión para echar mano a Jesús, a menos que sea simplemente una referencia a extender las manos para agarrar (cf. Mt. 26:51). Mateo 12:49 (cf. Mr. 3:34) describe un gesto que da realce a la afirmación de Jesús. El significado gráfico también es evidente en Mateo 14:28ss, donde la mano de Jesús se extiende y agarra a Pedro. En Mateo 12:9ss el punto del mandato de Jesús es que a la mano lisiada se le restaura milagrosamente la facultad de moverse; por la voluntad de Jesús y su palabra el mismo movimiento que sirve como gesto, o que se hace al agarrar, demuestra su poder de curación. En Mateo 8:3 es Jesús mismo quien le tiende la mano al leproso, manifestando con ello tanto su voluntad de curar como su poder para hacerlo. La acción no es necesariamente para efectuar la curación, como lo vemos por Lucas 17:14. Así, en Hechos 4:29 no se tiene en mente una acción particular de Dios, sino una declaración de su voluntad en una activa demostración de sí. En cambio, el uso en Hechos 26:1 es técnico; Pablo introduce su discurso con el gesto normal de un orador. En Juan 21:18, sin embargo, no tenemos un uso técnico parecido; las variantes muestran que se hace un juego de palabras con lo de extender las manos en la cruz, y el punto es que Pedro hará una entrega final de su propia voluntad. En los padres apostólicos el verbo figura principalmente en citas del AT.

ἐκτενήϊς, ἐκτενέστερον. Este término significa «tenso», «resuelto», «ferviente». En el NT figura sólo en Hechos 12:5; 1 Pedro 1:22; 4:8; Lucas 22:44 (ἐκτενέστερον). En 1 Pedro 4:8 el punto es que el amor no debe fallar en vista del fin que se acerca. Esto exige pureza de voluntad, de modo que este auténtico amor debe provenir del corazón (1:22). Puesto que el término expresa una concentración decidida, es muy apto para describir la oración, y se usa en este contexto para la oración ferviente que se hace por Pedro en Hechos 12:5. En Lucas 22:44 el comparativo se refiere sólo a la intensidad de la oración de Jesús. Puesto que para él el problema no es la muerte en sí, sino la muerte vicaria por el pecado, no tenemos aquí un modelo directo para nosotros en la hora de nuestra muerte. En los padres apostólicos, ἐκτενήϊς llega a referirse más a una actitud cristiana que a la acción cristiana (cf. 1 Clem. 62.2), como lo hace la oración misma (59.2), de modo que posteriormente ἐκτενήϊς se convierte muy naturalmente en término litúrgico.

ἐκτένεια. Esta palabra, que significa «perseverancia, capacidad de soportar», figura en el NT sólo en Hechos 26:7. Las doce tribus tienen la esperanza de alcanzar la promesa mediante un servicio persistente; en cambio, Pablo apunta hacia el acontecimiento de la autorrevelación divina (26:13ss).

ὑπερεκτείνω. Este término, que no se halla antes de 2 Corintios 10:14, lo usa aquí Pablo en el sentido negativo «excederse»; él no se jacta de más cosas que las que realmente ha hecho.

[E. Fuchs, II, 460–465]

ἔκτρομα [nacimiento a destiempo]

ἔκτρομα no es una palabra común; significa «nacimiento a destiempo», «pérdida de un embarazo», «aborto». En la LXX figura tres veces (Nm. 12:12; Job 3:16; Ec. 6:3). En el NT el único caso se halla en [p 220] 1 Corintios 15:8. Al ser el último en ver al Señor resucitado, Pablo se llama a sí mismo un ἔκτρομα. Difícilmente puede estar refiriéndose a un nacimiento *tardío*, así que probablemente lo que tiene en mente es su anormalidad. Él no había sido discípulo, fue arrancado de su anterior curso de vida, vio al Señor después de los cuarenta días, y en sí mismo no era apto para su nueva vida y llamado. Es posible que este término fuera uno que sus adversarios usaban para describir su falta de calificaciones apostólicas, y que Pablo lo adopte en relación con su pasado precristiano; pero esto difícilmente encaja en el contexto, en el cual el énfasis se pone en la naturaleza anormal de la aparición de Cristo a él. Ignacio se aplica el término a sí mismo en *Romanos* 9.2, y Eusebio, en *Historia eclesiástica* 5.1.45, lo usa para aquellos cristianos que no confiesan su fe en tiempos de persecución.

[J. Schneider, II, 465–467]

ἐκχέω [derramar, verter], ἐκχύν(ν)ω [derramar, verter]

Tanto ἐκχέω como ἐκχύν(ν)ω significan «derramar», a. respecto a líquidos (también en el culto), con sangre «matar», también «derrochar»; b. respecto a regalos, «derrochar».

1. En el NT «derramar sangre» se usa respecto a la muerte violenta de los mártires del AT o del NT (cf. Mt. 23:35; Ro. 3:15; Hch. 22:20; Ap. 16:6). También se usa respecto a la muerte de Jesús (Mr. 14:24; Mt. 26:28). En el dicho acerca de la copa, esta muerte violenta tiene lugar para salvarnos y para inaugurar el nuevo orden divino (cf. Éx. 24:8, aunque no hay una correspondencia detallada). Jesús acepta voluntariamente esta muerte violenta en un acto de supremo sacrificio de sí.
2. En Hechos 2:16ss el punto es el derroche de los dones o poderes divinos en cumplimiento de Joel 3:1–2. Así como en el AT la efusión del Espíritu significa a la vez inspiración extática y renovación interior (cf. Ez. 39:29), así la misma palabra figura tanto para el otorgamiento de las lenguas (Hch. 10:45) como para la impartición del Espíritu en el bautismo (Tit. 3:5). En Romanos 5:5–6, el amor desbordante de Dios manifestado en la muerte de Cristo nos trae una constante seguridad por el Espíritu Santo.

[J. Behm, II, 467–469]

ἐκψύχω → ψυχή

ἐκόν [por propia voluntad], (ἄκων) [no queriendo], ἐκούσιος [voluntario]

ἐκόν (ἄκων). «De buen grado, por propia voluntad», «intencionalmente»; b. «voluntariamente», «no por obligación». En filosofía Aristóteles piensa que la voluntad racional puede proponerse sólo lo que es bueno, pero el mal puede ser intencional o no intencional (debido a las circunstancias). Para el estoicismo, la obediencia libre a la deidad es la esencia de la moral e involucra la libertad respecto al destino mediante la aceptación de la suerte que a uno le ha sido divinamente asignada. En el NT el significado en 1 Corintios 9:16–17 es «de buen grado», por contraposición a ἀνάγκη en el v. 16 y ἄκων en el v. 17. En Romanos 8:20 el punto es

que, mientras pecamos por nuestra propia resolución, la creación está sujeta a la vanidad sin haber ejercido voluntad alguna de su parte.

ἐκούσιος. Esta palabra también significa «deseoso», «intencionado», «no obligado», pero por lo general se refiere a la cosa y no a la persona, p. ej. actos culturales en la LXX. Denota las transgresiones intencionadas en Hebreos 10:26, e. d. por parte de aquellos que conocen la verdad salvadora, y un consentimiento «no obligado» en Filemón 4: Pablo quiere que Filemón le complazca por su propia voluntad.

[F. Hauck, II, 469–470]

[p 221] ἔλαιον [aceite de oliva, óleo]

1. La producción de aceite es parte de la mercadería o economía de un país (cf. Ap. 6:6; Lc. 16:6). El aceite es un elemento esencial de la vida, que se usa también para la alimentación, y en cuanto bien comercial puede ser símbolo de riqueza (cf. Dt. 32:13). Apocalipsis 6:6 difícilmente puede ser una alusión al edicto de Domiciano del 92 d.C., y más bien es probablemente la predicción de una crisis económica parcial (cf. Dt. 18:18ss). En los precios elevados se pueden ver insinuaciones del juicio de Dios, pero todavía no hay una destrucción total de los recursos vitales.
2. El aceite se usa para las lámparas (Mt. 25:3).
3. También se usa el aceite en diversas clases de unción. En Lucas 7:46 el unguir con mirra se distingue del unguir con aceite, para destacar el contraste entre el fariseo que descuida las honras habituales a un huésped y la pecadora que realiza un oficio servil en respuesta generosa al Mesías. En Hebreos 1:9 el pasaje del Salmo 45:7, que algunos rabinos interpretan en sentido mesiánico, es referido al Hijo. El original habla de la unción del rey para su boda. Hebreos dice que el Hijo, habiendo amado la rectitud, es exaltado a la Divinidad y se convierte en el Cristo, pero quizás haya una insinuación del matrimonio del Mesías con la comunidad. La expresión «óleo de alegría» (cf. Is. 61:3 LXX) indica que la unción expresa también el gozo festivo.
4. Un uso final del aceite es para la curación, como en Marcos 6:13; Santiago 5:14; Lucas 10:34, y los comentarios de Plinio, Galeno, etc.

[H. Schlier, II, 470–473]

→ ἀλείφω, χρίω

ἐλέγχω [poner de manifiesto], ἔλεγξις [reprensión], ἔλεγχος [convencimiento], ἐλεγμός [reprensión]

ἐλέγχω

1. El uso fuera del NT es complejo. En Homero ἐλέγχω significa «burlarse de», «poner en vergüenza». Algunos sentidos posteriores son a. «avergonzar», b. «reprochar», c. «exponer», «resistir», d. «interpretar», «explicar», y e. «investigar». Los sentidos de la LXX son «reprender», «castigar», «condenar o declarar reo», «examinar», y para traducir la raíz נכח denota la disciplina de Dios por medio de la enseñanza, la admonición, la prueba y la corrección.
2. En el NT el uso es restringido. Con acusativo de persona significa «mostrarle a alguien su pecado y llamarlo al arrepentimiento», ya sea en privado (Mt. 18:15) o en la congregación (1 Ti. 5:20). Esto lo hace el Espíritu Santo (Jn. 16:8), como también lo hace Cristo tanto ahora (Ap. 3:19) como en la parusía (Jud. 15). Nadie puede hacérselo al propio Jesús (Jn. 8:46). Los pecadores experimentan esta exposición a la luz cuando son confrontados por el llamado profético (Lc. 3:19), la instrucción divina (Heb. 12:5) o la ley (Stg. 2:9). Se usa περί para denotar la falta (Lc. 3:19), con ὅτι para desarrollar el punto (Jn. 16:9ss). Va implícita la corrección, así como la denuncia o convicción; la acción correspondiente es ἔλεγξις (2 P. 2:16) o ἐλεγμός (2 Ti. 3:16).
3. La batalla contra el pecado, significada por ἐλέγχω, se basa en el AT y en el judaísmo. Levítico 19:17 exige la corrección. Para los rabinos, la reprensión es parte integral del amor. Proverbios 3:12; Job 5:17, etc. describen a Dios como Aquel que educa mediante la corrección (cf. Heb. 12:5). La visión judía del juicio final incluye la denuncia de la maldad, como en Judas 15. Este grupo de palabras desempeña una parte importante en la filosofía griega. En Platón y Aristóteles la referencia es a debatir proposiciones o a conclusiones negativas, pero Epicteto se acerca más al NT con su uso ético en conexión con la cura filosófica de las almas.

[p 222] ἔλεγχος, ἔλεγξις, ἐλεγμός. ἔλεγχος significa a. «prueba», «convencimiento», «refutación», y b. «investigación», «explicación». ἐλεγμός en 2 Timoteo 3:16 y ἔλεγξις en 2 Pedro 2:16 significan la reprensión del pecador. En Hebreos 11:1, sin embargo, el sentido de ἔλεγχος es «persuasión», pero no en sentido subjetivo. El uso normal sugiere que «lo que no se ve» es un genitivo objetivo, no subjetivo. Un ἔλεγχος está presente como base para apoyarse en aquello que se espera. Lo que opera el convencimiento

miento no es la fe, sino Dios, ya que en Hebreos todo el punto es que la fe se fundamenta sobre la revelación de Dios, su palabra y su promesa. La fe es la convicción, dada por Dios, de las cosas que no se ven, y por lo tanto es la certeza de aquello que se espera.

[F. Büchsel, II, 473–476]

ἔλεος [misericordia, compasión], ἐλεέω [mostrar misericordia, compadecerse], ἐλεήμων [misericordioso, compasivo], ἐλεημοσύνη [acción de misericordia, limosna], ἀνέλεος [sin misericordia, sin compasión], ἀνελεήμων [despiadado, incllemente]

ἔλεος, ἐλεέω

A. Uso griego. En griego el ἔλεος es un πάθος, la emoción provocada por las aflicciones inmerecidas de los demás, y que contiene un elemento de temor así como misericordia. Es totalmente conveniente en los nobles y desempeña una parte en la administración de la justicia. Para los estoicos, sin embargo, es una enfermedad y es indigna de los sabios, no porque los estoicos sean crueles, sino porque no piensan que las relaciones morales deban regirse por un πάθος.

B. El uso del AT y del judaísmo.

1. En la LXX ἔλεος se usa principalmente como traducción de רַחֲמִים (menos frecuentemente de מִיָּדְוָה). Esto denota una actitud que brota de las mutuas relaciones, p. ej. entre parientes, entre anfitriones y huéspedes, entre amos y siervos, entre quienes están en una relación de alianza. Es un acto más que una disposición, que tiene como base la confianza y como actitud apropiada la lealtad. Entonces le es intrínseco un elemento de obligación, p. ej. entre el gobernante y el súbdito. Por parte de un superior, רַחֲמִים incluye también la gracia. Tal es el caso particularmente por parte de Dios. Dios se ha atado libremente a su pueblo, y por eso los justos pueden depender de su רַחֲמִים en cuanto que ellos mismos muestran misericordia. El רַחֲמִים de Dios es su amor fiel y misericordioso, que está prometido y por lo tanto puede ser esperado aun cuando no pueda ser reclamado. Pero, puesto que somos infieles, este amor asume la forma de gracia que perdona, a partir de la cual vendrá en última instancia la salvación definitiva, de modo que רַחֲמִים se convierte en un término escatológico. Lo que está en juego es habitualmente un acto o expresión de amor más que la emoción, incluso en el caso de מִיָּדְוָה, que originalmente tiene una referencia física y denota una preocupación amorosa.
2. En el judaísmo posterior רַחֲמִים se usa para referirse a actos de amor, pero se refiere especialmente a la misericordia divina, a menudo con énfasis en la fidelidad, pero también con referencia a la misericordia a distinción de la ira. El ἔλεος de Dios está sobre Israel o sobre aquellos que lo aman y lo temen. Es su acción bondadosa que se revela, se aguarda, se espera, y por la que se ora. La era de la salvación es la era del ἔλεος. Filón recalca que la ley exige ἔλεος, y considera el ἔλεος como la tercera de las obras poderosas de Dios. Dios, al ser misericordioso, es el Salvador. Sin embargo, para Filón la misericordia es más una emoción que un acto, y no tiene significación escatológica.

C. ἔλεος/ἐλεέω en el NT.

1. A menudo el NT usa ἔλεος/ἐλεέω para la actitud que Dios exige de nosotros. En Mateo 9:13; 23:23 denota la bondad que es debida en las mutuas relaciones. La expresión de la LXX «mostrar misericordia» figura en Lucas 10:37 para designar las acciones del samaritano. En Mateo 18:33 la exigencia [p 223] de misericordia se basa en la misericordia divina que antecede a la nuestra (cf. Stg. 2:13). Aquí el nuevo rasgo, en comparación con el judaísmo, es que la misericordia de Dios es conocida en Cristo y por medio de Cristo. En Santiago 3:17 y Romanos 12:8 ἔλεος abarca en general la bondad amorosa, si bien se incluye la lástima. Es posible que se tenga en mente la solicitud por el bienestar tanto eterno como temporal (cf. Jud. 22).
2. El ἔλεος de Dios en el NT suele ser su fidelidad bondadosa (cf. Lc. 1:58; Ef. 2:4; 1 P. 1:3; Ro. 11:30ss). Es significativo el hecho que Pablo conecta el ἔλεος de Dios con su salvación; es el acto salvífico escatológico de Dios en Cristo (cf. Tit. 3:5). Lo opuesto a ello, en Romanos 9:22–23, es la ira de Dios. También se puede percibir la conciencia escatológica en Romanos 9:15ss; 15:8–9; 1 Pedro 2:10: ahora los gentiles creyentes han sido abrazados por la misericordia divina. La necesidad de misericordia en el juicio halla su expresión en 2 Timoteo 1:18; Judas 21, y cf. Mateo 5:7. En los saludos, el ἔλεος puede conllevar sólo una referencia indirecta a Cristo, como en Gálatas 6:16. La misericordia puede ser individual así como general, como lo vemos por el grito que pide misericordia en Marcos 10:47–48 o la misericordia que se le muestra a Pablo según 1 Corintios 7:25; cf. Marcos 5:19; Filipenses 2:27; 2 Timoteo 1:16. En tales casos, puede no haber siempre una referencia específica al acto salvador de Dios en Cristo.

ἐλεήμων. Esta es una antigua palabra griega para decir «misericordioso», «solidario»; es bastante común en la LXX y en el judaísmo tardío, principalmente con referencia a Dios. El NT no la usa para referirse a Dios, pero la usa para Cristo en Hebreos 2:17, y en Mateo 5:7 Jesús elogia a los ἐλεήμονες (cf. Did. 3.8; Pol. 6.1; 2 Clem. 4.3).

ἐλεημοσύνη. Esta palabra para decir «compasión», «solidaridad» es tardía en griego. La LXX habla de la ἐλεημοσύνη con la que Dios juzga y que muestra para con los justos, los inocentes y los oprimidos (cf. Dt. 6:25; Sal. 24:4; 103:6). Se presupone un acto divino, y no simplemente una emoción. El equivalente en el judaísmo asume el sentido de una actividad benévola, y por eso se puede usar más estrechamente para designar la limosna. Este es el sentido de ἐλεημοσύνη en el NT (cf. Mt. 6:2ss; Lc. 11:41; 12:33). Junto con el ayuno y la oración, la limosna es una práctica especial de piedad tanto para los judíos (Mt. 6:1ss) como para los cristianos (Did. 15.4). Es objeto de alabanza en Hechos 9:36 (cf. 10:2), pero Jesús advierte contra su mal uso al servicio de la vanidad personal (Mt. 6:2–3) y Didajé 1.6 advierte contra las limosnas imprudentes (cf. Si. 12:1).

ἀνέλεος. «Sin misericordia». Este término, que no está atestiguado con seguridad fuera del NT, figura en Santiago 2:13: en el juicio no habrá misericordia para los que no muestran misericordia.

ἀνελεμίων. Este es el adjetivo más común para «sin misericordia, inclemente». Aparece en la LXX, pero en el NT se halla sólo en la lista de vicios de Romanos 1:31.

[R. Bultmann, II, 477–487]

ἐλεύθερος [libre], ἐλευθερώω [liberar, poner en libertad], ἐλευθερία [libertad], ἀπελεύθερος [liberto]

A. El concepto político de libertad en el mundo griego. Por definición, la libertad significa el disponer de uno mismo independientemente de los demás.

1. Este sentido está configurado en parte por el contraste con la esclavitud. Los esclavos pertenecen a otros, no a sí mismos. La esclavitud se acepta como institución; por eso la libertad surge, tanto teórica como prácticamente, sólo para aquellos que son políticamente libres. Es la libertad de la πολιτεία como asociación de los libres.
2. La libertad, según Platón y Aristóteles, es esencial para el estado. La mejor constitución es la que garantiza la mayor libertad (Tucídides). Esta libertad es libertad en el marco de la ley, que la establece [p 224] y la protege. Como encarnación de la pretensión de la πολιτεία, la ley protege la libertad contra el capricho del tirano o de la masa. Pero la libertad significa alternación del gobierno, ya que los libres gobiernan y a la vez son súbditos. La democracia es la que mejor logra esto al permitir a todos los ciudadanos los mismos derechos (cf. Platón, Aristóteles, Herodoto). Implica igualdad de voz, de honra, de dignidad y de poder. Llega a su expresión de manera vívida en la libertad de palabra. Como dice Demóstenes, no hay mayor infortunio para los ciudadanos libres que perder esa libertad. Sin embargo, el concepto de libertad en la democracia ática contiene el germen de su propia decadencia, ya que al promover el desarrollo individual socava la ley sobre la cual descansa. La libertad se convierte en libertad de hacer lo que a uno le da la gana. La ley del yo reemplaza a la ley de la πολιτεία. Esto lo percibe claramente Platón (*Leyes*, 3.701b/c). Conduce al surgimiento de los demagogos y abre la puerta a la tiranía.
3. La libertad también tiene que ser protegida contra sus enemigos externos. Significa independencia, y por ende la defensa de la πολιτεία contra los «bárbaros». La ἐλευθερία puede ser entonces una expresión general para la autonomía del estado. En una etapa posterior se convierte en consigna para la «libertad» común de los estados, que todos los estados individualmente aseguran defender incluso en sus luchas internas. En este sentido, es difícil distinguirla de la *autonomía*.

B. El concepto filosófico de libertad en el helenismo (estoicismo).

1. En el helenismo, y especialmente en el estoicismo, crece la exaltación de la libertad. El verdadero cínico prefiere la libertad a todo lo demás. Critica persistentemente a los tiranos y deplora su temor y miseria, que también los convierten en esclavos. También ataca a sus parásitos de palacio.
2. Sin embargo, la libertad es ahora mucho más que libertad política. Es la del individuo bajo la ley de la naturaleza. Esto se considera como un regreso al significado original. El sentido formal es el mismo, pero ahora la libertad asume la forma de una autodeterminación independiente. Para hallar libertad debemos explorar nuestra naturaleza. No podemos controlar el cuerpo, la familia, la propiedad, etc., pero sí controlamos el alma. Las cosas externas procuran imponer sobre nosotros una falsa realidad. Por eso tenemos que retirarnos de ellas en una restricción de los deseos y un abandono a las presiones. Podría parecer que esto acarrea esclavitud, pero en realidad desemboca en la liberación. Para una verdadera liberación de este tipo, tiene que haber liberación de las pasiones que representan el mundo en nosotros. En particular, debemos deshacernos del miedo a la muerte que nos domina. Encontramos libertad en la medida en que neutralizamos las pasiones y nos rendimos al poder inexorable de las circunstancias. Se reconoce que esta libertad rara vez puede ser alcanzada. Su fruto es la seguridad del alma. Quienes buscan la huida en la interioridad gozan de la libertad de la impasibilidad, y al hacerlo así realizan lo que son como partes de Dios, o como hijos de Dios, o como Dios mismo.

C. El concepto de libertad en el NT.

1. El NT ve que el retiro hacia la interioridad no trae realmente la libertad. La existencia es defectuosa en su dimensión interior, de modo que el tomarse a sí mismo de la mano es sencillamente aferrarse a una existencia defectuosa. Al enfrentarnos con una existencia perdida, sólo podemos entrar en razón al sujetar nuestra propia voluntad a la voluntad de otro. El dominio propio lo logramos al dejarnos dominar. En concreto, en el NT la ἐλευθερία es la libertad respecto al pecado (Ro. 6:18ss), la ley (Ro. 7:3–4; Gá. 2:4), y la muerte (Ro. 6:21–22; 8:21). Es libertad respecto a una existencia que, en el pecado, conduce a la muerte pasando por la ley. Al existir en el pecado, somos esclavos suyos (Ro. 6:20). El resultado es la anarquía (Ro. 6:19). La ley tiene como propósito el bien, y expresa la exigencia de Dios, pero en nuestra existencia pecaminosa saca a la luz el pecado al mediar afectos pecaminosos. Se constituye en ocasión para el amor egoísta de la vida, que hace mal uso de la exigencia de Dios. Por ella surge no sólo el impulso anárquico de Romanos 6:17ss sino también el impulso nómico de Gálatas. La libertad, entonces, significa libertad respecto a la ley así como respecto al pecado, e. d. a la necesidad de buscar la justificación por medio de la ley. Aquí la libertad es la libertad respecto a un intento de autonomía, no transgrediendo la ley, sino cumpliendo [p 225] nuestra propia interpretación de ella al seguir nuestras propias necesidades, y al hacer nuestra propia voluntad, mediante lo que parece ser un esfuerzo sincero por hacer la voluntad de Dios. El ser libres de la ley significa ser libres del moralismo, del señorío de sí frente a Dios disfrazado de una responsabilidad seria y obediente. Tiene entonces la implicación ulterior de ser libertad respecto al autoengaño en el cual nos vemos a nosotros mismos como Dios, y nos hallamos por tanto ciegos a nuestra verdadera realidad (cf. Jn. 8:32; Ro. 2:18ss). Finalmente, la libertad que el NT proclama en Cristo es la libertad respecto a la muerte que es el final de la búsqueda egoísta del hombre en el pecado. En el pecado nos rendimos a una existencia que se refiere a sí misma y no a Dios, y que por lo tanto está apartada de la vida. El pecado lleva dentro de sí la muerte. La muerte es su poder. Al vivir por la muerte (Ro. 6:23), promueve su vida por la muerte (1 Co. 15:56). La naturaleza, que está subordinada a nuestra existencia histórica, manifiesta la realidad de la separación respecto a Dios en el proceso de la corrupción. Sin embargo, en la esfera humana el movimiento de la existencia separada se dirige hacia la corrupción eterna. En la vida misma producimos la muerte. Nuestras obras tienen por fin la muerte (Ro. 6:21). La acarreamos sobre nosotros mismos y sobre los demás. Por lo que respecta a esta existencia que está entregada a la muerte, la libertad significa libertad respecto del yo, y por lo tanto respecto de la ley que entrega la existencia caída, incluso en sí y por sí, a la ruina, e. d., la ley del pecado y de la muerte (Ro. 8:2).
2. ¿Cómo se logra la libertad? La respuesta primaria es: «Mediante el acto de Cristo.» Cristo nos ha hecho libres (Gá. 5:1). Aquí la referencia es al acontecimiento de la vida que él ofreció de manera vicaria en obediencia a la voluntad de Dios (cf. Gá. 3:13; 4:4). Nuestra libertad no es un regreso existencial al alma. El Hijo nos hace libres (Jn. 8:36). La respuesta secundaria es: «Mediante el llamado del evangelio.» Somos llamados a la libertad (Gá. 5:13). Este es un llamado al acto de Cristo que constituye la base de una nueva vida en libertad. El Espíritu vivificador de Jesús está presente en el llamado (Ro. 8:2), extendiendo la exigencia del acto de Dios en Cristo, y haciendo posible un verdadero cumplimiento de lo que la ley exige como voluntad de Dios (Ro. 8:3ss). El amor de Dios manifestado en la muerte vicaria de Cristo y su resurrección nos interpela a reconocerlo como lo que es, de modo que, cuando abrimos nuestras vidas al Espíritu, por el Espíritu y por la vida y poder de Cristo surge en nosotros una existencia no egoísta, que se olvida del yo. En el Espíritu de la libertad de Cristo hallamos nuestra propia libertad. Esto tiene lugar en el llamado evangélico que ya se lanza a Israel como promesa, y que crea el Israel verdadero y libre (Gá. 4:21ss). El llamado del evangelio se proclama en la propia palabra de Cristo (Jn. 8:31). Por el Espíritu de la verdad, da a conocer la verdad (Jn. 16:13). Lo hace así por medio de ministros que sirven al ministerio del Espíritu y del Señor en una libertad en la cual nuestra existencia va siendo configurada hacia una gloria siempre creciente (2 Co. 3:17–18). A su tiempo, el llamado se recibe en el bautismo. Los liberados son bautizados (Ro. 6:17). La liberación del pecado se da mediante la obediencia a la enseñanza bautismal (Ro. 6:17–18). El Espíritu del amor de Cristo viene con el mensaje del evangelio, otorga la liberación del pecado, y nos reclama para la obediencia nueva y libre.
3. ¿Cómo llevamos a la expresión esta libertad? La respuesta es: en el amor, e. d. no en el aislamiento sino en una vida con otros. Hallamos la libertad en el servicio, en el rendir nuestra vida a esa rectitud –exigida por Dios– de amor a Dios y al prójimo (Ro. 6:18ss). La libertad llega a su expresión en actos rectos de muchos tipos diferentes (Gá. 5:22). Siendo libres, aceptamos la obediencia civil (Mt. 17:24ss; 1 P. 2:13ss). Renunciamos a ciertos derechos por causa de los demás (1 Co. 9:19). Podemos desapegarnos de ciertos reclamos personales válidos (1 Co. 9:1). No hacemos de nuestra libertad un pedestal de superioridad (como lo hacían los fuertes en Corinto), sino que en auténtica libertad consideramos las conciencias de los demás (cf. 1 Co. 8:1ss). Crucificamos las pasiones y exigencias que constituyen trampas (Gá. 5:24). No hacemos de las posiciones humanas un interés predominante (1 Co. 7:20ss), ya que esclavos y libres tienen la misma condición ante el Señor en el cual son a la vez esclavos y libres, y el luchar por la libertad plantea el peligro de que el enmarañamiento con las pretensiones imposibilite la presteza desprendida con respecto a los demás, que es para lo que nos ha liberado el sacrificio de Cristo. Pero esta entrega de los deseos no es restrictiva ni autoafirmativa. Puesto que el evangelio nos asegura que no necesitamos tratar de alcanzar la vida por medio de la [p 226] ley, podemos cumplir la ley libremente en obras que no son nuestras sino que son fruto del Espíritu (Gá. 5:23). Cristo ha satisfecho por nosotros las exigencias de la ley, y por lo tanto, como ley de Cristo (Gá. 6:2), ella es para nosotros la ley perfecta de libertad (Stg. 1:25): una ley que ahora opera en la esfera de la libertad y que media constantemente la libertad. La libertad respecto al pecado y a la ley culmina en la libertad respecto a la muerte. Las obras realizadas en libertad apuntan hacia la vida eterna (Ro. 6:22). Producen la eternidad manifestada en el acontecimiento del amor de Cristo. Al quedar liberadas del interés egoísta, posibilitan tanto para uno mismo como para los demás la vida que es asegurada por Dios. Abren la puerta al futuro de Dios y lo ponen a disposición de los

demás. Nuestra existencia actual sigue estando sujeta a la muerte, porque en sí misma sigue siendo caída. Pero, en la resurrección de Cristo, conoce la libertad respecto a la muerte. Mediante la palabra y el sacramento esta libertad se ha hecho realidad para ella, como base de la vida en un morir en que uno se olvida de sí. La libertad respecto a la muerte, ahora revelada, es su futuro manifestado en Cristo. Será conocida aquí y ahora sólo como señal en las obras de libertad que la ponen de manifiesto. Así, quienes tienen al Espíritu realizando en ellos la libertad, anhelan y suspiran por la liberación de la existencia carnal y la manifestación de los hijos de Dios, las cuales significan que la creación misma es liberada de la esclavitud y obtiene la libertad gloriosa de los hijos de Dios.

[H. Schlier, II, 487–502]

ἔλευσις → ἔρχομαι

ἔλκω [atraer, obligar]

El sentido básico es «atraer», «remolcar» o, en el caso de personas, «obligar». Se puede usar para «atraer» hacia un lugar mediante la magia, para los demonios que son «atraídos» a la vida animal, o para el influjo interno de la voluntad (Platón). El mundo semítico tiene el concepto de una atracción irresistible hacia Dios (cf. 1 S. 10:5; 19:19ss; Jer. 29:26; Os. 9:7). En el AT ἔλκειν denota un impulso poderoso, como en Cantares 1:4, que es difícil de entender pero expresa la fuerza del amor. Este es el punto en los dos pasajes importantes en Juan 6:44; 12:32. No hay aquí la menor noción de fuerza o de magia. El término expresa en forma figurada el poder sobrenatural del amor de Dios o de Cristo, que se extiende a todos (12:32) pero sin el cual nadie puede acercarse (6:44). La aparente contradicción muestra que tanto la elección como la universalidad de la gracia se deben tomar en serio; la obligación no es automática.

[A. Oepke, II, 503–504]

Ἑλλην [griego, heleno (sust.)], Ἑλλάς [Grecia], Ἑλληνικός [griego], Ἑλληνίς [(mujer) griega], Ἑλληνιστής [griegos, helenistas], Ἑλληνιστί [en griego]

A. Ἑλληνες en el mundo griego.

1. Más o menos a partir del 700 a. C. este término llega a usarse para referirse a las tribus, ciudades y estados griegos. Se desarrolla en oposición a βάρβαροι. El idioma, la raza y la cultura griega prácticamente se absolutizan, pero sobre la base de la παιδεία, no de una religión. Por eso el término se puede restringir a veces a aquellos griegos que participan de la cultura griega, y en otras ocasiones puede extenderse a aquellos bárbaros que abrazan la lengua y cultura griegas.
2. El proceso de helenización se aceleró con la incorporación de Macedonia y las conquistas de Alejandro. La cultura griega se extendió a Asia y Egipto, especialmente en las ciudades. En Egipto el término tendía a ser usado sólo para la casta gobernante, pero en Asia, con más ciudades nuevas, los que por nacimiento no eran helenos aceptaron más ampliamente la cultura griega, y con los matrimonios mixtos se produjo una integración todavía mayor. También se dio un movimiento hacia el oeste por vía de Sicilia y la Italia meridional, y de allí a Roma. Roma llevó adelante el proceso de helenización cuando se apoderó de los reinos griegos, aunque también acarrió su derrumbamiento al abrir la puerta a una renovación de las culturas del Cercano Oriente.

[p 227] 3. Los judíos quedaron envueltos en el proceso de helenización impulsado por los gobernantes seléucidas. Muchos usaban la lengua griega para el culto y la lectura de la ley. En tiempos de Antíoco Epífanes sobrevino una reacción, pero no desterró por completo la cultura griega. Los últimos de los Asmoneos, así como Herodes y sus hijos, reinaron con pose de gobernantes helenísticos, y la incorporación de Judea al Imperio Romano fortaleció el proceso helenizante. El griego llegó a ser un segundo idioma comercial, y los judíos interactuaban con los helenos en Jerusalén, en las ciudades semihelenizadas de Galilea, y en los principales caminos. Los judíos de la dispersión se vieron aún más afectados. Se desarrolló una rica literatura helenística para servir a aquellos que sólo hablaban griego, y para difundir el judaísmo entre los gentiles. Sin embargo, el judaísmo se mantuvo como tal, de modo que el término heleno, en una perversión de su uso original, llegó a designar al pagano. Los judíos rechazaban la religión de los helenos, mientras que aceptaban su cultura. Posteriormente se desarrolló inclusive una reacción contra la cultura griega, sobre la base de su inseparabilidad de la idolatría.

B. Ἑλληνες entre los judíos. A veces la LXX usa esta palabra, junto con Ἑλλάς, etc. El sentido normal es «heleno». Pero para los judíos, la esfera griega que dicho término denotaba era una cuestión religiosa, de manera que el término se aproxima al de «gentil». Es por eso que cuando al sumo sacerdote Jasón se le llamó helénico, era porque estaba adoptando las costumbres griegas y abandonando las judías. El helenismo, como complejo específico de idioma, cultura y religión, era la forma más peligrosa de paganismo. Desde luego se hacía una distinción entre los helenos y los demás gentiles, como lo hace Josefo en *Contra Apión* 1.14 (tb. Filón), de modo que no hay una simple ecuación de ambos grupos.

- C. Ἕλληνες en el NT. Ἑλλάς figura para designar a Grecia en Hechos 20:2; Ἕλληνα se halla en Juan, Hechos, 1 Corintios, Romanos, Gálatas y Colosenses; el femenino Ἑλληνίς en Marcos 7:26 y Hechos 17:12; Ἑλληνικός en Apocalipsis 9:11 y Lucas 23:38 (algunos textos); Ἑλληνιστί en Juan 19:20 y Hechos 21:37, y Ἑλληνιστής en Hechos 6:1; 9:29.
1. Solamente Lucas y Pablo incluyen verdaderamente la noción de Ἕλληνες en su exposición de la teología. En Marcos 7:26 Ἑλληνίς es ambiguo; podría significar sencillamente gentil, o podría ser un término cultural. Los autores de los Sinópticos nunca hacen énfasis en que los helenos en cuanto tales se acercaran a Jesús. El único paralelo se halla en Juan 12:20ss, pero ahí la referencia es a unos griegos que se habían adherido a la sinagoga (v. 20). En Juan 7:35, «entre los griegos» parece tener una intención geográfica; la sugerencia es que Jesús se propone irse hacia el mundo griego para enseñarles a los griegos. En realidad él no les enseña a los helenos, ni les manda a sus discípulos hacerlo.
 2. La misión a los helenos aparece en los Hechos, donde el término helenos designa a. a los griegos y los residentes helenizados de Siria y Asia Menor, y b. a los habitantes de la Hélade y Macedonia. La primera labor de evangelización en este ámbito se realiza en Antioquía (Hch. 11:20), luego por parte de Pablo y Bernabé en Iconio y Tesalónica (14:1; 17:4), luego por Pablo en Corinto (18:4) y Éfeso (19:10). En esas ciudades los helenos son los habitantes no judíos, especialmente aquellos que asisten a las sinagogas. Es así como surgen iglesias de judíos y helenos, y Pablo recluta unos cuantos ayudantes bautizados pero no circuncidados. Es debatible si Lucas equipara a los helenos con los gentiles. El texto de Hechos 4:1–2 podría parecer apoyar esa distinción, pero en 17:4, etc. se sugiere que los helenos son principalmente los ya «temerosos de Dios», de modo que la distinción es principalmente cultural.
 3. Hechos usa también Ἑλληνισταί en 6:1 y 9:29. Este es un nuevo término, de significado discutido. En Hechos 6:1 probablemente designa a los cristianos judíos de lengua griega (y quizás de cultura griega); el propio Pablo sería uno de ellos. (En 9:29 es obvio que designa a los judíos no cristianos de la diáspora; cf. Hch. 6:9.) Otra opinión es que los helenistas de 6:1 sean griegos creyentes. Los argumentos en favor de esta opinión son que el término «hebreos» denota raza, no idioma; que Hechos no llama helenistas a ciertos judíos de habla griega como Aquila o Apolos, y que los nombres de los [p 228] Siete favorecerían un origen griego. Pero por otra parte, el relato de Cornelio (10–11) tendría poco sentido si ya hubiera en la iglesia cristianos griegos.
 4. Pablo se refiere a los helenos en 1 Corintios, Gálatas, Romanos y Colosenses, y siempre en conexión con los judíos pero también con los bárbaros. Los helenos son un sector de la humanidad a la cual se lleva el evangelio. Sus fórmulas tienen entonces un sentido nacional. Pablo, como judío, está consciente de la precedencia de los judíos. Pero el evangelio es para todos, y especialmente para los pueblos que están unificados por la lengua y cultura griegas. La característica de los helenos es la sabiduría, pero esto constituye un obstáculo porque su sabiduría humana es totalmente diferente de la sabiduría divina del evangelio (1 Co. 1:18ss). Si ellos conocen a Dios por la creación, han caído en la idolatría y la maldad. Por eso se hallan bajo juicio y están incluidos en el mensaje de salvación (Ro. 1:16). No carecen de sentido moral (Ro. 2:12ss), de modo que los cristianos deben tomar en cuenta el juicio moral de ellos (1 Co. 10:32), pero también quedan sujetos a amenaza por el mal que cometen (Ro. 2:7ss). Toda distinción entre judío y heleno queda resuelta en el evangelio, ya que Dios prodiga su gracia sobre todos los que creen. Cristo crucificado es el poder y la sabiduría de Dios, tanto para judíos como para helenos, si son llamados (1 Co. 1:24). Judíos y helenos quedan entonces fundidos en una nueva unidad, la comunidad (1 Co. 12:13). Son iguales en cuanto miembros del cuerpo de Cristo y portadores de su Espíritu. En Cristo ya no hay judío ni heleno (Gá. 3:27–28). El heleno queda incorporado a la simiente de Abraham (Gá. 3:29). En el nuevo hombre no puede haber ni heleno ni judío (Col. 3:9ss). Pablo, como apóstol para los helenos, elabora las implicaciones del evangelio para ellos, ya que es él quien tiene la tarea de llevarles el mensaje; es él quien mediante su predicación trae a Cristo a innumerables helenos; y es él quien se opone a que se les imponga a ellos el yugo de la ley, porque percibe que lo que cuenta para los creyentes no es que sean judíos o helenos, sino que pertenezcan al único y mismo cuerpo en Cristo. Para Pablo los helenos son, desde luego, gentiles. No equipara los dos términos, como lo muestra la distinción entre helenos y bárbaros en Colosenses 3:11, y como también queda claro cuando en 1 Corintios 1:22 se dice que la sabiduría es la característica de ellos. Sin embargo, hay una conexión muy cercana entre helenos y gentiles. Los gentiles, al ser la masa de pueblos que son atraídos hacia la historia de la salvación, incluyen a los helenos (cf. el paralelismo de helenos, incircuncisión y gentiles en Ro. 1:16ss, o la tendencia a usar esos términos de manera intercambiable en 1 Co. 1:22–23 y Ro. 9–11). Si los helenos son todavía un grupo particular, están sin embargo entre los gentiles y los representan, aun cuando el término «gentiles» es todavía más general y común. Cuando el cristianismo queda firmemente establecido en suelo griego (y quedan abolidas así las distinciones nacionales), heleno y gentil llegan a ser completamente equivalentes.

[H. Windisch, II, 504–516]

ἔλλογέω [apuntar a una cuenta]

El término ἔλλογέω tiene sentido comercial en Filemón 18: Pablo se hará cargo de cualquier pérdida ocasionada por medio de Onésimo. Su uso es figurado en el único otro caso en el NT, Romanos 5:13. Aquí el argumento es que todos son pecadores antes del otorgamiento de la ley, y que la muerte reina como un destino planteado en Adán, pero, hasta el momento en que la voluntad

de Dios es declarada en la ley, el pecado no es una transgresión de la ley y por lo tanto no se registra ni se apunta de la misma manera en que lo es después de Moisés.

[H. Preisker, II, 516–517]

[p 229] ἐλπίς [esperanza], ἐλπίζω [esperar], ἀπελπίζω [desesperar], προελπίζω [ser el primero en esperar]

ἐλπίς, ἐλπίζω

A. El concepto griego de esperanza.

1. Platón dice que la existencia humana está determinada no simplemente por la aceptación del presente y el recuerdo del pasado, sino también por la expectación del futuro, ya sea bueno o malo. Las esperanzas son proyecciones subjetivas del futuro. Las buenas ἐλπίδες son la esperanza en nuestro sentido, aunque posteriormente se suele usar ἐλπίς para esto. Para los griegos la esperanza es un consuelo en la angustia, pero es también engañosa e incierta excepto en el caso de los sabios, que la fundamentan sobre la investigación científica.
2. Para Platón, lo que está en acción en la esperanza es el impulso hacia lo bello y lo bueno. Las esperanzas se extienden más allá de la vida presente, de modo que no hay porqué temer a la muerte. Los misterios juegan con la esperanza con su promesa de una vida de felicidad después de la muerte, y la esperanza se puede agrupar junto con la fe, la verdad y el eros como uno de los elementos de una vida auténtica.
3. También son importantes las esperanzas terrenas. Zeus da esperanza, y a Augusto se le alaba por cumplir antiguas esperanzas y encender otras nuevas. El estoicismo, sin embargo, no tiene ningún interés por la esperanza. Es así como Epicteto usa este grupo de palabras solamente en el sentido de expectación, y se rehúye de la esperanza como simple proyección subjetiva del futuro.

B. La visión de la esperanza en el AT.

1. Normalmente la LXX usa ἐλπίζειν y ἐλπίς para פָּרַחַ, pero también para términos como לָחַץ, הֶוֶה, y הֶוֶהָ (para detalles completos, ver el *TDNT* en inglés, II, 521–522).
2. En este uso no hay una expectación neutral. La esperanza es la expectación del bien. Va ligada con la confianza y el anhelo, y se diferencia del temor. Mientras haya vida, hay esperanza (Ec. 9:4). No es un sueño que ofrece consuelo, pero también puede ser ilusoria. La vida de los justos se fundamenta en una esperanza que implica un futuro, porque su punto de referencia es Dios. Esperar es confiar. Esto se exige incluso en buenos tiempos. No se trata de nuestra propia proyección, sino de la confianza en lo que Dios va a hacer. Dios es nuestra esperanza (Jer. 17:7). No tiene nada que ver con el cálculo que puede dar un falso sentido de seguridad. No debemos confiar en las riquezas (Job 31:24) ni en la rectitud (Ez. 33:13) ni en el legado religioso (Jer. 7:4). Dios puede despedazar todos nuestros planes (Sal. 94:11; Is. 19:3). Aquellos políticos que construyen todo sobre fuerzas calculables quedarán confundidos (Is. 31:1). La esperanza mira a aquel a quien nadie puede dominar. Está, por tanto, liberada de la ansiedad (Is. 7:4) pero debe ir acompañada del temor de Dios (Is. 32:11). Por ello debe ser un tranquilo esperar en Dios (Is. 30:15); la falta de Job consiste en que no está dispuesto a aguardar (Job. 6:11). Si Dios ayuda en la angustia presente, finalmente pondrá fin a toda angustia (Is. 25:9, etc.). La esperanza, pues, capta la naturaleza provisional de todo presente terrenal, y es cada vez más una esperanza en el futuro escatológico.

[R. Bultmann, II, 517–523]

C. La esperanza en el judaísmo rabínico.

1. Lingüísticamente, ἐλπίς encuentra poca equivalencia en el mundo rabínico; pero materialmente el concepto es común, especialmente en forma de esperanza mesiánica. La forma de esta expectación explica el fenómeno lingüístico.
2. *La expectación mesiánica.* a. En sentido positivo se trata de la expectación del cumplimiento de las esperanzas judías, y en sentido negativo es una expectación del juicio contra los malvados. Las promesas pertenecen al pueblo en su conjunto; los individuos tienen parte en ellas sólo en tanto miembros del [p 230] pueblo. La base es que el futuro le pertenece a Dios, pero para participar en las promesas debe haber observancia de la ley así como confianza en Dios. La ley revela la voluntad de Dios, pero como modo de vida y no como sistema teórico. Esta voluntad no cambia con el eón futuro. La diferencia es que el Mesías, quien guarda la ley y la enseña, la extenderá a los gentiles. Pero la era mesiánica sólo vendrá cuando Israel mismo guarde la ley. b. El futuro, entonces, si bien descansa en manos de Dios, depende de la relación de su pueblo con él. El cumplimiento mesiánico se puede apresurar o demorar por la acción humana, y es así como a él se adjunta un elemento de incertidumbre, por lo menos en cuanto al momento de su venida. Sólo una estricta devoción a la observancia de la ley puede disipar esa incertidumbre, como se puede ver por el ejemplo

de Aqiba. c. Sin embargo, la actitud resultante difiere de lo que realmente se quiere decir con la esperanza, ya que aquí se hace un intento calculado por garantizar la expectativa; en esa medida se abroga la soberanía divina, que es la base de la verdadera esperanza. d. El énfasis en el logro personal, que va implícito en la exigencia de observar la ley, también comporta incertidumbre en cuanto a la salvación personal.

3. *El problema de la seguridad de la salvación.* a. La expectación del pueblo va acompañada de una expectación individual, pero, como esa expectación incluye la separación entre los justos y los malos, permanece la duda acerca de si uno va a reunir los requisitos para la felicidad eterna, como lo atestigua el pesimismo de algunos rabinos de cara al juicio. Moisés acusa a los que no observan la ley (Jn. 5:44). b. Se hacen intentos por superar la falta de seguridad señalando hacia la oración, u observando el modo de morir, o desarrollando una teología del sufrimiento en virtud de la cual el sufrimiento de los justos paga en esta vida la culpa que de otro modo tendría que pagarse después de la muerte. Estas medidas, sin embargo, no logran producir la esperanza, ya que se concentran en el yo en lugar de remitirse a la divina gracia y don que es lo único que puede infundir una esperanza verdadera y cierta.

[K. H. Rengstorf, II, 523–529]

D. La esperanza del judaísmo helenístico.

1. La esperanza es parte de la vida y sólo se interrumpe con la muerte. Cuando estamos enfermos tenemos la esperanza de curarnos, o de reunirnos cuando estamos separados. La esperanza de los malos es vana. También lo es la esperanza que se cifra en el poder militar. Los justos esperan en Dios, y al temerle a él no le temen a nada más. Lo que se espera es su protección, o alguna bendición especial, o el auxilio incluso en la muerte. Escatológicamente, la restauración de Israel es el tema de la esperanza. Para estos aspectos de la esperanza véase especialmente el Sirácida, Sabiduría, y 1, 2 y 4 Macabeos.
2. La psicología griega ejerce influencia sobre Filón. Para él la esperanza es la expectación neutral, aunque generalmente del bien. Es la contraparte del recogimiento. Ofrece consuelo en la angustia, pero como proyección nuestra del futuro. Pero para Filón la esperanza va más allá de la proyección humana, hasta la perfección de la verdadera humanidad. En este sentido debe dirigirse a Dios y a su perdón y salvación, asumiendo así un aspecto de confianza.

E. El primitivo concepto cristiano de la esperanza.

1. El concepto neotestamentario de la esperanza está regido esencialmente por el AT. Sólo cuando el ámbito es secular entonces este grupo de palabras denota la expectación (buena); cf. «contar con» en Lucas 6:34; 1 Corintios 9:10, etc., o más con un acento de «tener esperanza» en Lucas 23:8; 24:21; Hechos 24:26; Romanos 15:24; 1 Corintios 16:7. El elemento veterotestamentario de confianza es fuerte cuando la relación es con personas, como en 2 Corintios 1:3; 5:11; 13:6. La confianza en las personas es el punto en 2 Corintios 13:7, aunque se basa en la confianza en Dios (v. 13).
2. Cuando se cifra en Dios, la esperanza incluye la expectación, la confianza y la espera paciente. Está conectada con la fe, como en Hebreos 11:1, que enfatiza la certeza de lo que es dado por Dios. Romanos 8:24–25 establece no sólo el punto formal que no esperamos aquello que está visiblemente presente, sino también el punto material que lo que está visiblemente presente no ofrece base alguna para la esperanza porque pertenece al ámbito de la *σάρξ*. Es por eso que tenemos que esperar con paciencia, creyendo en esperanza contra esperanza, e. d. sin poder contar con factores controlables y [p 231] por lo tanto reclinándonos totalmente en Dios (Ro. 4:18). El soportar pacientemente es el punto principal en Romanos 5:4; 1 Tesalonicenses 1:3; Hebreos 3:6; 1 Pedro 1:21. La principal diferencia respecto al AT es que el acto de la salvación ahora ha sido ya realizado en Cristo, de modo que la esperanza misma es una bendición escatológica, y hay toda razón para tener confianza, como la que tiene Pablo respecto a los corintios (2 Co. 1:12ss). La esperanza descansa sobre la fe en el acto de la salvación (Ro. 8:24–25) y es sostenida por el Espíritu (vv. 26–27). Es parte integral de la vida cristiana (Ro. 15:13; 12:12). En cuanto tal va íntimamente ligada a la fe y al amor (1 Ts. 1:3; 1 Co. 13:13). Permanece incluso cuando llegamos a la visión, ya que está centrada no en lo que se va a dar sino en el Dios que lo da y que va a mantenerlo cuando esté dado. En esta vida se podrá enfatizar la perseverancia (Ro. 5:2, 4–5), pero nuestra espera es confiada, porque somos salvados por la esperanza (Ro. 8:24).
3. En Juan, *ἐλπίζ* aparece con poca frecuencia (cf. Jn. 5:45; 1 Jn. 3:3), pero la noción está abarcada aquí por *πίστις*, o en el Apocalipsis por la perseverancia. El elemento de esperar el futuro escatológico es prominente en Colosenses 1:5; 1 Timoteo 4:10; Hechos 23:6 (la resurrección), pero la esperanza es en sí una bendición escatológica en Mateo 12:21; 1 Pedro 1:3, y cf. Cristo como nuestra esperanza en Colosenses 1:27, y la esperanza como don en 2 Tesalonicenses 2:16. No se dan descripciones del futuro (excepto en el Apocalipsis), de modo que la confianza en el acto de Dios es siempre un elemento constitutivo en la expectación esperanzada del cristiano.

ἀπελπίζω. Esta palabra posterior significa «no creer o no esperar», p. ej. que una enfermedad se va a curar. En la LXX puede significar «perder la esperanza». En el NT figura en ciertas versiones de Efesios 4:19, al describir a los paganos. Hay un uso singu-

lar en Lucas 6:35, donde significa «sin esperar recibir de nuevo o recibir recompensa». El sentido normal sería «sin desesperar», e. d. «esperando una recompensa celestial», pero esto no encaja en el contexto.

προεπιζω. Esta palabra significa «esperar antes, o primero». En Efesios 1:12 el sentido depende de la referencia del «nosotros». Si ese «nosotros» son los cristianos judíos, el punto es que ellos tuvieron esperanza antes que los gentiles, o antes de la venida de Cristo. Si el «nosotros» son todos los cristianos, el «antes» se refiere al presente en relación con la consumación.

[R. Bultmann, II, 529–535]

ἐμβατεύω [entrar a]

- a. «Entrar», generalmente en sentido de ocupación militar en la LXX, de entrar en una herencia en los papiros, usado también con respecto a dioses que entran en un lugar sagrado o de un demonio que llega a habitar dentro de una persona. b. La palabra se usa para referirse a la iniciación en los misterios. c. «Acercarse para examinar», e. d. «investigar» es también un posible significado, como en 2 Macabeos 2:30; Filón, *De la vida de Noé como agricultor* 80.

El único caso en el NT se halla en Colosenses 2:18. Los exégetas favorecen el sentido b. o el c. Contra b. se debe señalar que las inscripciones nunca usan ἐμβατεύειν solo (como aquí) y que siempre tiene lugar en un santuario (a diferencia de aquí). Entonces el sentido parece ser c. Lo que los falsos maestros tratan de lograr mediante el éxtasis y el ascetismo se contrapone a la adhesión a la exclusividad de Cristo (2:19). Toda la sabiduría está presente en Cristo, de modo que no hay necesidad de entrar, mediante una laboriosa investigación, en lo que se ve en las visiones extáticas, como lo exigen los falsos maestros.

[H. Preisker, II, 535–536]

ἐμμένω → μένω; ἐμφανίζω → φαίνω

ἐμφυσάω [soplar sobre]

En la LXX esto denota el soplar Dios su aliento en los seres humanos o sobre ellos (Gn. 2:7), o sobre la creación (Sal. 104:29–30), o los huesos muertos (Ez. 37:5, 14). En el NT figura sólo en Juan 20:22 para [p 232] referirse a Jesús que sopla sobre los discípulos para impartirles el Espíritu que ha sido puesto en acción mediante la obra de Cristo, y mediante el cual ellos van a llevar adelante lo que él ha comenzado en ejercicio de su autoridad de atar y desatar. La entrega de las llaves, el mandato misionero y la efusión del Espíritu se combinan aquí en un solo acto de creación que denota el comienzo de una nueva realidad de vida.

[E. Stauffer, II, 536–537]

ἐμφυτος → φύω

ἐν [en, sobre, con, etc.]

A. ἐν con dativo impersonal.

1. Este uso es teológicamente significativo cuando se denotan localidades supraterráneas, especialmente «los cielos»; cf. «mi/nuestro Padre» en el cielo en Mateo 10:32–33, etc.; «amo» en Efesios 6:9; Colosenses 4:1; el gozo, la paz, la recompensa, el tesoro, la ciudadanía en Lucas 15:7; 19:38; Mateo 5:12; 6:10; Filipenses 3:20. En esas expresiones el cielo es la morada de Dios. Si la referencia en Marcos 13:25 y Hechos 2:19 es el cielo visible, las ideas son muy cercanas a las del Apocalipsis (cf. 12:1; 4:2; 19:14).
2. Otro sentido de ἐν en este uso es «con», p. ej. «con una vara» en 1 Corintios 4:21, «con su reino» en Mateo 16:28, «con su sangre» en 1 Juan 5:6.
3. El sentido también puede ser «en virtud de», p. ej. «mucho hablar» en Mateo 6:7, «esta respuesta» en Hechos 7:29, jactarse «de» en Gálatas 6:13–14, «porque» en Hebreos 2:18, «por lo tanto» en Hebreos 6:17.
4. Otro significado es «por», p. ej. «por mano» en Hechos 7:35; Gálatas 3:19, y especialmente «por la sangre de Cristo», como en Romanos 5:9; Hebreos 9:22; Apocalipsis 1:5. Los sentidos 2–4 son poco habituales en griego y delatan una influencia semítica.

- B. ἐν con dativo personal.** Este uso resulta más difícil. El sentido espacial es básico, pero hay otros sentidos, como el instrumental, que ejercen su influencia.

1. *Con personas en general.* a. Con un nombre, en las citas, ἐν denota el autor (Mr. 1:2) o un personaje (Ro. 11:2). b. Con plural o singular colectivo significa «entre», como en Romanos 1:12; Gálatas 1:16. c. También denota la conexión cercana de una posesión, atributo o acontecimiento con una persona (Mr. 9:50; Ro. 9:17). Con el conocimiento puede denotar a aquel que da a conocer (1 Co. 4:6) o a aquel que conoce (Ro. 1:19; Gá. 1:16). d. Puede expresar la ubicación, dentro de nosotros, de procesos psicológicos o de cualidades (cf. Mt. 3:9; Mr. 2:8; Lc. 12:17; Jn. 6:61; Hch. 10:17; Ro. 8:23; en el corazón, Mr. 2:6; o en la conciencia, 2 Co. 5:11); especialmente en la esfera religiosa o ética, p. ej. la comunión con Dios en Juan 2:25, el pecado en Romanos 7:8, etc., la obra de Satanás en Efesios 2:2, la ceguera pagana en 2 Corintios 4:4, la observancia de la ley en Romanos 8:4, los efectos de la predicación en 1 Corintios 1:6, la obra de Dios en Filipenses 1:6, como también la unción, la vida, el gozo, la fe, el testimonio, etc., o, en relación con Satanás, la ausencia de verdad (Jn. 8:44), y, en relación con Dios o con Cristo, la vida (Jn. 5:26), los tesoros de la sabiduría (Col. 2:3), la plenitud de la divinidad (1:19). Cf. la expresión «escondido en Dios» en Efesios 3:9; Colosenses 3:3. e. El uso espacial a veces se traslada al instrumental (Gn. 9:6; Ro. 9:7; Heb. 11:18; Mr. 3:22; Hch. 17:31; cf. 1 Co. 7:14 y tal vez Hch. 17:18), para lo cual los paralelos sugieren un sentido parcialmente local y parcialmente instrumental.
2. ἐν con πνεῦμα. a. El concepto del Espíritu en nosotros es local (cf. Nm. 27:18; Jn. 14:17; 1 Co. 3:16). b. Lo correspondiente, que nosotros estamos en el Espíritu (Mt. 22:43; Ro. 8:9; Ap. 21:10; 1 Co. 12:3; Ef. 6:18), se basa en el sentido espacial pero se aproxima a la idea de un estado (cf. Lc. 4:14; Hch. 22:17). En el contraste con «en la carne» en Romanos 8:8–9 el Espíritu es el principio activo de la vida ética. Las ramificaciones son importantes para la predicación del evangelio (1 Ts. 1:5) y la oración (Ef. 6:18). [p 233] La exigencia de Juan 4:23–24 enfatiza la relación entre el ser personal de Dios y el culto que hemos de rendirle. En Romanos 14:17; 1 Corintios 6:11; 12:9 se puede ver una especie de uso instrumental.
3. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν κυρίῳ y fórmulas conexas. Estas fórmulas son en gran medida peculiares de Pablo. a. En general denotan el ser miembros en Cristo y en su iglesia (Fil. 1:13; 2 Co. 12:2; 1 Ts. 4:16; Ro. 8:1; 16:11). b. Pueden caracterizar el estado o actividad de los cristianos (2 Co. 2:12; Ro. 9:1; 2 Ts. 3:4; 1 Co. 15:31, etc.). c. También pueden denotar juicios de valor que circunscriben la esfera de referencia (Ro. 16:10, 13; 1 Co. 3:1; 4:10, 17; Col. 1:28). d. Pueden denotar la base objetiva de la comunión con Dios, p. ej. con la gracia en 2 Timoteo 2:1, la vida eterna en Romanos 6:23, el amor de Dios en Romanos 8:39, la voluntad de Dios en 1 Tesalonicenses 5:18, el llamado en Filipenses 3:14, la promesa en Efesios 3:6, etc. e. Pueden denotar la reunión de muchos en uno solo, como en Romanos 12:5; Gálatas 3:28; Efesios 2:21–22; Colosenses 1:16–17 (la creación); Efesios 1:10 (el cosmos). Este uso tan rico no es simplemente un hebraísmo, ni se basa en una concepción místicamente local, sino que se fundamenta en la visión de Cristo como personaje cósmica y escatológicamente universal. Como Adán, Cristo inicia toda una nueva raza, un orden que es de vida y no de muerte. Esto difiere de la idea común del hombre primigenio porque (a) hace una distinción entre el primer hombre y el último, y (b) cree que el autor de la segunda creación está históricamente presente y por tanto ha inaugurado la nueva creación. En el bautismo entramos en una esfera diferente, de modo que las fórmulas contienen un matiz tanto local como instrumental, pero con el fuerte sentido de un estado.
4. *Cristo en los creyentes.* Esta frase menos común es también esencialmente paulina. Cristo, que inaugura el nuevo eón, vive en los suyos (Ro. 8:10; Gá. 2:20; Col. 1:27). Es necesario que él sea formado en ellos (Gá. 4:19). Esto implica sufrimiento (2 Co. 1:5; 4:10; Col. 1:24). Pero aunque esté escondida, la vida de Cristo está en nuestros cuerpos mortales y puede ser conocida por la fe (Gá. 2:20; 2 Co. 4:18; 13:5).
5. *El ἐν de la comunión en Juan.* En Juan y 1 Juan tenemos el ἐν de la comunión religiosa, frecuentemente con εἶναι (Jn. 10:38; 1 Jn. 2:5b, etc.) o con μένειν (Jn. 6:56; 1 Jn. 2:6, etc.). A menudo se enfatiza la reciprocidad (Jn. 6:56; 1 Jn. 3:24, etc.). El Padre entra en esa relación, ya sea con Jesús (Jn. 10:38) o con nosotros (1 Jn. 4:12–13). Tenemos entonces un triángulo (Jn. 14:20; 17:21; 1 Jn. 2:24). Las fórmulas no son ni extáticas ni escatológicas, sino místicas en un sentido muy amplio, con una fuerte referencia personal y ética (1 Jn. 1:3); cf. las construcciones con ἀγάπη y λόγος (Jn. 15:10; 1 Jn. 2:14). No hay insinuación alguna del matrimonio sagrado, ni existe ningún paralelo helenístico o gnóstico.

[A. Oepke, II, 537–543]

ἐνδημέω → δῆμος; ἐνδοξάζομαι, ἔνδοξος → δόξα; ἐνδυναμόω → δύναμις; ἐνδύω → δύω; ἐνέργεια, ἐνεργέω, ἐνέργημα, ἐνεργής → ἔργον; ἐνευλογέω → εὐλογέω; ἐνθυμέομαι, ἐνθύμησις → θυμός

ἐνίστημι [estar presente]

Tal como se usa en el NT, este término significa a. «entrar» en sentido temporal, y de ahí «estar presente», y b. «intervenir». Tenemos el sentido a. en 2 Tesalonicenses 2:2; Romanos 8:38; 1 Corintios 3:22; Gálatas 1:4; Hebreos 9:9. El sentido «amenazar, ser inminente» es poco probable en 1 Corintios 7:26, ya que no está atestiguado en ningún otro lugar. Los sufrimientos del nuevo eón han llegado ya (cf. Ro. 8:22). El sentido b. es posible en 2 Timoteo 3:1 («irrupirán» sobre nosotros), pero a. encaja suficientemente bien («vendrán»).

[A. Oepke, II, 543–544]

ἐνκαινίζω → καινός; ἐγκακέω → κακός; ἐγκρίνω → κρίνω; ἐνόπτῃς → ὄραω; ἔννοια → νοῦς; ἔννομος → νόμος; ἔνοχος → ἔχω

[p 234] ἐντέλλομαι [mandar, encargar], ἐντολή [mandamiento, mandato, encargo]

ἐντέλλομαι. «Mandar», «encargar», principalmente con un gobernante como sujeto, aunque a veces el sujeto es la deidad o un maestro. La LXX lo usa con frecuencia, teniendo como sujeto al rey, o a Moisés, pero especialmente a Dios. En el NT hallamos 1. el sentido general «encargar, comisionar» (Mt. 17:9; Mr. 11:6); 2. la referencia al hecho que Dios manda, principalmente en citas de la LXX (Mt. 4:6; Lc. 4:10; Mt. 15:4; Hch. 13:47); 3. el ἐντέλλεσθαι de Moisés (Mt. 19:7; Jn. 8:5); y 4. los mandatos de Jesús a sus discípulos en su enseñanza (Mt. 28:20, donde los mandatos están relacionados con su propia presencia rectora), sus órdenes inmediatamente anteriores a la ascensión (Hch. 1:2), y su mandato específico del amor (Jn. 15:14, 17).

ἐντολή

A. ἐντολή fuera del NT.

1. ἐντολή en el uso general del mundo griego y helenístico. El significado es «mandato», «encargo», a. como el mandato de un rey u oficial, b. como la instrucción de un maestro, c. como un encargo, y d. como autorización.
2. La referencia específicamente religiosa de las ἐντολαί de la Ley en la LXX y en el judaísmo helenístico. El término adquiere un sentido religioso solemne en la LXX (en hebreo principalmente מִצְוָה, a veces מִצְוָה) cuando se usa con respecto a exigencias específicas de la ley. Sin embargo, Josefo y Filón rara vez lo usan en este sentido, y prefieren νόμος o νόμοι.
3. El truncamiento estoico del concepto de ἐντολή en Filón. Filón evita el término porque lo encuentra demasiado oficial e histórico. Le interesa menos el contenido de la ley que su sustancia ética y su concordancia con la ley natural o cósmica. Como los estoicos, conecta ἐντολή con una forma inferior de moral. El acto voluntario es más elevado que el acto mandado. Los mandatos se dan sólo al Adán terrenal. El verdadero sabio conoce y practica la virtud sin ellos. Se pueden tolerar los mandatos sólo para los inmaduros e incultos.

B. El testimonio sinóptico endosa la ἐντολή elemental y enfatiza su unidad central. En los Sinópticos, el debate con el fariseísmo afecta el uso. La sinagoga enumera 613 mandatos, y por eso tiene que hallar algunos principios básicos (cf. Mt. 19:18; Mr. 12:28). Pero ningún mandato se puede soslayar (cf. Lc. 15:29), y ἐντολή puede referirse no sólo a los Diez Mandamientos sino también a otras estipulaciones de la ley (cf. Mr. 10:5; Jn. 8:5). Jesús acepta incondicionalmente los Diez Mandamientos (Mr. 10:17ss). Sólo le hacemos justicia a la ἐντολή si seguimos el Decálogo, ampliándolos con el mandato positivo del amor (Lv. 19:18) según se expresa en el dar a los pobres. En Mateo 5:19, una vez más, Jesús respalda los mandamientos más pequeños, probablemente los Diez Mandamientos por ser los que ocupan el menor espacio en el rollo. Las dos tablas constituyen una base elemental de la vida en el reino. Trascenderlas es lo que está en juego en la verdadera rectitud (Mt. 5:21ss). «El más pequeño en el reino» es un modo de expresión rabínico que no sugiere rango sino que destaca cuán seriamente el propio destino depende de la decisión referente a los mandatos. El ataque contra los mandamientos humanos no es un ataque contra la tradición en cuanto tal, sino contra las interpretaciones casuísticas que trastruecan la exigencia elemental. Al concentrarse en el énfasis principal, Jesús da una fuerza adicional a la ἐντολή divina. Esto lo hace especialmente cuando encuentra la esencia de los mandamientos en el amor a Dios y el amor al prójimo (Mt. 22:36ss; Lc. 10:26ss). Esto va conforme a lo que en realidad está escrito en la ley misma, de modo que el escriba y Jesús pueden dar la misma respuesta. El primer gran mandato va ligado con el Shemá, mientras que el segundo es un compendio rabínico común. De modo que Jesús no está emprendiendo un acto creativo; simplemente está ofreciendo un concepto unitario y central tomado de la propia ley. Pero la combinación es distintiva, por cuanto muestra que el servicio a Dios no puede aislarse, ni el amor al prójimo puede menospreciarse. Los dos van juntos.

[p 235] C. La evaluación de ἐντολή en función de la historia de la revelación en Pablo y Hebreos.

1. Pablo interpreta la ἐντολή en Romanos 7. Aunque tiene como telón de fondo el relato de la caída, la equipara con νόμος, la conecta con el décimo mandamiento, plantea la cuestión de la relación entre ley y pecado, y fundamenta su exposición históricamente en Romanos 5. La ley, que está vinculada con Moisés, da conocimiento del pecado. Al transgredirla, participamos del pecado de Adán. Lo que se describe más en general en el cap. 5 se aplica individualmente (aunque no autobiográficamente) en el cap. 7. El pecado aprovecha la oportunidad que le ofrece la ἐντολή y, mediante engaño, nos conduce escatológicamente a la muerte. La ἐντολή posibilita el pleno desarrollo del pecado y sus consecuencias, pero es en sí misma buena como justa exigencia de Dios. Dios la usa para sacar el pecado de su penumbra y, de este modo, abrir la puerta para la justificación. Para Pablo, pues, la ἐντολή es la ley en su carácter de mandato divino, pero en sí misma no puede aportar la salvación ni por vía de su cumplimiento ni por su

desenmascaramiento preparatorio del pecado. Desde otro ángulo, Cristo es nuestra paz porque él ha derribado la barrera de la ley de las ἐντολαί, e. d. las ordenanzas específicas de la ley (Ef. 2:14–15).

2. Si bien la ἐντολή no puede salvar, hay un sentido en que los cristianos todavía deben guardar las ἐντολαί (1 Co. 7:19). El contenido de esta observancia es el cumplimiento, en el Espíritu y sobre la base de la fe, de la ley del amor (Gá. 5:6). Pablo concuerda entonces con el Jesús de los Sinópticos y con Juan al resumir todas las exigencias de la segunda tabla en la ley del amor (Ro. 13:9). Esto significa que los mandamientos individuales mantienen su vigencia; el quinto mandamiento se puede citar en Efesios 6:2, y tiene una significación especial debido a la promesa que lleva anexa. En los escritos paulinos ἐντολή denota siempre un mandamiento del AT, excepto en 1 Timoteo 6:14 y una lectura de 1 Corintios 14:37 («un mandato del Señor»).
3. En Hebreos la referencia de ἐντολή es siempre a la ley, p. ej. la ley sacerdotal en 7:5, la institución de la alianza en 9:19; ἐντολή denota la exigencia específica y siempre va acompañada por νόμος como suma del todo. La revelación en Cristo ha mostrado que la antigua ἐντολή es externa y transitoria. Puesto que no puede conducir al cumplimiento, su validez ha quedado anulada (7:18).

D. El mensaje cristiano como ἐντολή en el conflicto contra el gnosticismo y el libertinismo (los escritos juaninos y 2 Pedro). En Juan (aparte de Jn. 11:57) ἐντολή tiene los siguientes sentidos.

1. En Juan 10:18 la ἐντολή del Padre al Hijo es que debe entregar su vida y volver a tomarla, mientras que en 12:49 la ἐντολή del Padre subyace a la palabra del Hijo como palabra de vida que el Hijo media al aceptar voluntariamente la tarea que el Padre le encomienda y al gozar así de su autorización amorosa.
2. Jesús da a sus discípulos la nueva ἐντολή del amor. Esta tiene una base cristológica (Jn. 13:34; 15:12). Si ἐντολή sigue implicando un imperativo, su raigambre en el amor de Cristo y la decisión por él descartan tanto el moralismo como el misticismo.
3. El guardar las ἐντολαί de Cristo es un distintivo del amor a Cristo (Jn. 14:15, 21). Si lo amamos, entonces «tenemos» sus mandamientos y los «guardamos». En vista de la base, el plural ἐντολαί no es legalista. Los muchos mandatos se resumen en el mandato único del amor, que llega a su expresión en las múltiples esferas de la vida de obediencia. A la luz de Juan 15:10, las nociones de «tarea» y «encargo» también podrían quedar incluidas en ἐντολή, pero τερεῖν τὰς ἐντολάς significa «guardar los mandamientos», no «cumplir un encargo». La comparación entre los discípulos que guardan los mandamientos y el Hijo que hace la obra del Padre muestra que va involucrada una relación personal, especialmente en vista del común permanecer en el amor.
4. En las Epístolas juaninas se han de señalar los siguientes rasgos. a. Las ἐντολαί siempre están relacionadas con la única ἐντολή del amor. b. El conflicto más agudo con el gnosticismo conduce a un mayor énfasis en guardar los mandamientos de Dios (1 Jn. 2:3; 3:22; 5:3; 2 Jn. 4). La verdadera comprensión del amor a Dios debe oponerse a la unión mística, y el amor a Dios debe relacionarse [p 236] estrictamente con el amor a los hermanos. c. La descripción de la ἐντολή como antigua y nueva a la vez va dirigida contra el amor de los gnósticos por lo novedoso. d. También apunta contra el gnosticismo la conexión entre la fe y la ἐντολή (1 Jn. 3:23) y la insistencia en que los mandamientos no son gravosos (5:3). La ley no constituye un problema, como en Pablo, porque la ἐντολή va ligada a la fe, y la batalla es contra el gnosticismo antinómico. No existe verdadera gnosis sin ἐντολή (1 Jn. 2:3–4), pero no hay ἐντολαί sin la ἐντολή ligada a Jesús, y como en el Evangelio, pero menos explícitamente, el guardar los mandamientos es guardar la palabra. También el Apocalipsis conecta los mandatos de Dios con Jesús y con el testimonio que de él se da (cf. 12:17; 14:12). 2 Pedro va dirigida contra el libertinismo, y es comprensible que llame a la enseñanza cristiana ἐντολή en 2:21 y 3:2. La ἐντολή de 1 Timoteo 6:14, sin embargo, es el encargo que se encomienda a Timoteo. En los Padres apostólicos ἐντολή asume un sentido más legal. La sujeción a los mandamientos de Dios es el contenido de la vida cristiana (Bern. 4.11). Cristo cumplió esos mandamientos (Bern. 6.1). Él es el legislador de una nueva ley (Ignacio, *Efesios* 9.2; *Carta de Policarpo* 2.2; 2 Clem. 17.1; Justino, *Diálogo con Trifón* 12.2–3).

[G. Schrenk, II, 544–556]

ἐντευξις → τυγχάνω; ἐντολή → ἐντέλλομαι; ἐντυγχάνω → τυγχάνω

Ἐνώχ [Enoc]

- A. Enoc en el judaísmo.** El nombre abarca todo un grupo de ideas diferentes. El título «Libro de Enoc» se refiere a ese material. La breve nota en Génesis 5:21ss sirve de ocasión para su elaboración. La posición de Enoc como el séptimo, y su andar con Dios, le dan una importancia especial que conduce a conectarlo con un conocimiento secreto y con el hombre primigenio, mientras que sus 365 años sugieren una relación con la astronomía. Las tradiciones resultantes se hallan depositadas en los escritos no canónicos; cf. Sirácida 44:14ss; Jubileos 4:17ss, etc., donde él es el receptor de secretos divinos, es un extático, un testigo designado por Dios, y un sumo sacerdote celestial de sobresaliente rectitud; y el Enoc Etíope, que enfatiza su conocimiento mediante visiones de angelología, astronomía y escatología.

B. Tradiciones de Enoc en el cristianismo primitivo. No es de extrañar el hecho que el NT se refiera a la literatura enoquiana pero carezca de una tradición propia sobre Enoc. Lucas 3:37 se basa en Génesis 5:21ss. Hebreos 11:5 repite ideas que se hallan en el Enoc Etíope y en Jubileos. Judas 14 cita literalmente de Enoc Etíope 7.9. Probablemente haya otras alusiones al Enoc Etíope en Judas 4ss. El Apocalipsis también utiliza ideas que figuran en el Enoc Etíope, y puede haber alusiones indirectas en Pablo. Juan 3:13 parece oponerse a las tradiciones referentes a la ascensión de Enoc que pretenderían hacer de él el Hijo del Hombre exaltado. 2 Pedro parece no usar los materiales que se aceptan en Judas, pero en los escritos cristianos primitivos seguimos encontrando ideas sobre Enoc, p. ej. en 1 Clemente 9.2–3; Ascensión de Isaías 9:6ss; Justino, *Apología* 2.5; Bernabé 16.5.

[H. Odeberg, II, 556–560]

→ υἱὸς τοῦ ἀντηρώπου

ἐξαγγέλλω → ἀγγελία; ἐξαγοράζω → ἀγοράζω; ἐξαιτέω → αἰτέω; ἐξακολουθέω → ἀκολουθέω; ἐξανástασις, ἐξάνίστημι → ἀνίστημι; ἐξαπατάω → ἀπατάω; ἐξαποστέλλω → ἀποστέλλω; ἐξαρτίζω → ἄρτιος; ἐξεγείρω → ἐγείρω; ἐξέρχομαι → ἔρχομαι

ἔξεστιν [es lícito, posible], ἐξουσία [derecho, potestad, autoridad], ἐξουσιάζω [tener derecho o potestad], κατεξουσιάζω [ejercer autoridad]

ἔξεστιν. «Es permitido», denotando a. una acción que es posible porque hay ocasión para ella o nada la obstaculiza, b. una acción que no es prohibida por una norma o corte superior, y c. una acción para la cual no hay ningún obstáculo psicológico ni ético. En el NT el término se refiere principalmente a la ley [p 237] de Dios o su voluntad con sus exigencias específicas, especialmente la ley del AT. El NT mismo no se pregunta qué es permitido en este sentido, sino qué es agradable a Dios (Ef. 5:10).

ἐξουσία

A. Uso griego ordinario.

1. Esta palabra denota primeramente la «capacidad» para realizar una acción.
2. Luego significa el «derecho», la «autoridad», el «permiso» conferido por una instancia superior; a. la posibilidad o facultad otorgada por el gobierno; b. el derecho en diversas relaciones sociales, p. ej. de los padres, los amos, los dueños.
3. Puesto que la autoridad bajo 2. es ilusoria si no hay un verdadero poder, el término se aproxima a veces a δύναμις, pero con la distinción que δύναμις denota el poder externo pero ἐξουσία tiene una referencia más interior.
4. El término puede denotar entonces la libertad autoafirmada o el capricho, en antítesis con la ley (teniendo como paralelo ὕβρις). Pero el contexto es habitualmente el orden legal.
5. Entre los sentidos derivados están «posición de autoridad», «funcionarios» (plural), «discurso laudatorio», «turba» y «pompa».

B. Uso judío y del NT.

1. El uso judío es paralelo al griego; los sentidos son «permiso», «autoridad» o «derecho». Filón usa el término para el poder absoluto del rey o del pueblo, o el de Dios según se ve en su actividad creadora y en sus juicios.
2. La LXX usa el término para derecho, autoridad, etc. en el sentido legal, y también en cuanto es dado por Dios, p. ej. en la ley. En Daniel y los Macabeos puede ser el poder del rey o el de Dios. Al usar ἐξουσία para el poder de Dios la LXX introduce un término que expresa de modo excelente el concepto de la soberanía irrestricta de Dios, de ese Dios cuya propia palabra es poder (cf. Dn. 4:14).
3. Formalmente, a lo que más se acerca el uso del NT es a la LXX. ἐξουσία es el poder de Dios, el poder dado a Jesús, o el poder dado por Jesús a sus discípulos. Es también el poder de gobierno (cf. Lc. 19:17; Hch. 9:14: el Sanedrín; Lc. 20:20: Pilato), el poder de autodeterminación (Hch. 5:4), el poder de los reyes (Ap. 17:12), y «las autoridades constituidas» (plural) (Lc. 12:11; Ro. 13:1). También puede denotar una esfera de dominio, p. ej. el estado (Lc. 23:7), el ámbito de los espíritus (Ef. 2:2), o las potestades espirituales (1 Co. 15:24; Ef. 1:21; Col. 1:16; 1 P. 3:22).
4. El paralelo rabínico תּוֹשָׁבֵי contribuye a la gama de significados que exhibe ἐξουσία en el NT, puesto que abarca sentidos tales como poder de disposición, posesión, comisión, derecho, libertad y gobierno (singular), así como el poder monárquico de Dios.

5. Por lo que se refiere a la construcción, el uso clásico es con genitivo; en el NT encontramos también las preposiciones ἐν, ἐπί y κατά (para detalles, ver el *TDNT* en inglés, II, 566).

C. El concepto neotestamentario de ἐξουσία. El concepto del NT descansa sobre tres bases. Primero, la potestad que se indica es la potestad de decidir. Segundo, esta decisión tiene lugar en relaciones ordenadas, todas las cuales reflejan el señorío de Dios. Tercero, como autoridad para actuar dada por Dios, la ἐξουσία implica libertad para la comunidad.

1. Primordialmente, ἐξουσία denota la absoluta posibilidad de acción que es propia de Dios solo, en tanto fuente de toda potestad y legalidad (cf. Lc. 12:5; Hch. 1:7; Jud. 25; Ro. 9:21).
2. La ἐξουσία de Dios puede verse en la esfera de la naturaleza (Ap. 14:18). Las fuerzas naturales derivan de Dios su poder (Ap. 6:8; 9:3, 10, 19; 16:9; 18:1).

[p 238] 3. La voluntad de Dios abarca también la esfera de dominio de Satanás (Hch. 26:18; Col. 1:13). El misterio final del mal no es su poder, sino el hecho que esta potestad hostil todavía puede quedar abarcada por la suprema soberanía de Dios (Lc. 4:6; Ap. 13:5, 7; Lc. 22:53).

4. En relación con la persona y la obra de Cristo, ἐξουσία denota el derecho y la potestad de actuar, dados por Dios, junto con la libertad relacionada (Mt. 28:18; Ap. 12:10). Se trata de una potestad cósmica, pero con una especial referencia humana (Jn. 17:2; Mt. 11:27; Jn. 1:12; 5:27; en el juicio). El Jesús histórico reclama ἐξουσία dentro de los límites de su encargo, p. ej. para perdonar pecados (Mr. 2:10), para expulsar demonios (Mr. 3:15) y para enseñar (Mt. 7:28; Mr. 11:28; Mt. 9:8; Lc. 4:36). Este poder es inseparable de la inminencia del reino; con la presencia de aquel que lo ejerce, el reino mismo se acerca.

5. Por lo que se refiere a la iglesia, es de Cristo de quien ella deriva su autoridad (o su facultad). Los creyentes reciben de él su derecho como tales (Jn. 1:12; Ap. 22:14). La autoridad de los apóstoles les es dada por el Señor (2 Co. 10:8); por eso deben usarla responsablemente (cf. Mr. 13:34; 1 Co. 9:4ss). Pero ἐξουσία significa también libertad para la comunidad (1 Co. 6:12; 8:9; 10:23). ἐξουσία era quizás una consigna en Corinto, posiblemente sobre la base de la propia enseñanza de Pablo acerca del ser libres de la ley (cf. Ro. 14:14). A algunos cristianos les resultaba difícil aplicar esto en ámbitos donde se podrían ver implicados en el paganismo, mientras que otros tal vez se veían llevados a demostraciones chocantes de esa libertad (1 Co. 5:1ss[?]). Pablo enarbola la ἐξουσία de manera radical, pero la relaciona con los dos principios de lo que es conveniente y lo que es edificante. La ἐξουσία, entonces, no es una autonomía intrínseca, como p. ej. en Epicteto, sino libertad en el reino de Dios por la fe, de modo que hay que tener en consideración los peligros que están al acecho en esa libertad, y las necesidades del prójimo. En el gnosticismo cristiano encontramos trazas de una elaboración de la libertad en las líneas de los extremistas de Corinto, mientras que en los Hechos apócrifos la ἐξουσία no es un don de Dios para usarse en el servicio, sino un poder que se arrebató mágicamente y que se pone en ejercicio para los propios fines.

6. Un uso especial del NT, generalmente con ἀρχαί etc., es para referirse a las potestades sobrenaturales. Esto no lo encontramos en el helenismo ni en el gnosticismo, pero cf. la Ascensión de Isaías 1:4; 2:2, etc. y los Testamentos de los Doce Patriarcas, así como los gnósticos cristianos y los Hechos apócrifos. El concepto se desarrolló en terreno judío. Las ἐξουσία son potestades cósmicas, distintas de los δαίμονες pero no claramente diferentes de las ἀρχαί. Pablo combina la idea judía de las fuerzas que rigen la naturaleza, con la noción helenística del nexo del destino que abarca al cosmos entero. Hay entonces diversas potestades que gobiernan la vida humana y que se yerguen entre Dios y nosotros. Comparten la naturaleza carnal de la creación, pero también el hecho que esta ha sido creada en Cristo y para Cristo (Col. 1:15–16). Hay entonces tensión pero no dualismo, y las potestades jamás pueden separarnos de Cristo.

7. El significado de 1 Corintios 11:10 es muy debatido. En su contexto el versículo forma parte del tratamiento sobre los velos (cf. el πλήν del v. 11). El verbo ὀφείλει implica un deber más que una obligación, y por lo tanto sugiere un deber moral. Parece, entonces, que el velo es señal de subordinación, y que los ángeles son ángeles guardianes o vigilantes sobre el orden natural. ἐξουσία se usa en sentido material para referirse al velo, en una osada imagen que sugiere el dominio masculino. Otra explicación es que podría deberse a una confusión o una ecuación deliberada de las raíces arameas para «esconder», por una parte, y «gobernar», por la otra.

ἐξουσιάζω. «Tener ἐξουσία y ejercerla», como a. posibilidad, b. derecho, o c. potestad. En 1 Corintios 7:4 Pablo no está diciendo que cada cónyuge tiene derecho al cuerpo del otro, sino que cada uno renuncia a la potestad sobre su propio cuerpo (c.). La exhortación es, entonces, al servicio mutuo también en asuntos conyugales. Lucas 22:25 entraña una alusión al Eclesiastés (c). En 1 Corintios 6:12 el punto de la voz pasiva es que Pablo no está dispuesto a que nada adquiera poder sobre él.

[p 239] κατεξουσιάζω. Esta palabra poco común figura en el NT sólo en Marcos 10:42 y paralelos, en el sentido del ejercicio del poder político pero con una implicación de obligación u opresión.

[W. Foerster, II, 560–575]

ἐξηγέομαι → ἡγέομαι; ἐξίστημι, ἐξιστάνω → ἔκστασις; ἐξομολογέω → ὁμολογέω; ἐξορκίζω, ἐξορκιστής → ὀρκίζω; ἐξουσία, ἐξουσιάζω → ἕξεισιν

ἔξω [afuera]

οἱ ἔξω, «los de afuera», en sentido figurado «extranjeros; οἱ ἔξωθεν, «los proscritos»; οἱ ἐκτός, «los laicos» (a diferencia de los escribas); cf. frases rabínicas para «herejes», «libros no reconocidos». οἱ ἔξω en Marcos 4:11 significa «los que no son discípulos», y en 1 Corintios 5:12–13; 1 Tesalonicenses 4:12; Colosenses 4:5, «no cristianos»; cf. οἱ ἔξωθεν en 1 Timoteo 3:7. ὁ ἔξω ἄνθρωπος en 2 Corintios 4:16 se refiere a nuestra naturaleza externa y corruptible.

[J. Behm, II, 575–576]

ἐπαγγέλλω [prometer], ἐπαγγελία [promesa], ἐπάγγελμα [promesa], προεπαγγέλλομαι [prometer de antemano]

ἐπαγγέλλω, ἐπαγγελία

A. ἐπαγγέλλω, ἐπαγγελία **entre los griegos.** a. El primer sentido es «indicar», «declarar», «declaración», «informe». b. Cuando el estado declara algo, se convierte en una «orden». c. En derecho encontramos los sentidos «acusación» y «emisión de un juicio». d. Encontramos luego los sentidos «declarar un logro», «mostrar dominio», «profesar un asunto». e. Otro sentido es «ofrecer», «prometer», «hacer un voto». Por lo que se refiere a las promesas, se siente una tensión entre palabra y obra, de modo que con frecuencia las promesas se consideran sin valor. f. Un tipo especial de promesa es la «promesa de dinero», y en este sentido surge la idea de una «suscripción» o «donación» (liturgias estatales, donativos a los gobernantes en su instalación, sacerdotes que prometen donativos en apoyo de su candidatura). g. En el período helenístico encontramos también un sentido religioso para la «proclamación» de un festival. Entre todos los casos, sólo se ha hallado un ejemplo de una promesa hecha por una deidad.

B. ἐπαγγελία y ἐπαγγέλλεσθαι en el mundo judío.

1. No existe una historia previa en el AT, ya que el TM y la LXX usan palabras diferentes para referirse a los compromisos o promesas de Dios. Pablo, sin embargo, conecta ἐπαγγελία y εὐαγγέλιον y considera la historia del AT desde el punto de vista de ἐπαγγέλλεσθαι. Entonces pensamos en el hebreo כָּבַד y los términos de la LXX λαλεῖν o εἰπεῖν (cf. Gn. 18:19) en función de «promesa». El uso del NT sigue el del helenismo; encontramos el sentido d. en 1 Timoteo 4:8 etc., y el sentido e. en Marcos 14:11, etc.
2. El judaísmo desarrolla la idea de la promesa de Dios; cf. la promesa de Dios de responder a la oración, la interrelación de ley y promesa, el énfasis en la confiabilidad de las promesas divinas entre los rabinos, y las promesas escatológicas de la literatura apocalíptica y rabínica.

C. ἐπαγγέλλω en el NT.

1. En Hebreos 10:23; 11:11 es Dios quien promete; la referencia en 10:23 es a la esperanza escatológica, y en 11:11 a la promesa de Isaac (cf. 12:26; 6:13).
2. La corona de la vida se promete en Santiago 1:12 (cf. 2:5). La vida (eterna) es también el objeto de la promesa en 1 Juan 2:25 y Tito 1:2.
3. Hechos 7:5 se refiere a la promesa de la tierra que se hace a Abraham.

[p 240] 4. Pablo conecta la promesa a Abraham con la promesa de la vida, en Romanos 4 y Gálatas 3. La promesa de la vida que surge de la muerte ha quedado cumplida en Cristo para los creyentes (4:15, 17, 21, 24–25). En Gálatas 3:18–19 Cristo es la simiente prometida, y lo que se promete es la herencia, e. d. la ciudadanía en la Jerusalén de arriba (4:26, 28).

D. ἐπαγγελία en el NT.

1. *En Lucas.* Con la excepción de Hechos 23:21, la referencia es siempre a la promesa de Dios: ἐπαγγελία (frecuentemente sin θεοῦ) denota tanto la promesa como su cumplimiento. Abraham es su receptor en Hechos 7:17. Es mesiánica (Hch. 26:6–7) y Cristo la ha cumplido (13:23, 32–33). El Mesías es portador y dispensador del Espíritu, quien es también prometido en el AT (2:16ss), como lo ha mostrado Jesús a los discípulos (1:4). Los cristianos viven en la era del cumplimiento, en que los pecados son perdonados y el Espíritu es derramado (2:38–39).

2. *En Pablo.* a. Ley y promesa. Pablo examina la relación entre ley y promesa. Está convencido de que Dios puede hacer lo que promete (Ro. 4:21) incluso al punto de resucitar a los muertos o de crear a partir de la nada (4:17). Pero para que las promesas se cumplan, deben ser desvinculadas de lo que hacemos nosotros y enlazadas con la voluntad bondadosa y la acción de Dios (4:16). Atar la promesa a la ley es invalidarla por razón de nuestro incumplimiento y del juicio resultante (4:13). La promesa ya no es promesa si depende de la ley (Gá. 3:18). La promesa de la alianza precede a la ley. La ley no puede dar vida (3:21) sino que sirve sólo para conducir a los pecadores desde las obras hasta la fe (3:22). No obstante, el indicativo de las promesas lleva consigo un imperativo, como en 2 Corintios 7:1; Romanos 6; Filipenses 2:12. Las promesas no están determinadas por la conducta del creyente, sino que la determinan.
 - b. Los receptores. Abraham y sus descendientes son los receptores (Ro. 4:13). Los judíos son los primeros en recibir las promesas de la salvación mesiánica (9:4); los gentiles son ajenos a ellas (Ef. 2:12). Jesús es judío (Ro. 15:8). Sin embargo, a partir de los judíos las promesas se extienden, por medio de Jesús, a las naciones, ya que todos los que creen como Abraham son hijos de Abraham (Ro. 4:16) en la única simiente que es Cristo (Gá. 3:16ss; cf. Ef. 3:6). Quienes se revisten de Cristo, o están en él, o le pertenecen, son la descendencia de Abraham y herederos conforme a la promesa (Gá. 3:27ss).
 - c. El contenido de la promesa. El contenido es la salvación mesiánica como herencia, vida, Espíritu, rectitud y filiación (Ro. 4:13ss; Gá. 3:14ss; Ro. 9:8; Ef. 1:13). Todas las promesas quedan cumplidas en Cristo como el Sí de Dios (2 Co. 1:20), quien asumió la maldición de la ley (Gá. 3:14) y dio el Espíritu como arras, depósito o sello (Ef. 1:13–14).
3. *En Hebreos.* El autor de Hebreos tiene preocupaciones diferentes. A su modo de ver, las promesas son dadas a Abraham, Isaac, Jacob, Sara, los patriarcas, los profetas y el pueblo (6:12–13; 11:9, 11, 33; 4:1ss). Para ellos se cumplen las promesas específicas, p. ej. la tierra y una posteridad (4:1; 6:14), pero la promesa en sentido absoluto no. Todas las promesas de Dios convergen en la salvación mesiánica que los patriarcas ven y saludan desde lejos como extranjeros y peregrinos (11:13). La nueva alianza establecida por Cristo descansa sobre mejores promesas (8:6). Las promesas citadas son las de Jeremías 31; son ellas las que ahora son llevadas a su cumplimiento (9:15) por la muerte de Cristo. La consumación final está todavía por venir (10:36), pero ya vivimos en el ἔσχατον (1:2), y necesitamos perseverar en la tensión entre el ya y el todavía no, no sea que al final, por falta de fe, malogremos la promesa (4:1ss). Por parte de Dios, su voluntad de llevar a consumación las promesas es inalterable; él ha garantizado su cumplimiento con un juramento, y esto debe fortalecernos en la fe (6:12ss).
4. *En 2 Pedro.* La demora de la parusía ha generado individuos burlones que se preguntan dónde ha quedado la promesa de la venida de Cristo (3:4). La respuesta es que la aparente tardanza de Dios es paciencia (3:9); la palabra profética es segura (1:19ss).

[p 241] ἐπαγγελία. Este término no es tan común como ἐπαγγελία pero tiene en gran medida la misma gama de significados, p. ej. «declaración», «orden», «profesión», «promesa», y en Filón «tarea». En el NT figura solamente dos veces, en 2 Pedro, con el mismo sentido que ἐπαγγελία. En 3:13 aguardamos el nuevo cielo y la nueva tierra conforme a la promesa de Dios. En 1:4 las promesas de Dios son llamadas muy grandes y preciosas, ya que por medio de ellas escapamos de la corrupción presente y nos hacemos partícipes de la naturaleza divina (cf. 1:11).

προεπαγγέλλομαι. Esta palabra poco común significa a. «anunciar de antemano», b. «esforzarse de antemano» (para un oficio), y c. «prometer de antemano». El sentido a. lo hallamos en 2 Corintios 9:5 (el donativo que han anunciado por anticipado) y el sentido c. en Romanos 1:2 (el evangelio prometido de antemano en las Escrituras proféticas).

[J. Schniewind Y G. Friederich, II, 576–586]

ἐπαγωνίζομαι → ἀγών

ἔπαινος [alabanza, aprobación]

La alabanza y la aprobación eran cosas muy buscadas en la antigüedad, si bien el estoico trataba de lograr la libertad respecto al juicio humano. En el AT el ἔπαινος es el reconocimiento que la comunidad da a los justos, pero es especialmente la aprobación por parte de Dios. En Filón es la aprobación de Moisés o de Dios, pero a veces el aplauso público en sentido griego. ἔπαινος también se puede usar en la LXX para la actitud de alabanza y adoración por parte de la comunidad con respecto a Dios. El trono de Dios está rodeado de δόξα y ἔπαινος (1 Cr. 16:27).

1. El uso del NT se asemeja al de la LXX. Lo único que cuenta es la aprobación de Dios, no la aclamación pública (Ro. 2:29; 1 Co. 4:5). La idea es la de vindicación más que la de recompensa. El ἔπαινος es la sentencia salvífica de Dios con ocasión de la manifestación de Cristo (1 P. 1:7).

2. Por lo tanto los cristianos no deben preocuparse por el reconocimiento humano. Fuera del reconocimiento de Dios, sólo han de buscar reconocimiento de parte de aquellos a quienes Dios ha comisionado, e. d., a. la comunidad (2 Co. 8:18), y b. el gobierno (Ro. 13:3–4, 1 P. 2:14). El único caso de un uso clásico es Filipenses 4:8.
3. ἔπαινος también puede, como en la LXX, denotar la alabanza a Dios (Ef. 1:3ss; Fil. 1:11). Habiendo experimentado la salvación, la comunidad puede ya ofrecer δόξα y ἔπαινος incluso antes del tiempo de la consumación.

[H. Preisker, II, 586–588]

ἐπαίρω → αἴρω; ἐπαισχύνομαι → αἰσχύνω; ἐπακολουθέω → ἀκολουθέω; ἐπακούω → ἀκούω; ἐπαναπαύω → ἀναπαύω; ἐπανόρθωσις → ὀρθός; ἐπάρατος → ἀρά; ἐπενδύω → δύω; ἐπέρχομαι → ἔρχομαι; ἐπερωτάω, ἐπερωτημα → ἐρωτάω; ἐπιβάλλω → βάλλω; ἐπίγειος → γῆ; ἐπιγινώσκω, ἐπίγνωσις → γινώσκω

ἐπιείκεια [benignidad, amabilidad], ἐπιεικής [benigno, amable]

ἐπιείκεια significa «lo que es correcto o conveniente», «lo que es útil», luego «equitativo», «moderado», «razonable», «amable». En la LXX el grupo se usa para la «bondad» o «benignidad» de Dios como gobernante supremo (1 S. 12:22; Dn. 3:42), así como la de los gobernantes terrenales o los justos, p. ej. Eliseo (2 R. 6:3). Josefo usa ἐπιείκεια para reyes y profetas, como lo hace Filón. ἐπιείκεια denota la «clemencia» o «suavidad» en sentido legal en Platón y en Plutarco, y cf. los papiros.

En 2 Corintios 10:1 Pablo propone la «mansedumbre» de Cristo como modelo. En cuanto rey, Cristo tiene la benignidad que sólo puede mostrar alguien que tiene pleno poder (Fil. 2:5ss). La ἐπιείκεια es entonces un complemento de la majestad celestial. Los débiles quieren afirmar su dignidad; Cristo, al tener autoridad divina, muestra una clemencia salvadora. La comunidad comparte su gloria y por tanto [p 242] debe mostrar la misma ἐπιείκεια. Esto se manifiesta claramente en Filipenses 4:5. Puesto que el Señor está cerca, y la δόξα de la comunidad pronto será manifiesta, ella puede mostrar paciencia para con todos. La fe, en su plenitud de poder celestial, halla su expresión en la bondad salvadora como manifestación terrenal de una posesión escatológica (cf. Fil. 2:15–16). Así como Félix debería mostrar una clemencia propia de su alto cargo (Hch. 24:4), así los cristianos deben ser ἐπιείκεια en virtud del llamado que han recibido de Dios. En Santiago 3:17 la sabiduría es amable porque los atributos del gobierno son apropiados para ella. En 1 Timoteo 3:3 el obispo, actuando con certeza escatológica como representante de la comunidad, debe también ser ἐπιείκεια en virtud de su dotación escatológica. Por otra parte, el término tiene una referencia más general en 1 Pedro 2:18 (donde se refiere a amos tanto no cristianos como cristianos) y Tito 3:2 (donde forma parte de una lista convencional de virtudes).

[H. Preisker, II, 588–590]

ἐπιζητέω → ζητέω; ἐπιθυμέω, ἐπιθυμητής, ἐπιθυμία → θυμός; ἐπικαλέω → καλέω; ἐπικατάρατος → ἀρά; ἐπιλαμβάνομαι → λαμβάνω; ἐπιλύω, ἐπίλυσις → λύω; ἐπιμαρτυρέω → μαρτυρέω; ἐπιιορκέω, ἐπιιορκος → ὀρκίζω

ἐπιούσιος [para el presente]

En el NT este término figura en Mateo 6:11 y Lucas 11:3. El único caso fuera del NT es uno incompleto en un papiro. El significado es difícil de determinar.

1. *La derivación lingüística.* Una posible derivación es de ἐπιείναι, lo cual daría sentidos como «normal», «diario», «apropiado». Otra es de ἡ ἐπιούσα (ἡμέρα), que da «para el día siguiente», o «para el día que amanece». Las derivaciones de ἐπί y εἶναι son posibles según la koiné, pero ocasionan confusión de sentido. La sugerencia que ἐπί την οὐσίαν constituye la base, de modo que el significado es «para el sustento vital», no es lingüísticamente factible. ἐπί την οὐσαν (ἡμέραν), «para el día presente», tiene bastante sentido, pero ἡ οὐσα nunca se ha hallado sin ἡμέρα. La idea que ἐπιούσιος se forma en contraste con περιούσιος y significa «sin exceder nuestra necesidad» tiene pocas probabilidades.
2. *Sentido de ἐπιούσιος.* a. Por el análisis precedente se puede ver que una derivación de ἐπιείναι (y especialmente ἡ ἐπιούσα) es quizás la más libre de objeciones. Según esta perspectiva el significado es «para mañana». Pero esto plantea preguntas de contenido, p. ej. si Jesús nos enseñaría que nos preocupemos por el día siguiente, si la mención de dos tiempos distintos en una breve petición ha de esperarse, si el sentido mismo de pedirle a Dios el pan no es que él vaya supliendo las necesidades conforme surgen (cf. Éx. 16). En otras palabras, la traducción «para mañana» no transmite la actitud que Jesús está enseñando.
- b. Otras posibilidades son «para el mañana», ya sea en un sentido escatológico o espiritual, pero esto nos presenta una figura retórica muy inusitada que no armoniza bien con la dicción sencilla de la plegaria.
- c. La idea que ἐπιούσιος significa «suficiente» tiene poco a su favor.

- d. Bien puede ser que ἐπιούσιος denote una medida más que un tiempo. Esto es posible en dos sentidos. El primero es que la oración pide una cantidad suficiente para el día que amanece. Pero esto nos fuerza a tomar el Padrenuestro como una oración matutina, y además hace que el término sea tautológico en vista del «hoy» que le precede.
- e. ἐπιούσιος podría entonces denotar la cantidad en el sentido de «suficiente» (cf. Éx. 16; Pr. 30:8). Según este punto de vista, esa palabra griega tan insólita podría deberse a la dificultad de hallar un verdadero equivalente para el concepto hebreo y arameo (cf. de nuevo Pr. 30:8). Así pues, si bien no podemos decir con precisión cuáles son la derivación y el significado, el sentido que se transmite es con bastante seguridad que debemos pedir cada día el pan que necesitamos.

[W. Foerster, II, 590–599]

[p 243] ἐπισκέπτομαι [fijarse, visitar], ἐπισκοπέω [fijarse, supervisar], ἐπισκοπή [visitación, episcopado], ἐπίσκοπος [supervisor, obispo], ἄλλοτριεπίσκοπος [entrometido]

A. ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω fuera del NT.

1. En el griego secular ἐπισκέπτομαι tiene los siguientes sentidos: a. «mirar sobre», «considerar», «tener consideración por» (algo o alguien), con referencias tales como inspeccionar, supervisar, cuidar de, mirar por, o vigilar (los dioses); b. «reflexionar sobre», «examinar», «investigar» (algo), p. ej. un documento, o la virtud; c. «visitar», p. ej. a los enfermos (sean los amigos o el médico).
2. La LXX añade algunos nuevos significados e intensifica la referencia religiosa. Es así como encontramos a. «visitar», b. «fijarse», c. «investigar», pero también d. «cuidar de» (Jer. 23:2), e. «averiguar» (Nm. 14:34), f. «cuenta» (Éx. 30:12), y g. «echar de menos» o, en pasiva, «ser echado de menos, estar ausente» (1 S. 20:6). El término tiene contenido religioso solamente cuando Dios es el sujeto, p. ej. cuando él vigila el país (Dt. 11:12) o visita a su pueblo en juicio o en misericordia (Zac. 10:3). La visitación de juicio produce el sentido h. «castigar» (Éx. 32:34; Job. 35:15), y la visitación de misericordia el sentido i. «aceptar» (Gn. 21:1). Un último sentido j. es «designar», «instalar», como en Números 4:27; Nehemías 7:1. La designación por parte de Dios en Números 27:16 es importante, puesto que quizás influyó sobre la selección del término ἐπίσκοπος para los dirigentes cristianos primitivos. Filón y Josefo usan el término en sus sentidos seculares pero no con significación religiosa alguna, y los rabinos, si bien recomiendan el visitar a los enfermos, añaden poco al concepto de la visitación divina.

B. ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω en el NT.

1. Jesús, en Mateo 25:35ss, hace suyo el interés por visitar a los enfermos, lo aplica a la gente de todas las naciones, y ahonda el mandato a. al pedir una actitud más que actos individuales, y b. al relacionarlo consigo mismo y por lo tanto con Dios. Santiago 1:27 expresa la misma inquietud.
2. Incluso cuando el significado es «ir a buscar», como en Hechos 7:23, está presente la idea de interés solícito. Es así como Pablo, en Hechos 15:36, propone una visita a las iglesias con el fin de ver cómo les va. ἐπισκοπέω tiene este sentido en Hebreos 12:14–15. «Asegurarse» de que nadie se quede sin obtener la gracia de Dios expresa un sentido de responsabilidad por el bienestar eterno de todos los miembros de la iglesia, y es un asunto no simplemente para los líderes sino para la congregación entera. La introducción de ἐπισκοπούντες en algunas lecturas de 1 Pedro 5:2 tiene el mismo efecto. Los presbíteros, al cuidar del rebaño, velan por él y muestran solicitud por él (siguiendo el modelo del propio Cristo como pastor y ἐπίσκοπος en 1 P. 2:25).
3. La palabra puede significar también «buscar, detectar» a alguien con miras a una designación (cf. Nm. 27:16; Neh. 7:1), como en Hechos 6:3, donde por primera vez la iglesia realiza la selección, aunque considerando solamente a aquellos que son «llenos del Espíritu y de sabiduría».
4. La idea de la visitación de Dios, especialmente en gracia, entra al NT procedente de la LXX. Tenemos así una exposición cristológica del Salmo 8:4 LXX en Hebreos 2:6. Una vez más, en Lucas 7:16 Dios muestra que él es el Señor en su bondadosa intervención en los asuntos terrenales. Esta dependencia respecto al AT se puede ver también en Lucas 1:68, 78, sólo que ahora la visitación es claramente un concepto mesiánico y está relacionado directamente con la venida de Cristo. La visitación de gracia se extiende ahora desde Israel hacia los gentiles, según lo afirma Santiago en Hechos 15:14, donde el contenido completo del término en la historia de la salvación apoya la traducción «visita (en misericordia)».

ἐπισκοπή

1. Este término llegó al uso común por primera vez en la LXX. En el único caso en griego secular significa a. «visita». En cambio, en la LXX significa b. «mirada», «vistazo», c. «cuidado», «protección», [p 244] d. «investigación» y e. «lista, revista». f. No hay equivalente para el verbo «echar de menos», en pasivo «estar ausente». g. El verdadero sentido teológico se da cuando se usa el término para «visitación». Más débilmente denota el castigo judicial en Levítico 19:20, pero se usa principalmente para la visita-

ción divina de juicio, como en Números 16:29; Deuteronomio 28:25. Las naciones desobedientes serán visitadas por Dios (Jer. 6:15). Sus ídolos serán rotos en el día de la visitación (Is. 10:3). La visitación final irá acompañada de truenos y terremotos (Is. 29:6). h. Pero la visitación divina también puede ser de misericordia y gracia, como en Génesis 50:24–25; Isaías 23:16. i. El significado «cargo, oficio» figura también en una transición desde una «supervisión» más general hacia una responsabilidad oficial (Nm. 4:16; Sal. 109:8, donde el hebreo puede significar «bienes», pero la LXX, seguida por Hch. 1:20, usa ἐπίσκοπή en el sentido de «cargo»).

2. a. El NT adopta los conceptos escatológicos de la hora y el día de la visitación. Jesús conecta la hora de visitación misericordiosa con su propia llegada a Jerusalén en Lucas 19:44; como el pueblo no logra reconocerla, esta se convierte en una visitación de juicio. 1 Pedro 2:12 habla del día de la visitación en que los gentiles serán conducidos a glorificar a Dios al ver las buenas acciones de los cristianos. Aquí la idea puede ser que la buena conducta de los cristianos hace de ella una visitación de gracia, o que los gentiles se verán obligados a ver manifestada allí la gloria de Dios en el día del juicio en que todo salga a la luz. Algunas versiones añaden ἐπίσκοπή a 1 Pedro 5:6; una visitación de gracia cambia nuestro tiempo de humillación en un tiempo de exaltación.
- b. El NT también usa ἐπίσκοπή para «cargo»: el cargo apostólico en Hechos 1:16ss, y el cargo episcopal en 1 Timoteo 3:1. No se ha de deducir de este doble uso una ecuación del apóstol con el obispo, ya que el término figura en Hechos 1:20 porque se percibe en el reemplazo de Judas un cumplimiento de la Escritura, mientras que en 1 Timoteo 3:1 probablemente se deriva de ἐπίσκοπος.

ἐπίσκοπος

A. ἐπίσκοπος en el griego extrabíblico. El término significa «supervisor», «vigilante», y así llega a ser usado a. para «protector», «patrono», y b. para diversos oficios que implican supervisión, pero no de naturaleza religiosa. El único uso religioso es para los dioses.

1. *Los dioses como ἐπίσκοποι.* Los dioses griegos son fuerzas personificadas. Por eso se los relaciona con las criaturas más cercanas a ellos, que están bajo su protección, p. ej. las fuentes, las arboledas, las ciudades, los pueblos y los individuos. Las deidades velan por esas criaturas y las rigen, dando sacralidad a la vida humana en sociedad. Por eso se les llama ἐπίσκοποι. Velan por los tratados, cuidan de las ciudades y protegen los mercados. Toman nota de las ofensas y las castigan, p. ej. ofensas contra los padres o profanaciones de tumbas. Palas Atenea vela sobre Atenas, y Artemisa sobre las mujeres embarazadas. Zeus y los dioses velan sobre todas las acciones buenas y malas, incluso hasta los detalles más secretos. Ciertas esferas específicas quedan bajo diferentes dioses; p. ej. Zeus y Palas Atenea gobiernan sobre las ciudades.
2. *Los hombres como supervisores, vigilantes, exploradores.* Con el mismo sentido básico, el término se puede aplicar a diversas actividades humanas, p. ej. el velar por los cadáveres, inspeccionar un navío o un negocio o el mercado o la construcción, el cuidar de matrimonios jóvenes, el gobernar una casa. Otros sentidos en estas líneas son «protector» y «espía» o «explorador».
3. *El cínico como ἐπίσκοπων y ἐπίσκοποι.* Estos dos términos encuentran un uso especial en la filosofía cínica. Epicteto, por ejemplo, se considera a sí mismo no como un pensador teórico, sino como un mensajero divino que actúa como κατάσκοπος de Dios para investigar lo que es bueno y para poner a prueba a la gente a ver hasta qué punto se conforman a ello. ἐπίσκοπεῖν se usa a veces para este proceso de prueba, pero sólo una vez –y esto posteriormente– encontramos ἐπίσκοπος en lugar de κατάσκοπος para ese oficio.

[p 245] 4. ἐπίσκοπος como designación de un cargo. a. Atenas usa ἐπίσκοποι para los oficiales del estado, p. ej. supervisores enviados por Atenas a otras ciudades de la Liga Ática. b. También leemos sobre oficiales similares en otros estados, ya sea a modo de policía secreta o como oficiales con funciones judiciales, y en un caso como el oficial encargado del cuño. c. Más comúnmente los ἐπίσκοποι son oficiales locales o los funcionarios de sociedades, pero sus responsabilidades exactas no están claras e, inclusive cuando hay una conexión religiosa, p. ej. los ἐπίσκοποι de una sociedad para un santuario en Rodas, no tienen responsabilidades cúltricas sino que se encargan de tareas seculares tales como fiscalizar los fondos. El pontífice romano pagano es ἐπίσκοπος sólo en la medida en que tiene el deber de supervisar a las Vírgenes Vestales. d. Un uso interesante se da en Siria en relación con la erección de un edificio público en el cual es claro que los que tienen la ἐπίσκοπή son supervisores de la obra en interés de los constructores, y tal vez con control sobre los fondos. Encontramos casos similares relacionados con la construcción de un acueducto y de un templo.

B. ἐπίσκοπος en el judaísmo.

1. *Dios como ἐπίσκοπος.* La LXX llama a Dios ἐπίσκοπος en Job 20:29 con una clara referencia a su función judicial. Filón tiene la misma noción de que nada, sea bueno o malo, puede estar escondido de Dios. En particular, Dios penetra el corazón humano (cf. Sab. 1:6; Hch. 1:24: καρδιολογιστής).

2. *Los hombres como ἐπίσκοποι.* En la LXX no existe un oficio de ἐπίσκοπος claramente definido, pero el término se usa para «supervisor» en diversos sentidos, p. ej. los oficiales en Jueces 9:28; Isaías 60:17, los supervisores de fondos en 2 Crónicas 34:12, 17, los inspectores de los sacerdotes y levitas en Nehemías 11:9, del templo en 2 Reyes 11:18, y de funciones del templo, etc. en Números 4:16. Filón usa el término para «uno que conoce las almas», y Josefo para un «guardián» de la moral.

C. ἐπίσκοπος en el NT.

- De los cinco casos en el NT, uno tiene que ver con Cristo. En 1 Pedro 2:25 se llama a Cristo el pastor y ἐπίσκοπος de nuestras almas. Este término, que complementa aquí la noción de pastor, sugiere el trabajo pastoral de velar o guardar, pero también podría implicar que él tiene el conocimiento más completo. En cualquier caso, combinada con pastor, esta palabra tiene la implicación de su total ofrenda de sí en beneficio de las almas de su pueblo (cf. ἐπισκοπέω en Heb. 12:15).
- En los otros casos son hombres los que son llamados ἐπίσκοποι, y esto plantea dos preguntas. a. ¿Quiénes son estos individuos llamados ἐπίσκοποι? La palabra no se usa para carismáticos itinerantes sino sólo para dirigentes de congregaciones establecidas. Para esos dirigentes pronto encontramos las palabras πρεσβύτεροι o ἐπίσκοποι y διάκονοι. Como se puede ver por Hechos 20:28 (el discurso de Pablo a los ancianos efesios), al principio no hay distinción entre πρεσβύτεροι y ἐπίσκοποι. Allí todos los πρεσβύτεροι son ἐπίσκοποι, su tarea es la de pastorear (cf. 1 P. 2:25; 5:2ss), hay varios ἐπίσκοποι en una misma iglesia, su llamado proviene del Espíritu Santo (si bien esto no descarta la elección o designación, Hch. 6:3ss; 14:23), y su función es la de dirigir de manera vigilante a los creyentes sobre la base de la obra de Cristo. b. ¿Cuándo es que la actividad libre de supervisar se convierte en designación de un oficio? Hay desde el inicio un impulso en esta dirección, ya que, mientras que en Hechos 20:28 Pablo describe una función, también se está dirigiendo a un grupo específico. La adición en Filipenses 1:1 («con los obispos») muestra también que lo que se tiene en mente es un oficio y no solamente una actividad, aun cuando no se nos dice cuál es ese oficio específico, excepto en términos generales de función. En 1 Timoteo 3:1 ἐπισκοπή es un cargo definido al que uno puede aspirar, y para el cual hay requisitos (aunque no se enumeran deberes). Puesto que aquí no hay referencias posteriores al Espíritu Santo, son las necesidades cotidianas las que influyen en su desarrollo, pero los requisitos se enuncian muy sobriamente y abarcan la confiabilidad moral, la monogamia, una vida familiar disciplinada, capacidad de enseñar, madurez, e irreprochabilidad según los criterios del mundo no cristiano. En el pasaje paralelo de Tito 1:5ss los requisitos para los ancianos son similares, y el uso súbito de ἐπίσκοπος en el v. 7 muestra que se está pensando en la misma función, a saber, la de guiar a la congregación y representarla, enseñar y dirigir el culto cuando no está presente un ministro itinerante. El uso del singular en 1 Timoteo 3:2 y Tito 1:7 no significa que haya sólo un obispo [p 246] en cada iglesia; simplemente es una referencia al obispo como tipo. El punto del cargo es el servicio más que el poder; el obispo, también, recibe admonición y debe ser sobrio y disciplinado en su conducta. Su autoridad proviene del Espíritu Santo. El destacar a algunos ancianos en 1 Timoteo 5:17 porque gobiernan bien, especialmente en la enseñanza y la predicación, puede apuntar hacia distinciones tempranas que en cierto momento conducirían a un primado de los obispos. Es poco probable que los ángeles de las iglesias en Apocalipsis 1:20, etc. sean obispos.

D. Origen y forma original del episcopado. Debemos comenzar con la distinción entre el origen del cargo episcopal y el de la designación ἐπίσκοπος. Ninguno de los que en el mundo antiguo eran llamados ἐπίσκοποι puede haber servido como modelo para el ἐπίσκοπος cristiano. Tal vez se pueda hallar un paralelo formal con el obispo y el diácono en el ἀρχισυνάγωγος y el ὑπηρέτης en la sinagoga, especialmente porque el primero dirige el oficio divino, supervisa el orden externo, y está acompañado de ancianos; pero no parece haber una semejanza más profunda, p. ej. en relación con la tarea de guiar y cuidar a la congregación como comunidad de fe y de amor. También se ha sugerido la estructura de la comunidad de Damasco como modelo, con sus dirigentes de campamentos que, además de los deberes externos, son responsables por las admisiones y las expulsiones así como por la enseñanza, la predicación y la disciplina, y cuyo título se podría traducir al griego por ἐπίσκοπος. Sin embargo, es poco probable que esa pequeña comunidad constituyera ningún ejemplo directo para la iglesia cristiana, y además esos líderes son demasiado monárquicos en comparación con el antiguo episcopado cristiano, y tampoco hay mención alguna de los diáconos. La verdad es que no necesitamos buscar modelos, ya que la iglesia cristiana era una cosa nueva y distintiva cuya misión exigía nuevos cargos, y que por naturaleza tenía el impulso de crearlos. Jesús había designado a los Doce y les había dado a ellos y a otros un ministerio apostólico complementado por los esfuerzos misioneros de maestros y profetas. Allí donde se fundaban iglesias, las personas con un carisma especial (1 Co. 12:28) tenían que ser puestas al mando para que asumieran responsabilidad por la vida en común en asuntos tales como la dirección pastoral, el culto y la predicación (cf. Hch. 14:23; 1 Ts. 5:12; Ro. 12:8; Gá. 6:6ss). Es así como surgen los ἐπίσκοποι y los διάκονοι de Filipenses 1:1, y estos cargos permanecen cuando disminuye en una localidad dada la necesidad de ministros itinerantes. El título ἐπίσκοπος se deriva de la función. Así como πρεσβύτεροι proviene del mundo judío, el ámbito griego ofrece en ἐπίσκοπος una palabra familiar pero no precisamente definida a la cual se le puede dar una aplicación cristiana. Al igual que διάκονος, se trata de un término modesto, pero tiene un rico contenido debido a su uso para el ser y la actividad divinos, y la descripción de Jesús mismo como ἐπίσκοπος incrementa su significación teológica. Posteriormente se llega a asociar a este término una afirmación humana, cuando 1 Clemente abre la puerta a la idea de la sucesión apostólica con su cadena jerárquica: Dios, Cristo, los apóstoles, los obispos (42–44). Didajé 15.1 probablemente da una mejor descripción real de la situación cuando muestra cómo los itinerantes abren paso a los obispos y diáconos locales. Sin embargo, durante el siglo II, el obispo

único, diferenciado de los presbíteros, va alcanzando gradualmente mayor precedencia (cf. Ignacio de Antioquía). Este sistema, si bien provee un liderazgo más fuerte, tiende a generar obispos autoritarios en antítesis directa a las recomendaciones que se dan a los ancianos en 1 Pedro 5:2–3.

ἄλλοτρι(ο)ἐπίσκοπος. Esta palabra figura sólo en 1 Pedro 4:15. Se forma según el estilo de palabras como ἄλλοτριόγνωμος, «el que se mete en asuntos ajenos». Puesto que no se la halla fuera del NT, de donde debemos deducir su significado es del contexto. Ese contexto, sin embargo, da cabida a diversas posibilidades: a. «alguien que pone el ojo en las posesiones de otros»; b. «un vigilante infiel de bienes confiados a él»; c. «uno que se entromete en cosas que no le conciernen», y d. «calumniador o soplón».

[H. W. Beyer, II, 599–622]

ἐπισκηνώω → σκηνός; ἐπισκιάζω → σκιά

[p 247] ἐπιστάτης [maestro]

ἐπιστάτης aparece en el NT solamente en vocativo, es peculiar de Lucas y, excepto en Lucas 17:13, es un término usado sólo por los discípulos. Lucas lo escoge como uno de sus equivalentes para «rabí» (cf. Mr. 4:38 y par.; 9:5 y par.; 9:38 y par.). El griego secular presenta un uso rico y variado; el término puede denotar a un pastor, al conductor de un elefante, a un capataz, a un inspector de obras públicas, al dirigente de una sociedad atlética o de un templo, a un magistrado o gobernador de una ciudad, e incluso a una deidad protectora. El alcance de su uso vocativo es incierto.

[A. Oepke, II, 622–623]

ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή → στρέφω; ἐπισυναγωγή → συναγωγή; ἐπιταγή → τάσσω; ἐπιτελέω → τελέω

ἐπιτιμάω [reprender], ἐπιτιμία [censura, castigo]

ἐπιτιμάω corresponde al sentido doble de τιμάω, «atribuir honra o culpa», y llega a usarse para «inculpar, reprochar», «reprender». En la LXX se aplica especialmente a la reprensión hecha por Dios (cf. Job 26:11; 2 S. 22:16; Sal. 106:9; 119:21). Se usa también de manera limitada para la reprensión humana (Gn. 37:10; Rut 2:16), pero a menudo se considera que la reprensión humana es presuntuosa, y sólo se elogia la reprensión judicial, pastoral o fraternal. El NT sigue a la LXX 1. al tratar la reprensión humana con gran reserva. Es así como los discípulos se apresuran demasiado con su reprensión en Marcos 10:13, la muchedumbre en Marcos 10:48, y Pedro en Mateo 16:22 (aquí Jesús responde con su propia reprensión legítima). La única reprensión aceptable es la de la humildad. Así, uno de los ladrones crucificados reprende al otro en Lucas 23:41, y un creyente puede reprender a otro si lo hace en un espíritu de perdón (Lc. 17:3). La reprensión es especialmente una responsabilidad de la dirigencia pastoral en 2 Timoteo 4:2. El NT sigue también a la LXX 2. al considerar la reprensión como algo que es esencialmente una prerrogativa del señorío divino. Sólo Dios puede legítimamente reprender al diablo (Jud. 9). Jesús tiene, claramente, el derecho de reprender (Mr. 8:33; Lc. 9:55; 19:39–40). En Marcos 8:30 se usa ἐπιτιμάν para mostrar lo estricto que es su mandato a los discípulos de no revelar en ese momento su mesianidad. Este mismo término es de señorío cuando él manda a los demonios guardar silencio en Marcos 3:12. Manifiesta un poder similar cuando reprende y expulsa al espíritu inmundo en Marcos 9:25, cuando reprende la fiebre de la suegra de Pedro en Lucas 4:39, y cuando reprende a las fuerzas elementales de la naturaleza en Marcos 4:39. En su ἐπιτιμάν se revelan clara y contundentemente su poder y prerrogativa divinos, que son incondicionales.

ἐπιτιμία figura en el NT solamente en 2 Corintios 2:6 sólo como término técnico de la disciplina comunitaria, para el «castigo» o «censura» que aplica la iglesia.

[E. Stauffer, II, 623–627]

ἐπιφαίνω, ἐπιφάνεια, ἐπιφανής → φῶς; ἐπιφάσκω → φῶς; ἐποικοδομέω → οἰκοδομέω; ἐπουράνιος → οὐρανός

ἐπτά [siete], ἐπτάκις [siete veces], ἐπτακισχίλιοι [siete mil], ἑβδομος [semana], ἑβδομήκοντα [setenta], ἑβδομηκοντάκις [setenta veces]

A. Antecedentes en la historia religiosa.

1. La prominencia del número siete en muchas culturas probablemente se deba a la observación de las cuatro fases de la luna, de siete días cada una, más que a la existencia reconocida de siete planetas, ya que el número siete es importante aun antes de que comience el interés por los siete planetas, y la luna desempeña un papel en la medición del tiempo en la epopeya babilónica de la creación.

[p 248] 2. Por lo que concierne a la significación cósmica del siete, los babilonios hacen una ecuación con la «plenitud», que se halla también entre los hebreos. Esta ecuación se conecta con el período de siete días; el día séptimo completa el período y alcanza así una totalidad ordenada por la divinidad. El número llega a usarse después en purificaciones, oraciones y en el ceremonial de los sacrificios. En el AT el día séptimo es un día santo, el año séptimo es un año santo, etc.; y en el año hebreo hay un ciclo hebdomádico de festividades.

3. Filón desarrolla una mística numérica en virtud de la cual el siete determina los ritmos de la vida humana; esta se da en ciclos de siete años. Como los rabinos posteriores, él cree que un niño nacido a los siete meses de gestación puede sobrevivir, pero no así un niño de ocho meses. Su interés en este punto, sin embargo, no es especulativo; él simplemente lo enuncia como una realidad dentro de su tratamiento sobre el número siete.

B. El uso del NT.

1. La influencia del AT se puede ver en Romanos 11:4, donde Pablo cita 1 Reyes 19:18 en apoyo al hecho que Dios ha conservado un resto, e. d. el Israel cristiano. Tal vez, al igual que 1 Reyes 19:18, él conecta el número 7.000 con la totalidad del verdadero Israel. Fuera de Hebreos 11:30, este es el único caso en que figura ese número en el NT; posiblemente el NT lo evita en oposición a las especulaciones de la época. En las referencias a los siete días del sitio de Jericó en Hebreos 11:30 y a las siete naciones en Hechos 13:19, el interés es puramente informativo.

2. «Siete días» es el término para una semana en Hechos 20:6; 21:4, 27; 28:14, y el «séptimo día» se menciona en Hebreos 4:4 (el sábado).

3. «Siete» es un número redondo en la alimentación de los cuatro mil (Mt. 15:22ss; Mr. 8:1ss). El contexto no nos ofrece razón alguna para buscar un significado oculto.

4. A veces se pueden presentar ideas más antiguas sobre el significado del número. a. Cuando los saduceos se refieren a los siete hermanos que se casan todos con la misma mujer, es posible que tengan en mente una serie infinita. b. Cuando los siete espíritus regresan al reincidente en Mateo 12:45, o siete espíritus son expulsados de María Magdalena en Lucas 8:2, el punto es que nos encontramos allí con el peor estado de corrupción posible. c. En la afirmación sobre el pecar y perdonar siete veces (Mt. 18:21–22; Lc. 17:4), el punto de Jesús es que no debe haber límite para el perdón, sin importar si la presteza a concederlo corresponde a la medida de la culpa o la trasciende. Ya en Babilonia el número siete se conecta con el pecado y con la presteza a perdonar, como en los salmos penitenciales que hablan de pecar setenta veces siete o de pedir perdón siete veces. En el AT, en el Día de la Expiación la sangre se rocía siete veces (Lv. 16:11ss, 15ss). En todas esas referencias el punto es la plenitud, ya sea del pecado o de su expiación (cf. la LXX en 2 S. 12:6). Con el setenta veces siete de Mateo 18:22 podemos comparar Génesis 4:24; no importa si la traducción apropiada es 490 o 77, puesto que obviamente el punto es la naturaleza ilimitada del perdón. d. Un principio séptuple rige las genealogías de Jesús en Mateo 1:1ss y Lucas 3:23ss. Aquí se muestra que Jesús es el Mesías por su puesto en el linaje de David como último en el noveno (Lucas) o en el undécimo (Mateo) grupo de siete.

5. El siete es un número muy importante en el Apocalipsis. Hay siete iglesias con sendos ángeles (1:4ss), siete candelabros (1:13ss), siete estrellas (1:16ss), siete espíritus (1:4; 4:5), siete sellos (5:1ss), siete cuernos y ojos (el Cordero, 5:6), siete trompetas en manos de siete ángeles (8:2ss), siete truenos (10:3–4), siete cabezas con diademas (el δράκων, 12:3) y siete plagas (15:1ss). No podemos hacer del siete un principio formal del Apocalipsis, pero sí permea el libro como número de la plenitud, ya se trate de la perfección de la obra divina o del pleno desarrollo y despliegue de las fuerzas hostiles a Dios. Las referencias individuales están influidas por los diversos motivos sugeridos por la tradición apocalíptica y la situación histórica; cf. las cabezas míticas de la bestia y su relación con las siete colinas de Roma (17:9). Los siete reyes son probablemente siete emperadores. Las siete iglesias abarcan la iglesia del Asia Menor, y las ciudades mencionadas son también centros del culto imperial. Las siete estrellas contienen quizás una alusión al papel de los siete planetas en el mitraísmo, o a las imágenes [p 249] de los emperadores en las monedas; en su contexto dan a entender el señorío incondicional de Cristo. Los siete truenos se basan probablemente en las siete referencias a la voz de Dios en el trueno en el Salmo 29. Los siete candelabros sugieren el candelabro de siete brazos, los siete sellos, los sellos que se ponían en un testamento romano, los siete cuernos el símbolo común de poder, y los siete ojos, los ojos del Señor en Zacarías 4:10. El siete es también un número formal en el Apocalipsis en la medida en que expresa la plenitud y la totalidad divinas. Por eso, aun cuando no haya aquí una forma apocalíptica específica, sirve como principio adecuado de distribución.

6. En Hechos 6:2ss se escoge a siete hombres porque en una comunidad judía había habitualmente siete dirigentes. El número muestra que esos siete no eran considerados simples asistentes de los doce.

7. Según Lucas 10:1ss Jesús envió a setenta en una misión, además de los doce. El número sugiere la universalidad de la misión. Quizá sigue el modelo de los setenta de Números 11:16, aunque cf. los setenta y un miembros del Sanedrín, los setenta ancianos designados por Josefo en Galilea, los setenta ancianos de Jerusalén, y también las setenta naciones de Génesis 10. El punto parece

ser que la misión de los setenta denota la pretensión más amplia de Jesús que, a diferencia de la ley conforme a la tradición judía, será abrazada ahora por los gentiles (cf. Mt. 21:43).

[K. H. Rengstorf, II, 627–635]

ἔργον [obra, trabajo], ἐργάζομαι [trabajar], ἐργάτης [trabajador], ἐργασία [negocio], ἐνεργής [activo], ἐνέργεια [actividad], ἐνεργέω [actuar], ἐνέργημα [acción], εὐεργεσία [buena acción], εὐεργετέω [hacer el bien], εὐεργέτης [benefactor]

ἔργον, ἐργάζομαι

A. Uso general.

1. *El uso griego.* Estas palabras, comunes ya desde Homero, denotan la acción o el celo activo. Aparecen en relación con todo tipo de obras, el trabajo con diversos materiales, el construir, y la actividad técnica y cultural. Denotan también el trabajo como tarea social o ética. Hesíodo describe el trabajo como plan divino para la vida humana, y la filosofía cínica considera como un ideal el trabajo en servicio de la humanidad. Platón vincula el trabajo con la civilización, no con la naturaleza. Para Aristóteles una criatura es buena cuando cumple su ἔργον, de modo que él extiende este concepto a toda la naturaleza. La voz pasiva es común para la obra realizada, e. d. el resultado del trabajo, o incluso su recompensa como salario o ganancia. En sentido débil el término puede denotar también un «asunto» o «cosa».
2. *El uso lingüístico de la Biblia.* En la LXX el término se usa para muchas palabras hebreas, de modo que el sentido específico tenemos que derivarlo de los originales y del contexto. Esto es especialmente importante en la esfera ética y religiosa, donde la referencia podría ser p. ej. a la conducta (Job 34:21; Pr. 16:5; Si. 10:6, etc.). (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, II, 636–637.)

B. La obra y acción de Dios.

1. *La obra divina de la creación.* El verbo ἐργάζεσθαι es poco frecuente en la LXX con Dios como sujeto (cf. Sal. 44:1; Job 33:29). Pero en Génesis 2:2–3 se usa ἔργον para la obra creativa de la cual Dios descansa. En otros lugares se dice que la naturaleza y la humanidad son obra de Dios. Si bien obviamente la creación entera está hecha por Dios, la referencia es por lo general a algún grupo de obras. Es así como los fenómenos naturales, la tierra y sus criaturas, y el género humano que está hecho a imagen de Dios, todos dan testimonio, en tanto obra de Dios, de su providencia y su gobierno de gracia (cf. Sal. 8:3; 19:1). Dios tiene misericordia de sus obras (Sal. 90:16 LXX; 138:8). En particular, Dios ha dado a los seres humanos una posición especial sobre la obra de sus manos (Sal. 8:6). Israel [p 250] se entrega a Dios porque es obra de sus manos, probablemente en el sentido de su obra histórica más que creadora (Is. 64:8; cf. 60:21); y en cuanto tal ve también la obra de sus manos (Is. 29:23 LXX). Proverbios 20:15 (12) enfatiza la naturaleza maravillosa de la obra de Dios. Sirácida 43:32 y 16:21 LXX muestra la relación entre la obra de Dios en la creación y su obra en la revelación y el juicio. En Job 37:15 la LXX da peso al pensamiento de la creación en forma de una confesión. En general la LXX piensa más en las obras de Dios que en su obra, y dirige la atención un poco más que el TM a su obra en la creación a diferencia de su obra en la historia.
2. *La actividad de Dios en el mundo.*
 - a. La obra de Dios no cesa con la creación, aunque el judaísmo se ve obligado a debatirse con el problema de su descanso sabático. Una solución es ver que ahora Dios trabaja tanto en los impíos como en los justos. El supuesto general es que Dios es activo por naturaleza (cf. Jn. 5:17). Lo distintivo de la Biblia es mostrar a Dios en acción en la especificidad de la historia, e. d. con un pueblo, con individuos, y en acontecimientos particulares (Éx. 34:10; Jos. 24:31; Jue. 2:7, 10). A veces esos actos pueden ser milagros, como en el Mar Rojo (Sal. 66; 77:11ss), donde las fuerzas del mal son derrotadas. Pero inclusive aquí el énfasis se pone en la acción salvífica que establece a Israel como pueblo, como lo podrán ver las generaciones posteriores.
 - b. Menos visible es la acción actual de Dios en el juicio y la misericordia, tal como la perciben los profetas. Los acontecimientos actuales también son actos de Dios (Is. 5:12; 22:11; 28:21). Aunque estos implican juicio para los recalcitrantes, la obra propia de Dios es la salvación. Hechos 13:41 establece este punto sobre la base de Habacuc 1:5, sólo que ahora la obra de Dios es la misión de la Iglesia y no un acontecimiento histórico ordinario. Aún así, Apocalipsis 15:3 muestra que también el NT encuentra la obra de Dios en todos los acontecimientos y no sólo en la edificación de la comunidad. De modo que incluso acontecimientos personales como el matrimonio de Oseas pueden ser significativos en el trato de Dios con su pueblo y con el mundo. Pablo ve esto en relación con su propia vida en Colosenses 1:24 y 2 Corintios 12:7ss. También integra datos históricos en su comprensión escatológica en 2 Tesalonicenses 2:6–7. Ningún profeta capta esto más claramente que Isaías y Jeremías; cf. la proclamación de Ciro como ungido de Dios en Isaías 45:1, y la afirmación de Dios que la historia entera es obra de sus manos en 45:11 (tb. 41:4). La obra salvífica de Dios en favor de Israel afecta a las naciones en un sentido misionero, según Isaías 64:4 LXX. En los Salmos el poder de Dios se manifiesta en su obra histórica, como lo muestra el hecho que trae juicio a los malvados y misericordia a los justos (Sal. 28:5; 46:8–9, etc.). Esta idea suele expresarse en oraciones expectantes que piden la vindicación (Sal. 43:1; 86:7–8, etc.).

- c. El NT coloca los actos individuales de Dios bajo la rúbrica englobante de la obra divina de salvación. En Mateo 11:2 al Bautista le cuesta correlacionar las obras específicas de Jesús con su misión total. En Juan, sin embargo, las obras dan testimonio de Jesús y de la salvación que él trae (cf. Jn. 5:20, 36; 7:3, 21; 10:25; 14:10ss; 15:24). Lo hacen no simplemente como obras poderosas o gloriosas, sino también como obras buenas que manifiestan la acción de Dios, tanto en cuanto obra suya en Jesús, como en cuanto la obra que le ha confiado a él. La unidad de la obra salvífica de Dios se tiene siempre como trasfondo (cf. 9:3; 17:4). La participación en esta obra se da mediante la fe (6:29). Pablo manifiesta una visión similar. La obra de Dios es la edificación de la comunidad (Ro. 14:20; cf. 1 Co. 3:9). Esto lo hace Dios por el Espíritu, por medio de la misión apostólica (1 Co. 9:1). Como la creación, la iglesia es obra del Verbo y del Espíritu. Los ayudantes de Pablo tienen parte en esta obra de Dios (1 Co. 16:10; Fil. 2:30). Todo lo que se hace en fe es a la vez la obra del Señor y una obra para el Señor (1 Co. 15:58; cf. Ef. 4:12). Todo es acción de Dios (Fil. 1:6), y esta obra fecunda es lo único que da sentido a la vida cristiana (Fil. 1:22).

C. El trabajo humano.

1. *El trabajo humano como maldición.* Conectado con la caída, el trabajo humano es visto como una maldición porque es necesario (cf. Gn. 3:17). El judaísmo helenístico enfatiza este lado negativo del [p 251] trabajo, en contraste con la obra de la era escatológica que se realizará sin esfuerzo. Le resulta difícil hablar del ἔργον sin menosprecio (cf. Si. 30:33; Pr. 31:15 LXX).
2. *El trabajo humano como pecado y vanidad.* En el judaísmo helenístico, la maldición de Génesis 3:17 tiene también la implicación que todo lo que en la vida humana se llama ἔργον es pecado cuando se mide según el criterio último. De manera que los ἔργα como obras humanas (junto con el verbo correspondiente) se suelen ligar con la maldad, etc. (cf. en el NT Mt. 7:23; Lc. 13:27). Las traducciones de Job 11:4 y 21:16 lo muestran así, como también Job 22:3; 33:9. A lo largo del AT y hasta llegar al NT, «obras de las manos de los hombres» es un término convencional para designar a los ídolos (Dt. 4:28; 2 R. 19:18; Is. 2:8; Jer. 1:16; Ap. 9:20). Esta valoración negativa del trabajo humano asume un carácter radicalmente teológico en el NT, donde encontramos expresiones tales como obras de las tinieblas (Ro. 13:12), de la carne (Gá. 5:19), del diablo (Jn. 8:41) y de impiedad (Jud. 15), así como obras malas, inicuas y muertas (1 Jn. 3:8; 2 P. 2:8; Heb. 6:1). El contexto puede dar también una connotación negativa, como en Mateo 23:3; Lucas 11:48; Juan 8:41; Tito 1:16.
3. *La rectitud de las obras en el judaísmo posterior.* La doctrina de Pablo sobre la ausencia de rectitud en todas las obras humanas no descansa simplemente en el desprecio helenístico por el trabajo, ya que es aplicable incluso a obras que la piedad judía considera favorablemente, p. ej. acciones de culto, u obras que cumplen la ley y que forman la base del logro moral, y que pueden ser realizadas incluso sin la ley escrita, tales como las obras de Abraham (Jn. 8:39), o las obras de la ley que está escrita en el corazón, ya sea en la edad futura (Jer. 31:33) o en el caso de los gentiles (Ro. 2:15). Hay que tomar una decisión entre las obras de Dios y las obras de la voluntad egoísta; las primeras son buenas y las segundas son malas. Surge entonces una división entre los justos que guardan la ley, y los pecadores que no logran guardarla. En algunos textos hallamos incluso la idea de obras de amor que son meritorias porque exceden lo exigido por la ley. Pero la esperanza en la misericordia de Dios por los malvados, a veces por intercesión de los justos, no queda excluida.
4. *La rectitud de las obras y la idea de retribución.* Que Dios nos recompensa conforme a nuestras obras es un concepto básico de la Escritura. Sin embargo, el énfasis se pone en la justicia de Dios más que en nuestro premio. La idea que las obras no hacen diferencia alguna es intolerable (Ec. 8:14–15) porque parece echar dudas sobre la justicia divina. No obstante, posteriormente se vuelve más prominente la idea de una recompensa por la rectitud. Como dice Aqiba, la preponderancia de obras buenas o malas es lo que decidirá nuestro destino: el premio o el castigo. Las buenas obras serán las que aboguen en favor nuestro.
5. *El trabajo humano como tarea encomendada por Dios.* El concepto de premio y castigo presupone que Dios nos encarga realizar los ἔργα. Este es el punto en Génesis 2:15 (cf. Is. 28:23ss). Dios respalda toda la obra de la civilización, y si Génesis 1 y 2 difícilmente constituyen una base para el gozo en el trabajo o para el trabajo como parte de la revelación divina, ciertamente ofrecen una base para la creencia en que el trabajo se hace por encargo divino. En parte esto conduce al concepto moral de la redención mediante las obras, cuyo presupuesto es la labranza del paraíso, y en parte a la ética del trabajo de los rabinos, en virtud de la cual la ocupación terrenal está bajo la bendición de Dios, al igual que las buenas obras, y el trabajo manual se tiene en alta estima. El cristianismo recoge el mismo tema con la exhortación al trabajo en 1 Tesalonicenses 4:11; 2 Tesalonicenses 3:10ss; Efesios 4:28, y con el ejemplo que da Pablo de sustento propio. Aquí todo el trabajo sirve directa o indirectamente a la comunidad, y en última instancia es la acción de Dios en nosotros. Para el NT el trabajo es fruto de la fe. La fe se pone en acción en el amor (Gá. 5:6). Hay una obra de fe y un trabajo de amor (1 Ts. 1:3). Dios lleva a plenitud la obra de la fe mediante su poder (2 Ts. 1:11). Las obras son, entonces, la base para el juicio (Ro. 2:6). Las verdaderas obras son hechas en Dios (Jn. 3:21), de modo que, aunque nosotros seamos responsables por ellas, ellas no portan mérito alguno sino que son la respuesta al mensaje de arrepentimiento. Sólo con los padres apostólicos comenzamos a encontrar cierta ambivalencia en este respecto, e. d. una nueva tendencia nomística.

[p 252] 6. *Palabra y acto, fe y obras.* Por doquier en el mundo griego encontramos una cierta tensión entre palabra y acto (ἔπος ο λόγος y ἔργον). La filosofía presupone su armonía lógica y ética. También la Biblia exige que estén en correspondencia mutua,

como lo están en Dios (Jl. 2:11 LXX; Sal. 33:4). El NT concuerda (cf. Lc. 23:51; 1 Jn. 3:18). Pero los rabinos tienen conciencia de una discrepancia entre la predicación y la práctica (cf. Mt. 23:3). Esto se percibe también en Santiago 1:25 y 2:17. La verdadera fe y las obras van juntas. Pero, así como la fe sin obras es muerta, así las obras que no proceden de la fe son muertas (Heb. 6:1); no llevan a la vida. Como enseña Pablo, las obras de la ley no deben ser ocasión para la búsqueda arrogante de la propia justificación. Debemos comenzar con la fe, y entonces el Dios que lo hace todo en todos (1 Co. 12:6) obrará por el Espíritu en los creyentes. Por lo tanto, como obra puramente humana, el ἔργον adquiere un sentido negativo. Las obras de la humanidad caída son malas. Pero la salvación restaura la situación al producir en nosotros las buenas obras que son los ἔργα τοῦ θεοῦ (no νόμου) de la nueva alianza, e. d. la obra de la fe que es activa por el amor (Jn. 6:29). Por nosotros mismos no podemos ver realmente la obra divina de salvación, p. ej. en los milagros o en la resurrección. La vemos sólo en función de metas terrenas (Jn. 6:26) o incluso como obra de demonios (Mr. 3:22). Sólo por la fe logramos penetrar en la ambivalencia del ἔργον salvífico de Dios, y entonces encontramos que todo lo que promueve la vida, aunque puede ser objeto de abuso, es en realidad obra de Dios (cf. la ley en Ro. 7:12–13), y sirve a la fe que, en Cristo, conduce a las buenas obras que son hechas en nosotros y también por nosotros.

ἐνεργέω, ἐνέργεια, ἐνέργημα, ἐνεργής. ἐνεργ(ε)ία en el sentido de «actividad» o «energía» figura en una fecha temprana. ἐνέργημα significa «acto» o «acción», y ἐνεργής «activo». El verbo ἐνεργέω significa «actuar», «estar en acción». El grupo se usa en el helenismo para la acción de las fuerzas cósmicas o físicas, pero en el AT y el NT se usa principalmente para la obra de poderes divinos o demoníacos. Sólo en Filipenses 2:13 encontramos ἐνεργεῖν para referirse a la actividad humana. Los poderes malignos son el sujeto en Efesios 2:2; 2 Tesalonicenses 2:7, 9. Pero, en última instancia, incluso detrás de esa actividad es Dios quien se halla (2 Ts. 2:11). Dios, por el Espíritu, es de manera más directa el sujeto en el tratamiento de los dones (1 Co. 12:6, 10–11). Dios actúa también por medio de Pedro y de Pablo (Gá. 2:8); su acción poderosa da fuerza a su ministerio (Gá. 3:5). La puerta para la obra en 1 Corintios 16:9 también tiene que ver con la misión apostólica, como sucede también con la palabra activa de Dios en Hebreos 4:12. Filemón 6 usa el mismo adjetivo que Hebreos 4:12 para la fe que promueve el conocimiento. Siempre, por supuesto, es Dios quien a fin de cuentas está en acción (Fil. 2:13; Ef. 1:11). El poder de su acción es el poder de la resurrección (Ef. 1:19–20; Col. 2:12). La voz media ἐνεργείσθαι, que figura sólo en Pablo y Santiago 5:16, tiene sujetos tan variados como la palabra en 1 Tesalonicenses 2:13, el consuelo en 2 Corintios 1:6, la fe en Gálatas 5:6, el poder divino en Efesios 3:20, y la oración en Santiago 5:16. ἐνέργεια se relaciona con Cristo en Efesios 4:16; es él quien da el poder del crecimiento a los miembros de su cuerpo. Las fuerzas hostiles son el sujeto de ἐνεργείσθαι en Romanos 7:5 (las pasiones), 2 Corintios 4:12 (la muerte), y 2 Tesalonicenses 2:7 (el misterio de iniquidad).

εὐεργετέω, εὐεργέτης, εὐεργεσία. Este grupo denota favores, beneficios, benefactores, etc., ya sean humanos o divinos. El AT habla de la beneficencia de Dios, pero las traducciones griegas tienden a evitar ese grupo de palabras. Lo encontramos cuatro veces en el NT. En Hechos 4:9 la curación del paralítico es un beneficio divino mediado por los apóstoles. En Hechos 10:38 la obra del Salvador se describe en términos semejantes. En 1 Timoteo 6:2 la relación entre los esclavos creyentes y sus amos se considera en términos de beneficio. En Lucas 22:25, sin embargo, los cristianos han de rechazar el título εὐεργέτης, por cuanto Dios solo es el verdadero benefactor de quien proceden todas las bendiciones, y la obra salvífica de Dios no queda en realidad bajo el encabezamiento de εὐεργεσία, que sugiere la satisfacción de los deseos humanos, sino más bien bajo el de poder salvador (Ro. 1:16).

[G. Bertram, II, 635–655]

[p 253] ἐρευνάω [examinar], ἐξερευνάω [indagar cuidadosamente]

El sentido general es «ir en busca»: a. «olfatear» (animales), b. «indagar», p. ej. una casa o un crimen, c. «investigar», ya sea legalmente o en sentido más general, y d. «probar, examinar». Platón y Filón usan el término para la investigación académica, científica y filosófica; Filón lo usa también para el estudio rabínico de las Escrituras. En la LXX hallamos los sentidos b.-d., así como «descubrir», «inventar».

1. En Juan, el estudio de las Escrituras es el punto en 5:39 (con miras a hallar la revelación de Dios) y 7:52 (el estudio rabínico, también relacionado con el Mesías).
2. El sentido «asomarse», «fijarse en» aparece en 1 Pedro 1:11; los profetas buscaban el tiempo o la persona indicada por sus predicciones del padecimiento y gloria del Mesías.
3. La acción de «escudriñar» que realiza el Espíritu les posibilita a los creyentes ver algo del designio y obra de Dios, según 1 Corintios 2:10. Cristo mismo examina los corazones y mentes de los suyos, según Apocalipsis 2:23, mientras que en Romanos 8:27 Dios examina los corazones de aquellos que oran, pero, por el Espíritu, acepta con gracia sus oraciones.

[G. Delling, II, 655–657]

ἔρημος [desolado], ἐρημία [desierto], ἐρημιόω [estar desolado], ἐρήμωσις [desolación]

ἔρημος, ἐρημία, ἐρημιόω. La referencia de este grupo de palabras es al «abandono, desolación», y por ende denota una zona desolada o con poca población, y luego un «desierto» en el sentido más estricto.

1. Un primer uso en el NT es para un «lugar solitario» (cf. Lc. 8:29; 2 Co. 11:26).
2. Jesús busca un «lugar deshabitado» donde quiere estar tranquilo con Dios o con sus discípulos (Mt. 14:13; Mr. 1:45; 6:31ss, etc.). Lo que busca es ante todo la quietud para la oración (Mr. 1:35). Este es el punto de los cuarenta días (Mr. 1:12–13). Estos cuarenta días no hay porqué relacionarlos con los cuarenta años en el desierto (Dt. 8:2), puesto que este fue más un período de desobediencia que de prueba. Existen paralelos en los ayunos de Moisés (Éx. 34:28) y de Elías (1 R. 19:5, 8), aunque los detalles difieren, y particularmente Elías está buscando refugio.
3. La marcha de Israel por el desierto se enfatiza en el NT como un tiempo instructivo de desobediencia (Heb. 3:8–9; Hch. 7:41ss), pero también de la acción bondadosa de Dios (Hch. 7:36; Jn 3:14; 6:31, 49) y de su palabra (Hch. 7:38). El judaísmo le confiere a este período un énfasis especial, lo cual conduce a la creencia que la última edad comenzará en el desierto (cf. Hch. 21:38; tb. Mt. 24:26; Ap. 12:6, 14).
4. El Bautista inicia su obra en el desierto, de modo que se considera que él es «la voz que clama en el desierto» de Isaías 40:3 (Mt. 3:3; Mr. 1:3; Lc. 3:4; Jn. 1:23).
5. Una ciudad o país puede ser devastado por la acción del enemigo (Mt. 12:25) o por la ira divina (Mt. 23:38; Ap. 17:16; cf. Is. 6:11; Lm. 5:18, etc.). Pero también hay promesa para los lugares desolados, según el AT (Is. 32:15–16; 35:1ss; 41:18–19, etc.).

ἐρημίωσις. Este término aparece en Mateo 24:15; Marcos 13:14; Lucas 21:20 (cf. Dn. 9:27, etc.) en la expresión «sacrilegio desolador». El punto es que el sacrilegio hace que los adoradores rehúyan el santuario, y así lo priva de todo propósito útil.

[G. Kittel, II, 657–660]

[p 254] ἐρίθεια [ambición egoísta]

1. De ἐριθείω, «trabajar como jornalero»; tiene que ver con el trabajo o la disposición del jornalero.
2. Luego llega a denotar la actitud de los ambiciosos, prostitutas, etc., que se rebajan a sí mismos por el lucro. El desprecio aristocrático por los que ganaban un jornal parece ser lo que generó la devaluación del significado.
3. El resultado es que los traductores y expositores posteriores del NT suelen fallar a la hora de comprender el término.
4. Como término complejo en el uso cotidiano, se le pueden dar diferentes sentidos según el contexto. En Romanos 2:8, traducir «contenciosos» quizá sea demasiado especializado, pues ahí se refiere a la «naturaleza despreciable» de los que no obedecen la verdad sino que buscan una ganancia inmediata. Esto encaja también en el contexto de 2 Corintios 12:20; Gálatas 5:20; Filipenses 1:17; 2:3. La idea es «baja ambición», con esa «bajeza» que no logra tornar su mirada hacia cosas más elevadas.

[F. Büchsel, II, 660–661]

ἐρμηνεύω [interpretar], ἐρμηνεία [interpretación], ἐρμηνευτής [intérprete], διερμηνεύω [interpretar], διερμηνεία [interpretación], διερμηνευτής [intérprete]

A. Datos lingüísticos. El sentido básico es a. «interpretar», «disertar sobre», «explicar» (p. ej. la Escritura), b. «indicar», «expresar» (p. ej. pensamientos), luego c. «traducir». διερμηνεύω aparece en los sentidos a. y c.

B. Datos materiales.

1. En el AT se puede encontrar la idea que las personas corrientes no pueden comprender las visiones, de modo que Yavé debe proveer la interpretación (Gn. 40:8; Dn. 2:27–28).
2. Los griegos consideran la interpretación como un don creativo junto con la percepción y la razón. Los poetas y videntes articulan cosas que vienen de los dioses y necesitan expositores que puedan transmitir la ἐρμηνεία de lo que dicen.
3. Filón aplica este concepto a los profetas como intérpretes de Dios, p. ej. Moisés. Los que explican sueños (p. ej. José) tienen el mismo oficio. A veces el mediador inspirado de la verdad de Dios necesita un intérprete, como en el caso de Moisés y Aarón. El

nombre de Dios sirve como ἔρμηνεύς de Dios, y el habla (de manera no muy confiable) desempeña el mismo papel para el νοῦς humano.

4. La ἔρμηνεία de lenguas, que es un carisma en 1 Corintios 12:10, es más probablemente interpretación que traducción, y el διερμηνευτής de 1 Corintios 14:28 probablemente es un intérprete del habla extática en beneficio de la edificación. El interés por la ἔρμηνεία es un interés por la operación auténtica y disciplinada de la Palabra y el Espíritu por medio del carisma de lenguas.
5. Lucas 24:27 presenta a Jesús en el camino a Emaús como un expositor de las profecías del AT referentes a su pasión y exaltación. La comprensión mesiánica del AT que se establece aquí, y que el cristianismo primitivo elabora, se basa en una exposición de la Escritura que es nueva en su contenido, si no en su método, ya que la revelación del NT da significado cristológico a las afirmaciones del AT.

[J. Behm, II, 661–666]

[p 255] ἔρχομαι [venir, ir], ἔλευσις [venida], ἀπέρχομαι [irse], διέρχομαι [pasar a través], εἰσέρχομαι [entrar, llegar], ἔξέρχομαι [salir], ἐπέρχομαι [llegar, venir sobre], παρέρχομαι [pasar por, pasar cerca de], παρεισέρχομαι [entrar], περιέρχομαι [ir de un lado a otro, andar errante], προσέρχομαι [llegar a], συνέρχομαι [ir con, venir junto con]

ἔρχομαι

A. El uso general de ἔρχομαι.

1. El significado clásico es «venir» o «ir», con matices que se dan mediante las preposiciones o el contexto, y con referencias tan variadas como eventos naturales, estados mentales, cartas, transferencias de propiedad, o la concertación de acuerdos.
2. El uso cultural, p. ej. en la oración para la venida de la deidad, es significativo.
3. En la LXX el término se usa para 35 vocablos hebreos, principalmente en sentido espacial, pero a veces cúllico, p. ej. para el llegar a la casa de Dios, o el llegar a Dios la oración, o la oración por la venida de la misericordia de Dios, o la venida de Dios, su palabra, los ángeles, el Mesías, las edades, el día de salvación, el Espíritu, o la venida de las naciones a la heredad de Dios. En los Salmos, Job, etc., tanto las cosas buenas como las malas vienen; especialmente las malas.
4. El sentido básico en el NT es «venir» o «ir», a menudo con referencia a la gente que entra en escena o a acontecimientos decisivos o fenómenos naturales, y a veces en sentido de aproximación hostil (Lc. 14:31). Algunas expresiones interesantes con εἰς son «venir a desacreditarse» (Hch. 19:27), «volver en sí» (Lc. 15:17), y «pasar a un nuevo tema» (2 Co. 12:1); cf. tb. «empeorar» en Marcos 5:26 (εἰς τό χειρόν ἐλθεῖν).

B. Uso especial de ἔρχομαι en el NT.

1. Los autores de los Sinópticos.

- a. La venida de Jesús. Con referencia a la venida de Jesús como Mesías, este grupo de palabras nos lleva al centro de la epifanía divina. Los dichos de Jesús con ἦλθον en primera persona se derivan de su conciencia mesiánica y enuncian su tarea mesiánica. Él ha venido a proclamar el reino (Mr. 1:38), a llamar a los pecadores al arrepentimiento (Mr. 2:17), a establecer un nuevo orden de vida (Mt. 5:17), a encender un fuego (Lc. 12:49), y a fomentar la división (Mt. 10:34ss). Los dichos sobre el Hijo del Hombre son del mismo orden. El Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar (Lc. 19:10), a dar su vida como rescate (Mr. 10:45), pero a hacerlo así comiendo y bebiendo (Mt. 11:18–19). Los demonios describen de modo similar la venida de Jesús en Marcos 1:24; Lucas 4:34 cuando ven que esto implica su propia destrucción.
- b. Venir a Jesús. Con frecuencia, en Mateo y en Lucas, grandes muchedumbres vienen a Jesús, pero el verdadero venir a él implica una acción cultural (p. ej. προσκυνεῖν), como lo vemos por ciertos individuos (Mt. 8:2; 9:18; Mr. 5:33; cf. Mt. 2:2), y un compromiso de buen grado en que se abrazan las palabras de Jesús y se ponen en práctica, y uno se niega a sí mismo (Lc. 6:47; 9:23; 14:27). Las parábolas de la cena y del banquete de bodas describen el llegar (o el no llegar) como respuesta a la invitación divina. En la parábola del hijo pródigo, el venir es también venir a casa, a donde está Dios, saliendo de la perdición y de la alienación (Lc. 15:20, 30).
- c. La venida del reino de Dios. Debemos orar por la venida del reino (Mt. 6:10). Hay alabanzas ante su venida, con ocasión de la entrada en Jerusalén (Mr. 11:10). El reino viene con poder (Mr. 9:1). El reino futuro es idéntico al eón venidero que significa la vida eterna (Mr. 10:30; Lc. 18:30). El reino futuro vendrá con la parusía; Jesús viene en su reino y con su reino (Mt. 16:28; Lc. 23:42).

- [p 256] d. La venida del Mesías. El judaísmo suele referirse al Mesías como el que ha de venir para inaugurar la era de la salvación, y cuya venida será precedida por el regreso de Elías (cf. Mt. 11:4; 17:10; 27:49). El Bautista pregunta si Jesús es el que ha de venir (Mt. 11:3). La multitud saluda a Jesús como «el que viene en el nombre del Señor» (Mt. 21:9). Pero siempre debe haber una venida en gloria (Mt. 16:27). No se fija tiempo alguno para ella, pero será repentina (Mr. 13:36). Primero vendrán los falsos profetas que aseguran ser el Mesías (Mt. 24:5).
- e. La venida de Dios en juicio. Las parábolas de los labradores malvados (Mt. 21:40), de la higuera (Lc. 13:6–7) y de los talentos (Mt. 25:19) se refieren a una venida en juicio.
- f. La venida de los días de decisión. Muchos dichos se refieren a los días venideros en que sucederá algo significativo (cf. Lc. 17:22; 21:6; 23:29). También es significativa la llegada de Jesús al templo en Lucas 2:27 y la venida de la hora de la pasión en Marcos 14:41.
2. *Los escritos juaninos.*
- a. La venida de Jesús. ἔρχεσθαι tiene aquí un contenido teológico todavía más fuerte, junto con un uso figurativo más amplio. En primera persona, los dichos de Jesús con «venir», tanto positivos como negativos, tienen un matiz polémico. Jesús no ha venido por su propia cuenta (Jn. 7:28). Su pretensión descansa sobre su envío divino (8:42). Viene en nombre del Padre (5:43) para traer vida (10:10) y para salvar al mundo (12:47). Aun cuando no ha venido para juzgar (12:47), su venida implica juicio (9:39), puesto que, con la venida de la luz, los que aman las tinieblas rechazan la luz (3:19). Él ha venido a dar testimonio de la verdad (18:37) y será oído por aquellos que son de la verdad. Su pretensión mesiánica va dirigida contra aquellos que piensan que conocen su origen (7:27) y contra aquellos que piensan que el Mesías todavía está por venir (cf. 4:25). Cuenta con el apoyo del Bautista, quien ha venido a dar testimonio (1:7) y quien reconoce a Jesús como el que ha de venir (1:15), cuyo camino prepara (1:31) con un bautismo que tiene significación escatológica como manifestación suya. Otros que habían venido antes de Cristo eran ladrones y salteadores (10:8).
- b. Venir a Jesús. Aquí también encontramos una venida general (3:26; 6:5; 10:4). Jesús invita a la gente a venir (7:37). Quienes responden, vienen en un sentido especial (6:35) haciéndose discípulos (cf. 1:47). Los discípulos también pueden emitir la invitación (1:46). Jesús no rechazará a los que vengan (6:37), sino que les dará vida (6:35). Pero sólo aquellos que son atraídos por el Padre (6:65) y que son enseñados por él (6:45) pueden venir. Venir significa creer en Jesús como el que había de venir (11:27), y creer significa ser librado del juicio (5:24) y nacer de nuevo por el Espíritu (3:8). Lo contrario significa rehusarse a venir a Jesús (5:40) o a venir a la luz (3:20).
- c. La venida del Señor Resucitado. ἔρχομαι es una palabra importante en las apariciones de la resurrección en Juan. Figura en la venida de Jesús a los discípulos en 20:19, en su venida a Tomás y a los otros en 20:26, y en la venida junto al lago en 21:13.
- d. La venida de Jesús por segunda vez. De esto da testimonio Jesús en 14:3, y también hay referencia a ello en 21:22–23. Sin embargo, entre esas dos venidas viene el Paráclito, o viene el propio Cristo mediante el Paráclito en una venida que es pneumática más que personal (Jn. 15:26; 14:28). El Paráclito les posibilita a las personas el venir a Jesús, aun cuando no puedan llegar adonde él está ahora (7:34; 8:21–22; 13:33).
- e. La venida de la hora. La fórmula «viene la hora» es importante en Juan. La hora (ὥρα) es la edad futura de la salvación, pero que ha amanecido ya (cf. 4:21, 23, «y ahora es»). Lo mismo se aplica a la hora de la resurrección en 5:25. Especialmente significativa es la hora de la pasión, que es la hora de Dios (que no ha venido aún en 7:30; 8:20; y que sí ha venido en 12:23; 13:1; 17:1). También viene la hora para los discípulos, e. d. el tiempo de la persecución que comienza con la propia hora de Jesús (cf. 16:2, 4).
- [p 257] f. Las Epístolas. 1 Juan habla de la venida de Cristo en carne (1 Jn. 4:2) y por el agua y la sangre (5:6). El anticristo viene con la última hora (2:18).
- g. El Apocalipsis. El Dios eterno es el que era y es y ha de venir (1:4, 8; 4:8). Cristo vendrá pronto (2:5); la iglesia vive para su venida (22:17) y hace de ella un objeto de oración expectante (22:20). Cristo vendrá como ladrón (16:15), en las nubes (1:7). La venida traerá juicio (6:17, etc.), pero después de la tribulación mesiánica (3:10) traerá también regocijo (19:7).
3. *Pablo.* Sólo en Efesios 2:17 y 1 Timoteo 1:15 hay referencias a la primera venida de Cristo, pero hay en cambio muchas referencias a la nueva venida, que es inminente (1 Co. 4:5; 16:22), es proclamada en la Cena (1 Co. 11:26), será como la del ladrón (1 Ts. 5:2), será en gloria (2 Ts. 1:10), y traerá la perfección (1 Co. 13:10) pero también el juicio (Col. 3:6), siendo precedida por la apostasía (2 Ts. 2:3). Pablo usa también «venida» para acontecimientos significativos, tales como la venida del mandamiento en Romanos 7:9, y de la fe en Gálatas 3:23. Como apóstol, él mismo viene con las bendiciones del evangelio (2 Co. 2:12). Quiere venir con mansedumbre (1 Co. 4:21), no con pena ni para castigar (cf. 2 Co. 2:1, 3), y está preparado para sufrir la humillación al llegar, aunque espera encontrar arrepentimiento (2 Co. 12:20–21).

4. *Los otros escritos del NT.* Predomina aquí el uso escatológico: la nueva venida de Cristo en Hechos 1:11, la venida del día del juicio en Hechos 2:20, la venida de la era de la salvación en Hebreos 8:8, la venida de los burladores en 2 Pedro 3:3. La venida del Espíritu en Hechos 19:6 muestra que ya ha amanecido la edad de la salvación (cf. Hch. 2:17–18).

ἔλευσις. Esta palabra, que significa «venida», es poco común fuera de la Biblia. En el NT figura sólo en Hechos 7:52 para la venida del Justo proclamada por los profetas, probablemente con referencia a la segunda venida en juicio.

ἀπέρχομαι. ὀπίσω ἀπέρχεσθαι es común en los autores de los Sinópticos para designar el discipulado. Marcos 9:43 expresa la seriedad de la decisión; si algo la impide, nos vamos (ἀπελθεῖν) al infierno. ἀπελθεῖν es también lo contrario en Judas 7 (ir en pos de vicios contra naturaleza). En Apocalipsis 21:4 se usa para referirse al final de la creación primera y caída.

διέρχομαι. En Romanos 5:12 esta palabra denota la difusión de la muerte a todos los seres humanos, mientras que en Hebreos 4:14 significa el paso de Cristo, como Sumo Sacerdote, a través de los cielos hasta llegar al santuario celestial.

εἰσερχομαι. «Entrar», «llegar», con referencias tan variadas como la entrada de un coro, el movimiento del dinero, el ir a la corte, el asumir un cargo, la llegada del hambre. Aparece en sentido cultural para la invocación de deidades. En la LXX puede tener una referencia sexual así como local, pero por lo general es más bien sacra: a. Dios, o su gloria o su Espíritu, llega a nosotros; b. los adoradores entran al templo, donde se exige la pureza; c. los creyentes traen sus oraciones a Dios; d. Israel ingresa en la tierra prometida.

1. En el NT con frecuencia encontramos expresiones tales como ir al templo (Hch. 3:8), a la casa de Dios (Mt. 12:4) o a la sinagoga (Mr. 1:21), o entrar a Jerusalén (Mr. 11:11), y la llegada del ángel a María (Lc. 1:28).
2. El uso teológico más significativo es con εἶς. Los autores de los Sinópticos hablan de entrar en el reino, para lo cual se encuentran los siguientes requisitos: hacerse como niños (Mr. 10:15), guardar los mandamientos (Mt. 19:17), hacer la voluntad de Dios (Mt. 7:21), un nuevo comienzo (Mt. 5:20), una ruptura clara (Mt. 18:8–9), la vigilancia (Mt. 25:10) y la fidelidad (Mt. 25:21ss). Jesús y los discípulos convocan a los seres humanos al reino; deben entrar por la puerta estrecha (Mt. 7:13), pero se lo puede impedir la riqueza (Mr. 10:23) o los que se tienen a sí mismos por justos (Lc. 11:52). Juan [p 258] añade la necesidad del nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu (3:5) y enfatiza que el acceso sólo es por medio de Cristo (10:2, 9). La tribulación precede al ingreso (Hch. 14:22).
3. En el uso religioso general encontramos a Jesús que viene a los pecadores, y al Cristo resucitado que viene a los discípulos (Lc. 19:7; 24:29). La ascensión es una entrada en la gloria (Lc. 24:26). Pero Satanás entra en Judas (Lc. 22:3), y Jesús le ordena al espíritu que no vuelva a entrar en el muchacho (Mr. 9:25). Los discípulos deben orar para no entrar en tentación (Mr. 14:38) y deben entrar en su cuarto para orar (Mt. 6:6). Pablo usa esta palabra para los no creyentes que entran a las asambleas cristianas en 1 Corintios 14:23–24, para la venida del pecado en Romanos 5:12, y para el ingreso de la plenitud de los gentiles en Romanos 11:25. Hebreos usa este término para el ingreso del sumo sacerdote en el lugar santísimo (9:25), la entrada del Sumo Sacerdote celestial en el santuario celestial (6:19, etc.), la venida de Cristo al mundo por el pecado (10:5), y la entrada de los creyentes en el descanso eterno (3:11, 18; 4:1ss). El Apocalipsis dice que sólo los que están inscritos en el libro de la vida pueden entrar en la ciudad santa (21:27), y Cristo dice que él entrará cuando las personas le abran la puerta (3:20). Algunas lecturas de 2 Juan 7 se refieren a los engañadores que llegan al mundo, mientras que Santiago 5:4 dice que los clamores de los oprimidos en lo económico suben hasta Dios.

ἐξέρχομαι. «Salir», p. ej. la enfermedad, el tiempo; también «surgir», «resultar», «irse», incluso «sobresalir». La LXX usa esta palabra para lo que sale de la tierra, del cuerpo o de los labios, para lo que procede de Dios, pero también para nuestro aliento volátil, y en sentido cultural para la epifanía divina y el venir a la oración.

En el NT esta palabra denota la resurrección (Jn. 11:34, 41). Figura también para el irse a hacer cosas (Mr. 6:12), para lo que procede de una persona, p. ej. el decreto de Lucas 2:1, los rumores (Mt. 9:26), las palabras (Stg. 3:10), los malos pensamientos (Mt. 15:19), pero también la palabra de Dios (1 Co. 14:36) y las noticias de la fe (1 Ts. 1:8). Otros usos son para la descendencia (Heb. 7:5), el salir de una comunidad (1 Jn. 2:19), el salir en labor misionera (3 Jn. 7), y la salida de los ángeles (Ap. 14:15ss) o de Satanás (20:8). Los demonios salen al ser expulsados (Mr. 1:26). Pedro le pide a Jesús que le deje (Lc. 5:8). Jesús ha salido para predicar (Mr. 1:38), y de él sale poder cuando cura (Mr. 5:30). Jesús ha salido de Dios (Jn. 8:42; cf. 16:30), y es la puerta por la cual los discípulos entran y salen hacia los pastos (10:9). Judas sale en Juan 13:30–31. Jesús sale de Jerusalén para ser crucificado, en 19:17, y los discípulos deben salir también con él en Hebreos 13:13. Abraham sale en un acto de fe (Heb. 11:8), pero los creyentes no han de salir del mundo (1 Co. 5:10). Según Mateo 13:49, los ángeles saldrán para separar a los buenos de los malos.

ἐπιέρχομαι. a. «Llegar a», «acercarse», usado respecto a personas, acontecimientos, tiempo, etc. b. «Llegar con intención hostil», «atacar», «acusar». c. En los papiros encontramos también «entrar ilegalmente», d. «llegar a su vencimiento», e. «cuestionar la

validez», y f. «hacer pretensiones», «oprimir con exigencias». La LXX usa esta palabra con referencia a cosas, acontecimientos, condiciones, etc. que acarrear males o, menos frecuentemente, bendiciones.

A excepción de Efesios 1:7 y Santiago 5:1, la palabra figura en el NT sólo en Lucas y Hechos. En sentido figurado significa venir sobre alguien, p. ej. el más fuerte sobre el más débil en Lucas 11:22. El Espíritu Santo, como poder de Dios, viene sobre María en Lucas 1:35, y sobre los discípulos en Hechos 1:8. Al final vendrán desastres, según Lucas 21:26, 35 (cf. Stg. 5:1). Pero en Efesios 2:7, la generosidad inefable de la gracia divina se mostrará a las edades venideras.

παρέρχομαι. a. «Pasar por», «pasar» (el tiempo), «llegar a su fin». b. «Superar», «sobrepasar». c. «Saltarse», «dejar de lado», «pasar por alto», «transgredir». d. «Venir, llegar a», «pasar adelante», «alcanzar», «entrar en» (una herencia). La LXX usa el término para la mortalidad humana, para el quebrantar los mandamientos o desviarse de ellos, y para las teofanías.

Cuando Lucas 18:37 dice que Jesús «pasa» podría tratarse simplemente de una nota topográfica, pero comporta una insinuación de epifanía. En Lucas 15:29 Jesús condena la complacencia que piensa que no ha dejado «sin cumplir» ningún mandamiento, y en 11:42 la práctica que «pasa por alto» lo esencial. [p 259] En 1 Pedro 4:3 la vida precristiana es «pasada»; en Santiago 1:10 todas las cosas terrenales son «pasajeras», y en Mateo 5:18, etc., el cielo y la tierra «pasarán», pero la palabra de Jesús no (Mt. 24:35). En Marcos 13:30 esta generación no «pasará» sino hasta que tengan lugar los acontecimientos descritos. Para Pablo, en 2 Corintios 5:17, lo viejo ha «pasado» y ha llegado lo nuevo.

παρεισέρχομαι. Esta es una palabra significativa en Romanos 5:20, donde la ley «se ha introducido», por decirlo así, parentéticamente (para hacer crecer el pecado), y en Gálatas 2:4, donde unos falsos hermanos (los judaizantes) se han infiltrado en las iglesias para espiar su libertad y hacerla volver atrás.

περιέρχομαι. Esta palabra se usa en 1 Timoteo 5:13 para las viudas jóvenes que callejean, y en Hebreos 11:37 para los héroes de la fe que, perseguidos, andan errantes.

προσέρχομαι. «Venir o ir a», «acercarse (incluso hostilmente)», «aplicarse», usado para cosas tales como los ingresos, el llegarse a una mujer, el salir al trabajo o al mercado, el abordar un asunto o una causa, el comparecer ante un juez o un tribunal, y también en sentido cúllico el presentarse ante una deidad. La LXX lo usa en sentido sexual y militar, como también para el comparecer ante una corte (Dt. 25:1) y el ocuparse de un asunto; también encontramos el sentido cúllico de presentarse ante Dios (Jer. 7:16), y cf. la advertencia de no acercarse al pecado (Si. 21:2).

En el NT, donde más común es esta palabra es en Mateo, donde se refiere a cuando se acercan a Jesús los ángeles (4:11), el tentador (4:3) y diversos grupos humanos: a. los discípulos (5:1), las mujeres (28:9), y Pedro (18:21), b. las multitudes que buscan ayuda (15:30), los enfermos (8:2; 9:28, etc.), y los parientes de estos (8:5); c. personas con peticiones especiales (19:16; 20:20; 26:7), d. sus oponentes, los escribas, etc. (8:19; 15:1; 16:1), Judas (26:49), los que arrestan a Jesús (26:50), los falsos testigos (26:60), los soldados (Lc. 23:36). Unas cuantas veces es el propio Jesús quien se acerca a las personas, p. ej. para sanar en Marcos 1:31, para resucitar al muerto en Lucas 7:14, para expulsar demonios en Lucas 9:42, y para dar el mandato misionero en Mateo 28:18. En los Hechos el término denota acontecimientos importantes (8:29; 10:28; también en la vida de Pablo, 9:1; 18:2; 24:23). En Hebreos y en 1 Pedro el sentido es cultural. Los cristianos se han acercado a Dios por medio de Cristo (Heb. 7:25) y por la fe (11:6). Han llegado al monte Sión (12:18), y deben acercarse al trono de la gracia (4:16) o a Cristo (10:22) así como bajo la ley los adoradores se acercan al sacrificio (10:1). La decisión de fe es un acercarse al Señor en 1 Pedro 2:3–4.

συνέρχομαι. En Hechos 15:38 esta palabra significa «viajar junto con alguien» en labor misionera. En 1 Corintios 11:17 denota el reunirse la congregación, que en este caso no es para bien. El sentido es el mismo en 1 Corintios 14:23, 26, donde Pablo está dando instrucciones para el uso apropiado de los dones espirituales en la iglesia.

[J. Schneider, II, 666–684]

ἑρωτάω [preguntar, pedir], ἐπερωτάω [preguntar, interrogar], ἐπερώτημα [petición, pregunta]

ἑρωτάω

1. El primer sentido es «preguntar», «buscar información». El joven jefe rico le pregunta a Jesús por lo bueno (Mt. 19:17), Jesús pregunta a sus discípulos por los panes que están disponibles (Mr. 8:5), o por lo que la gente piensa de él (Mt. 16:13), y pregunta a sus opositores acerca del bautismo de Juan (Mt. 21:24). Los discípulos preguntan el significado de las parábolas (Mr. 4:10) y preguntan también cuándo se va a instaurar el reino de Dios (Hch. 1:6). La mayoría de los casos se hallan en Juan. Los discípulos ya no van a necesitar preguntar nada, cuando tengan el perfecto conocimiento de la comunión con Cristo (16:23). Al comprender mejor su ministerio vicario, ya ellos no necesitarán hacerle preguntas (16:30). Sin embargo, esa mayor comunión se obtiene pre-

guntando (16:5). Fuera de los Discursos de Despedida, esta palabra se usa en Juan sólo para las preguntas de los opositores (excepto en 9:2, donde los discípulos preguntan quién, con su pecado, es responsable de que el hombre haya nacido ciego).

[p 260] 2. «Pedir», «solicitar». Aparte de Hechos 1:6, este es el significado principal fuera de los Evangelios. Puede denotar la solicitud que hacen los discípulos a Jesús (Mt. 15:23), la de los judíos a Pilato (Jn. 19:31) y la invitación a una comida (Lc. 14:18–19). Juan la usa para las peticiones que se le hacen a Dios, pero sólo si las hace Jesús, excepto en 1 Juan 5:16. La LXX usa ἑρωτάω, «pedir», y αἰτέω, «rogar», para la misma palabra hebrea (לָקַח), pero el griego secular ofrece un uso cultural, de modo que el uso para «pedir en oración» no tiene porque ser un semitismo.

ἐπερωτάω. «Preguntar», «interrogar», «indagar»: palabra favorita en Marcos. Puede sugerir un preguntar con urgencia (Jn. 18:7). Se usa para la indagación judicial (Mr. 14:60–61), la investigación (Mr. 15:44), el pedir una decisión como en las preguntas de prueba (Mr. 10:2; 12:18), y tal vez el disputar más que simplemente hacer preguntas (Lc. 2:46; cf. v. 47). En Mateo 16:1 el sentido es «pedir» o «solicitar». En 1 Corintios 14:35 las esposas deben preguntarles a sus maridos en casa, pero en Romanos 10:20 Dios se ha mostrado a sí mismo a aquellos que no lo buscaban.

ἐπερωτήματα. Esta palabra significa «pregunta». El único caso en el NT se halla en 1 Pedro 3:21, que tal vez se basa en el uso de la LXX para una pregunta oracular que se dirige a Dios, de modo que hemos de traducir «solicitud». El bautismo no confiere una purificación física, sino que salva como solicitud de perdón; quizás el autor esquivo la idea de purificación espiritual con el fin de mantenerse distanciado de los conceptos mágicos.

[H. Greeven, II, 685–689]

→ αἰτέω, δέομαι, εὔχομαι

ἐσθίω [comer, beber]

A. ἐσθίω fuera del NT.

1. «Comer y beber», término hecho que figura en conexión con la necesidad que tienen los enfermos de comer, con la falta de preocupación de los justos por comer, con el darles de comer a los hambrientos, etc.; a veces es un distintivo de quienes buscan el placer, pero también sugiere el compartir la mesa (cf. los rabinos).
2. El AT y el judaísmo tienen reglas cúlitas acerca del comer, p. ej. el lavarse antes de comer, no comer carnes sacrificadas a los ídolos, la abstinencia del comer y del beber por razones ascéticas.
3. El comer y el beber están ligados con la visión de Dios (cf. Éx. 24:11, que los rabinos espiritualizan). En las religiones místicas se da el comer y el beber de la esencia divina.
4. El judaísmo tiene esperanzas de comer y beber con Dios en el banquete escatológico (cf. los escritos rabínicos y apocalípticos, y Lc. 14:15).
5. Figuradamente la palabra significa a. «disfrutar» (Job 21:25; Pr. 9:5). Para el comer espiritual cf. Filón, *Interpretación alegórica de las leyes* 1.97. b. El término hebreo (que en la LXX es generalmente κατασθίειν) puede denotar el consumir mediante la espada (2 S. 2:26), el fuego (Nm. 16:35), el calor (Gn. 31:40), el hambre y la enfermedad (Éx. 7:15), y la ira divina (Am. 5:6). c. En las advertencias o lamentos hallamos también «destruir» (Sal. 14:4; Pr. 30:14).

B. ἐσθίω en el NT.

1. El comer es necesario para la vida (Mt. 6:34). El tener qué comer es una preocupación apremiante (Mt. 6:36ss). Jesús y los discípulos apenas tienen tiempo para comer (Mr. 3:20). El comer y beber es una expresión formal para satisfacer las necesidades básicas (Mt. 6:31). Después de resucitar de entre los muertos, es una señal de vida (Mr. 5:43; Lc. 24:41ss). Así como los obreros son dignos de su salario (Mt. 10:10; cf. 2 Ts. 3:12; 1 Co. 9:7), los misioneros deben ser sustentados (Mt. 10:8ss). Los que no quieren trabajar tampoco han de comer (2 Ts. 3:10). Pero a los hambrientos hay que darles de comer (Mt. 25:34ss). Así como un siervo primero le sirve de comer a su amo, así los discípulos deben prestar un servicio desprendido (Lc. 17:7ss). El comer es señal de gozo festivo (Lc. 15:23) pero también de un [p 261] materialismo fatal (Lc. 12:19). Jesús, al comer y beber, da la impresión de ser demasiado mundano para ser un verdadero hombre de Dios (Mt. 11:19). El comer con las personas es indicio de una íntima camaradería (Mr. 14:18). El negarse a συνεσθίειν expresa el repudiar esa camaradería (1 Co. 5:11).
2. Fuera de las referencias a comer maná en Juan 6:31, etc., en el uso religioso de lo que principalmente se trata es de asuntos rituales. En 1 Corintios 9:13 Pablo se refiere a los sacerdotes que participan de las ofrendas. Jesús menciona en Marcos 2:26 el

acontecimiento en que David comió del pan de la proposición, para apoyar la recolección de espigas de trigo en sábado. También defiende el comer sin el lavamiento ritual (Mr. 7:1ss), y se arriesga a compartir la mesa en situaciones que acarrear la contaminación ritual (Mr. 2:16). Sin embargo, ocasionalmente se puede practicar una abstinencia ascética del comer y del beber (cf. Mt. 11:18; Hch. 9:9; 23:12). El comer carnes sacrificadas a los ídolos plantea un problema. Los fuertes están en libertad de hacerlo así, porque la comunión con Dios no depende del comer y beber (1 Co. 8:1, 7ss). Sin embargo, más vale renunciar a esa libertad que pecar ofendiendo a los débiles (vv. 11ss; cf. 10:23ss). Una cuestión similar es la del abstenerse de ciertos alimentos (Ro. 14:2ss). También en este asunto Pablo se pone del lado de los fuertes, ya que a los ojos de Dios son buenos tanto el comer como el no comer; pero, una vez más, la responsabilidad amorosa por los demás exige el que uno se limite: es incorrecto hacer caer a los otros por lo que comemos (v. 20). Aquí va implícita una cuestión ritual (v. 14) así como la práctica más amplia de la abstinencia y el vegetarianismo.

3. La iglesia se congrega para comer (1 Co. 11:33). Al corregir los abusos en Corinto, Pablo enfatiza el carácter cultural de la Cena del Señor. Comer del pan y beber del vino son parte de una acción sagrada que exige dominio propio, y que es incompatible con el comer de manera profana y egoísta (vv. 22ss). El maná del AT sirve de modelo (1 Co. 10:3). Usando el mismo ejemplo, Jesús se ofrece a sí mismo como el verdadero pan del cielo; comiendo de este pan podemos vivir para siempre (Jn. 6:50–51).
4. El comer y el beber con el Rey celestial corresponde al banquete mesiánico al cual se hace referencia en Lucas 14:15. Jesús comerá la Pascua consumada en el reino de Dios (Lc. 22:16), y les asegura a los discípulos que ellos van a comer y beber a su mesa (22:30). Comer del árbol de vida significa tener parte en la vida de la edad de la salvación (Ap. 2:7). En contraposición a esto, las aves se comerán la carne de las huestes derrotadas del anticristo (Ap. 19:17–18).
5. El vidente del Apocalipsis se come los rollos de un libro (10:9; cf. Ez. 2:8; Jer. 15:16) en señal del llenarse interiormente con su mensaje profético.
6. Encontramos un uso figurativo a. («gozar de») cuando Jesús se refiere a su alimento espiritual en Juan 4:32, y b. («consumir») en Hebreos 10:27 y Santiago 5:3.

[J. Behm, II, 689–695]

→ τρώω

ἑσποτρον [espejo], κατοπτρίζομαι [ver en un espejo]

ἑσποτρον. En la figura retórica de Santiago 1:23, el punto evidente es que quienes son oidores y no hacedores son como personas que sólo obtienen un reflejo pasajero de sí mismas en un espejo.

κατοπτρίζομαι. Significa a. «mostrar en un espejo», «reflejar» (en pasiva «ser reflejado»), b. en voz media «verse en un espejo», y c. «ver algo en un espejo». El único caso en el NT está en 2 Corintios 3:18, donde tenemos el sentido c.: «Vemos la gloria del Señor como en un espejo.» Aquí la idea es la de un espejo que hace visible lo invisible, y al hacerlo así nos transforma en la semejanza de lo que vemos. Todo esto es obra del Espíritu (cf. 1 Co. 13:12). No hay ejemplos que apoyen la traducción «reflejamos» que han favorecido algunos exégetas.

[G. Kittel, II, 696–697]

[p 262] ἔσχατος [último]

1. El uso general es para lo que es último en sentido material (Mt. 5:26), espacial (Hch. 1:8) o temporal (Mt. 12:45). Es teológicamente significativa la última aparición del Resucitado a Pablo. Esta cierra la serie, y la relación con «el menor» le da a Pablo su carácter de «uno nacido a destiempo» (1 Co. 15:8–9).
2. El uso escatológico se deriva de lo que es último en el tiempo (cf. la influencia del profético «día de Yavé»). El fin comienza con la venida de Jesús (Heb. 1:2). Que el presente sea el último tiempo queda demostrado por la efusión del Espíritu (Hch. 2:17) y por la venida de los burladores, el anticristo, etc. (2 Ti. 3:1; Stg. 5:3; 2 P. 3:3; Jud. 18; 1 Jn. 2:18). Sin embargo, también se espera el día final; cf. las últimas plagas de Apocalipsis 15:1, el último enemigo de 1 Corintios 15:26, la última trompeta de 1 Corintios 15:52, y la última hora de la resurrección, el juicio y la salvación en Juan 6:39–40; 1 Pedro 1:5. Cristo es el último Adán (1 Co. 15:45ss); es también el primero y el último (Ap. 1:17).
3. Un sentido figurado es «último en rango» (contrario a primero) (cf. 1 Co. 4:9; Mr. 9:35; 10:31). El último puesto es el puesto de menos honor (Lc. 14:9–10), pero los discípulos han de tomar de buen grado ese puesto en un servicio entregado a los demás.

[G. Kittel, II, 697–698]

ἔσω [dentro, adentro]

1. οἱ ἔσω en 1 Corintios 5:12 son aquellos que forman parte de la comunidad, en contraposición a los paganos.
2. ὁ ἔσω ἄνθρωπος, paralelo a ἐγὼ y νοῦς, se usa en Romanos 7:22 para nuestro lado espiritual que nos da conciencia de nosotros mismos y nos posibilita el emitir juicios morales. En razón de él estamos abiertos a la afirmación de la revelación, pero la contradecemos en nuestra conducta. En 2 Corintios 4:16, sin embargo, la frase denota nuestra determinación por parte de Dios como aquellos que son nuevas criaturas (5:17) y que experimentan una renovación cotidiana por acción del Espíritu (5:5); lo contrario es el «hombre exterior», nuestro ser en su mortalidad de criatura. En Efesios 3:16 la referencia es nuevamente a los creyentes en cuanto objeto de la acción de Dios o el lugar donde el Espíritu de Dios viene a su encuentro y los transforma. Al igual que la frase paralela en 1 Pedro 3:4, lleva una insinuación de la acción oculta de Dios. El término es materialmente paralelo a «corazón» en el AT, y por eso podemos traer a colación los dichos de Jesús en Marcos 7:21 y Lucas 11:39.

[J. Behm, II, 698–699]

ἑταῖρος [amigo, compañero]

Este término se usa para a. «compañero», b. «camarada soldado», c. «miembro del mismo partido», d. «sociedad religiosa», e. «alumno», f. «amigo» y g. «colega». No es común en la LXX, pero se usa en el judaísmo tardío para un miembro calificado pero todavía no ordenado del grupo de los escribas, y con mayor amplitud para alguien que procura vivir estrictamente conforme a la ley, sobre todo en sus requisitos rituales.

1. El NT lo usa solamente en Mateo, donde el dueño de la viña (20:3) y el rey (22:12) lo emplean al dirigirse a los murmuradores y al hombre que no trae traje apropiado para una boda, y Jesús lo usa al saludar a Judas (26:50). El significado es «amigo», pero en cada caso con la implicación de una relación definida en la cual hay generosidad por parte de uno, y abuso de ella por parte del otro.
2. La ausencia de esta palabra en otros lugares del NT muestra que no se la considera apropiada para los cristianos, ya que en relación con Cristo δοῦλος es el término propio para los creyentes, y en relación unos con otros el término es ἀδελφοί. El uso de ἀδελφοί muestra que Dios ha invadido la [p 263] esfera del egoísmo humano y que los cristianos tienen una nueva relación unos con otros en virtud de su común relación con el único Señor.

[K. H. Rengstorf, II, 699–701]

ἑτερόγλωσσος → γλωσσα; ἑτεροδιδασκαλέω → διδάσκω; ἑτεροζυγέω → ζυγός

ἕτερος [otro]

En el NT ἕτερος se usa casi de la misma forma que ἄλλος, pero hay varios libros en los que no figura (p. ej. Marcos, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Pedro, Apocalipsis). Denota al nuevo miembro en una serie que puede continuar (Lc. 14:18ss) o a la que pone fin (Hch. 15:35). Puede denotar a otros, ya sean de la misma clase (Hch. 17:34; Lc. 4:34) o de otra clase (Lc. 23:32). Puede servir para comparar a dos grupos o contrastarlos (Hch. 23:6), pero también puede simplemente denotar el día siguiente (Hch. 20:15). A veces puede haber una insinuación de distinción cualitativa, como en Mateo 11:3 («¿Hemos de esperar a otro?»); Marcos 16:12 («en otra forma», e. d. la de un caminante); Lucas 9:29 (el rostro transfigurado de Jesús). Las «otras lenguas» de Hechos 2:4 podrían referirse sencillamente a lenguas como en 10:46; 1 Corintios 12:10; 14:1ss, pero en este caso el término «otras» parecería ser superfluo, y tendríamos que presuponer que, puesto que las lenguas posteriores son ininteligibles, el verdadero milagro es que a las demás personas se les otorgue un don de comprensión, lo cual, a pesar de Hechos 2:6, 11, no es muy convincente. Por eso la opinión alterna, según la cual ellos hablaron en idiomas extranjeros, parece ser la única que hace plena justicia a la expresión, especialmente a la luz del v. 11 (aunque cf. la referencia de desprecio en el v. 13). En Hechos 17:7 el punto de la acusación contra Pablo es que está proclamando un rival contra el emperador. En Romanos 7:23 la otra ley que difiere de la ley santa de Dios, y la ley de la razón que asiente a ella, es la ley del pecado que habita en nuestros miembros y nos esclaviza. 1 Corintios 15:40 se refiere a la gloria diferente de los cuerpos celestiales y terrenales. Efesios 3:5 contrasta la actual era de salvación con todas las generaciones precedentes. Filipenses 3:15 podría referirse ya sea al no lograr aceptar las ideas mencionadas, o a una divergencia más general respecto a Pablo. En Hebreos 7:11ss Jesús es el otro sacerdote que, como se muestra en detalle, da plenitud a Melquisedec y además lo trasciende. Lo que ha venido en Jesús es diferente en el sentido que excluye cualquier otra forma de salvación (1 Co. 8:4; Hch. 4:12), de modo que se exige una decisión. «Otro evangelio» (Gá. 1:6) no es en realidad otro, y mucho menos es mejor; no es evangelio en absoluto (cf. 2 Co. 11:4). ὁ ἕτερος se puede usar también para referirse al prójimo, un tú a diferencia del yo (cf. Ro. 2:1). La ley de Cristo consiste en buscar el bien del otro (1 Co. 10:24). El darse uno mismo a los demás cumple la ley (Ro. 13:8). Aquí

el otro no es un concepto colectivo sino que denota a la persona que en una situación específica se cruza en mi camino y cuya edificación me toca a mí (1 Co. 14:17).

[H. W. Beyer, II, 702–704]

ἔτοιμος [preparado], ἔτοιμάζω [preparar], ἔτοιμασία [condición de estar listo o preparado], προετοιμάζω [preparar de antemano]

El significado de este grupo de palabras es (en voz activa) «alistar, preparar» y (en pasiva) «estar listo».

1. En relación con Dios las palabras denotan su obra viva y activa de creación y preservación, a. en la naturaleza y en la historia, relacionada con el cielo y la tierra (Pr. 3:19), con los procesos naturales (Job 39:25), con individuos (Sal. 119:73), sus necesidades (Sal. 65:9), su destino (Gn. 24:14), el trono de Dios (Sal. 103:19), el pueblo de Israel (2 S. 7:24) en el desierto (Sal. 78:19–20), la conquista (Éx. 23:20), y la historia de la monarquía (1 S. 13:13; 2 S. 5:12), pero también en el juicio (Sof. 1:7). b. El grupo se refiere también a la obra de Dios en la historia de la salvación. Dios prepara cosas buenas para aquellos que lo aman (1 Co. 2:9). Esta salvación es la médula del kerygma. Está presente en Cristo (Lc. 2:30–31). En él el banquete está preparado (Mt. 22:4, 8). Pero también es futuro. Hemos de entrar en un reino preparado (Mt. 25:34). Jesús está preparando un lugar para nosotros (Jn. 14:2). [p 264] Su muerte y su resurrección preparan la salvación (cf. 1 P. 1:5). Dios también nos está preparando a nosotros para la salvación (Ro. 9:23). Él ha preparado las buenas obras en las cuales hemos de andar (Ef. 2:10). Pero Dios también prepara la destrucción (Mt. 25:41). Los ángeles están listos para la hora decisiva (Ap. 9:15). Este grupo de palabras expresa la certeza inexorable de la perdición, no menos que de la salvación.
2. En relación con nosotros, en correspondencia con la preparación que realiza Dios, estos términos denotan tanto el prepararse como el estar preparado. El Bautista prepara el camino del Señor (Mt. 3:3). Los individuos deben prepararse para la comunión con Dios (Sal. 108:1). Amós llama al pueblo a prepararse para encontrarse con su Dios (4:12). Israel, como Moisés, debe estar listo para recibir la revelación de Dios (Éx. 19:11ss). En el NT esta condición de preparación se exige como un estar preparados para las buenas obras (Tit. 3:1), para dar testimonio (1 P. 3:15; Ef. 6:15), y para el regreso del Señor (Mt. 24:44). El estar preparados le da a la vida cristiana un carácter dinámico distintivo como expectación de la meta de la salvación y apertura a las posibilidades de acción determinadas por esta meta.

[W. Grundmann, II, 704–706]

εὐαγγελίζομαι [proclamar buenas noticias], εὐαγγέλιον [buena noticia, evangelio], προεὐαγγελίζομαι [proclamar de antemano], εὐαγγελιστής [evangelista]

εὐαγγελίζομαι

- A. **רַבָּה en el AT.** Esta palabra significa «proclamar buenas noticias» (1 R. 1:42). En vista de 1 Reyes 1:42, el sentido básico parecería ser sencillamente «transmitir un mensaje», pero la raíz misma contiene el elemento de gozo, de modo que un uso común es anunciar una victoria, y el mensajero se ve a sí mismo como portador de buenas nuevas (2 S. 4:10). Se puede ver la transición hacia un uso religioso en 1 Samuel 31:9, donde la proclamación de victoria en la tierra de los filisteos tiene un carácter cultural. Hay paralelos en el Salmo 68:11, donde las mujeres proclaman la victoria en un canto que Dios mismo les ha dado, y el Salmo 40:9, donde se declara la liberación ante la congregación. El término resulta especialmente significativo en Isaías 40ss, donde el mensajero llega a Sión a proclamar la victoria mundial de Dios que da inicio a la edad de la salvación (52:7). Esta declaración no es pura palabra y aliento humanos, ya que es Dios mismo quien habla por medio de ella, haciendo realidad lo que se dice mediante su propia palabra creadora. El Salmo 96:2ss produce el mismo efecto. La gran hora escatológica ha llegado, y el mensaje de las gestas poderosas de Dios se publica a las naciones. En efecto, los gentiles mismos llegarán a proclamarlo (Is. 60:6). El mensajero asume una significación cúllica con esta proclamación eficaz del dominio regio de Dios, y el profeta comparte esta significación como quien ha sido ungido para llevar buenas nuevas a los afligidos (Is. 61:1). Todos estos temas –la expectación escatológica, la inclusión de los gentiles, y los lazos con la salvación, la rectitud y la paz (Sal. 95:1; 40:9; S. 52:7)– apuntan ya hacia el NT.
- B. **εὐαγγελίζομαι entre los griegos.** Este verbo, generalmente en voz media, con dativo o acusativo de persona, con un περί para introducir el mensaje, y a veces una preposición que denota al destinatario, se usa con el significado de llevar noticias, especialmente de una victoria o algún otro acontecimiento gozoso, en persona o por carta. Con frecuencia, especialmente en la guerra, la noticia puede ser falsa. Con este término se pueden combinar palabras como salvación, pero también, en el griego secular, la idea del destino o la fortuna. El mensajero puede venir con un oráculo, y esto comporta el pensamiento de «promesa» o incluso «amenaza». También encontramos que este término se usa para anunciar, en el palacio real, la llegada del hombre divino Apolo. Las ideas de victoria y liberación constituyen lazos con el NT, pero el NT no sabe nada de la fortuna, y Jesús, a diferencia del

hombre divino, es él mismo el contenido del mensaje. Más aún, tanto en el AT [p 265] como en el NT este término tiene una actualidad de pronunciamiento que no se halla en el sentido secular de la promesa revelada.

C. La Septuaginta, Filón y Josefo.

1. La LXX usa este grupo para $\psi\beta$ (aunque tiene $\piαιδ\acute{\alpha}ριον$ para el mensajero con malas noticias, en 1 S. 4:17). Prefiere $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ a $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ para el mensajero, en una traducción más literal del hebreo. Por otro lado, debilita el hebreo en Isaías 40:9, Salmo 68:11 e Isaías 52:6-7 al generalizar el concepto, minimizando la eficacia de la palabra divina, y perdiendo la idea de la alborada del reinado divino. Más frecuentemente conecta $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ con la salvación (cf. Is. 60:6) y también lo conecta con $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ (Éx. 15:11), $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ (Is. 42:12) y $\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\varsigma$ (Sal. 106:47).
2. Filón se acerca al mundo griego del pensamiento. Usa este verbo para anunciar buenas noticias, a veces poéticamente como cuando un almendro anuncia una buena cosecha. En una alegoría sobre Éxodo 14:30 el sentido es «prometer». También encontramos en él la terminología del culto al emperador.
3. Josefo usa este término, como Filón, para anunciar buenas noticias, y también en el sentido de «prometer», como en *Antigüedades* 5.24, 277. En ninguno de estos dos escritores hay sentido alguno de la historia de salvación o de la escatología; las experiencias individuales reemplazan la gran historia de Dios, y por ello no hay lugar alguno para el portador de buenas noticias en el sentido de Isaías 40ss.

D. El judaísmo palestinese. Aquí $\psi\beta$ normalmente significa «proclamar buenas noticias», pero a veces también malas noticias. Con una referencia futura encontramos también el sentido «prometer». Pero la idea del mensajero de Isaías 40ss, con quien amanece la era mesiánica, se puede hallar también aun cuando la tradición referente al mensajero no sea uniforme (puede ser anónimo, o ser Elías, o ser el Mesías, o puede haber muchos mensajeros). Está viva la expectación de la gran edad del reinado salvífico de Dios, y si el mensaje es primeramente para Israel también es para los gentiles, y para los muertos así como para los vivos, por cuanto el Dios de Israel es también Señor del mundo entero.

E. $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ en el NT. Este verbo (junto con $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$) es común en Lucas y Hechos y bastante común en Pablo, pero no figura en los escritos juaninos (tal vez porque en Juan el concepto primordial es el del cumplimiento). Tampoco encontramos este verbo en Marcos, Santiago, 2 Pedro ni Judas, y sólo aparece en Mateo una vez, dos en Hebreos, y tres en 1 Pedro ($\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ dos veces en el Apocalipsis).

1. *Jesús.* Jesús trae la buena noticia del tiempo final esperado (Mt. 11:5). El mensaje lleva consigo el cumplimiento. Las obras de Jesús son señales de la era mesiánica. En Nazaret Jesús se aplica a sí mismo Isaías 61:1 (Lc. 4:18). Con él se proclama la buena noticia del reino de Dios (Lc. 16:16). Lucas 8:1 resume el ministerio entero de Jesús cuando lo llama heraldo y mensajero del reino. Su vida entera proclama el evangelio. Su nacimiento es buena noticia (Lc. 2:10). Su venida, su obra y su muerte son la gran proclamación de la paz (Ef. 2:14ss). Él predica la buena noticia inclusive a los muertos (cf. 1 P. 3:19 y 4:6).
2. *Juan el Bautista.* Lucas 3:18 dice de Juan que él predicaba al pueblo la buena noticia. Como Elías, él proclama el reinado inminente de Dios (Lc. 1:17; Mt. 11:14; 17:12). Aunque pertenece a la edad antigua, es más que un profeta. Por eso un ángel trae la buena nueva de su nacimiento (Lc. 1:19), él prepara el camino de Dios, y como precursor del Mesías es un evangelizador cuya historia es el inicio del evangelio (Mr. 1:1).
3. *La hueste de testigos.* Romanos 10:15 relaciona Isaías 52:7, no con el Mesías, sino con los mensajeros del evangelio, aun cuando tanto el TM como la LXX tienen un singular. La razón de esto es que Jesús había enviado a los doce a predicar el evangelio (Lc. 9:1ss) y luego había dado la tarea de evangelizar [p 266] (proclamar la buena noticia acerca de él mismo) a la iglesia (cf. Hch. 5:42; Felipe en 8:12, 35, 40). El mensaje se anuncia tanto a judíos como a gentiles (Hch. 11:20). Pablo está llamado, de un modo especial, a ser el evangelista de los gentiles (Gá. 1:16; Ro. 15:20; 1 Co. 15:1; 2 Co. 10:16; Hch. 14:10; 17:18). Esta es su gracia (Ef. 3:8). Su ministerio entero es $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ (1 Co. 1:17). El mismo mensaje se anuncia tanto a cristianos como a paganos (Ro. 1:15; Hch. 14:15), ya que Dios mismo habla por medio de él a toda la humanidad. El contenido es el propio Jesús (Gá. 1:16), su pasión y resurrección (1 P. 1:11ss; Hch. 17:18), el reino (Hch. 8:12), el AT en su testimonio de Cristo (Hch. 8:35), la palabra (Hch. 15:35) y la fe (Gá. 1:23). Términos paralelos son predicar, enseñar y dar testimonio. $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ no es simplemente hablar sino proclamar con poder, con el acompañamiento de señales. Es así como esto trae curación (Mt. 4:23), gozo (Hch. 8:8), salvación (1 Co. 15:1-2) y regeneración (1 P. 1:23ss) como la propia palabra de Dios en el poder de su Espíritu (1 P. 1:12). Al ser proclamación de la buena nueva de Dios, comporta tanto el ofrecimiento de la salvación como su poder. Se pueden señalar dos usos especiales: en 1 Tesalonicenses 3:6 la fe y el amor de los tesalonicenses son el tema de la buena noticia que ha traído Timoteo, y en Hebreos 4:2, 6 la proclamación del AT va incluida con su elemento de promesa.

4. *Dios*. Dos veces es Dios el sujeto del evangelizar. En Hechos 10:36 él hace que por medio de Cristo se proclame la paz; la historia de Jesús es la buena noticia de paz y gozo que Dios anuncia. En Apocalipsis 10:7 Dios ha anunciado la buena noticia de su reino venidero a sus siervos, los profetas del AT y del NT.
5. *Los ángeles*. Gabriel da la buena noticia del nacimiento del Bautista en Lucas 1:19, y el ángel anuncia el nacimiento del Salvador en Lucas 2:10. En ambos casos el mensaje es evangelio porque ha llegado el tiempo de la salvación, y por lo tanto se puede proclamar un gran gozo.

εὐαγγέλιον

A. εὐαγγέλιον fuera del NT.

1. *נְבוֹטָה en el AT*. Este sustantivo, mucho menos común que el verbo, figura sólo seis veces en el AT y significa 1. «buena noticia» (2 S. 18:20, 27; 2 R. 7:9) y 2. «recompensa por una buena noticia» (2 S. 4:10; 18:22). La palabra proclamada se equipara con su contenido; las malas noticias traen pena, las buenas noticias alegría. El portador de malas noticias es, por lo tanto, culpable y puede ser castigado por ello (2 S. 1:15–16), mientras que al portador de buenas noticias se le premia. El uso en el AT es puramente secular.
2. *εὐαγγέλιον entre los griegos*.
 - a. Esta palabra es un adjetivo así como un sustantivo, y significa «lo propio de un εὐάγγελος», e. d. ya sea una buena noticia, o la recompensa por ella. Esta palabra se convierte en término técnico para «noticias de victoria». Hay todo un rito que rodea la venida del mensajero que trae esta noticia, p. ej. adornar su lanza con laureles y coronar su cabeza. También se ofrecen sacrificios cuando llega la noticia, se ponen guirnaldas en los templos, se efectúa un ἄγών, y se coronan las ofrendas. Las palabras contienen buena fortuna; de ahí el premio para el mensajero. El primer mensajero recibe una recompensa más elevada; a un mensajero que se retrasa se le puede castigar. Pero, dado que circulan informes mentirosos, la recompensa se da sólo después de verificar la noticia. Un εὐαγγέλιον puede ser también una revelación oracular. Por un εὐαγγέλιον así se ofrecen acciones de gracias, aunque, cuando los efesios no creen en un oráculo de Apolonio, este les ordena aplazar el sacrificio hasta que se cumpla lo que él ha dicho.
 - b. εὐαγγέλιον es particularmente importante en el culto al emperador. El emperador es un gobernante divino que controla la naturaleza, dispensa curación, sirve como dios protector, y trae buena fortuna; su nacimiento va acompañado de señales cósmicas. Los mensajes imperiales, entonces, son mensajes gozosos, puesto que lo que él dice es un acto divino que implica el bien y la salvación. El primer εὐαγγέλιον es la noticia de su nacimiento, luego su llegada a la mayoría de edad, luego su ascenso al trono. Las ofrendas y los festivales anuales celebran la era nueva y más esperanzada que con él [p 267] comienza. Su ascenso al trono es un evangelio para sus súbditos. Este εὐαγγέλιον imperial, como el del NT, tiene una fuente en el Cercano Oriente, pero a los muchos mensajes imperiales el NT contraponen el único evangelio, y a los muchos ascensos la única proclamación del reino de Dios. Una vez más, el NT podrá usar un lenguaje conocido, pero lo asocia con el escándalo de la cruz (1 Co. 1:17), la penitencia y el juicio, de modo que a algunos les debe haber parecido irónico (Hch. 17:32). César y Cristo se contraponen entre sí. Tienen mucho en común, porque ambos aseguran ser evangelio, pero pertenecen a mundos diferentes.
3. *La Septuaginta y Josefo*.
 - a. La LXX no usa εὐαγγέλιον en singular. En plural la palabra aparece sólo en 2 Samuel 4:10 como «recompensa por una buena noticia»; ἡ εὐαγγελία se usa en 2 Samuel 18:22, etc. Este término es poco común, y en ninguna otra parte se halla una distinción entre él y εὐαγγέλιον. Es bien claro que el uso que hace el NT de εὐαγγέλιον no se deriva de la LXX, puesto que el NT no tiene nunca el plural ni el sentido de recompensa.
 - b. Filón no usa el sustantivo, pero Josefo tiene ἡ εὐαγγελία, τό εὐαγγέλιον y τὰ εὐαγγέλια para «buenas noticias», especialmente en relación con el culto al emperador.
4. *El judaísmo rabínico*. Esta fase no nos ayuda mucho en lo que al sustantivo respecta. Los rabinos usan el término hebreo para buenas noticias (o a veces noticias tristes), y puede tener sentido religioso, pero no lo emplean para la buena nueva escatológica. La razón parece ser que, si bien esperan el acto escatológico, y al mensajero que lo anuncia, el mensaje en cuanto tal no es nuevo y por lo tanto no es tan importante. El acento que se pone en el acto, sin embargo, sí es significativo, ya que influye sobre el entendimiento neotestamentario de εὐαγγέλιον como algo que denota acción así como contenido, lo cual sería sumamente insólito en griego. El hecho que εὐαγγέλιον parezca ser un préstamo para describir el evangelio del NT, y como tal propenso a maliciosos juegos de palabras, no demuestra lo contrario, por cuanto el judaísmo palestinese era en gran medida bilingüe.

B. εὐαγγέλιον **en el NT.** Marcos usa el sustantivo ocho veces, Mateo cuatro, y Lucas (que prefiere el verbo) ninguna. Hay dos casos en los Hechos, sesenta en las obras paulinas, y sendos casos en 1 Pedro y el Apocalipsis.

1. *Los autores de los Sinópticos.* Con la excepción del título (1:1) y el resumen general en 1:14, Marcos usa εὐαγγέλιον sólo en dichos de Jesús. Se han expresado dudas en cuanto al uso real de la palabra por el propio Jesús, con la posible excepción de Marcos 14:9. Sin embargo, la verdadera pregunta es si esto es congruente con el asunto mismo. La proclamación de Jesús es indudablemente una buena noticia, y él mismo es su proclamador, de modo que tenemos una transición evidente desde el verbo hacia el sustantivo. Más aún, con su conciencia mesiánica, Jesús se da cuenta de que él no está simplemente trayendo una nueva enseñanza, sino que se está presentando a sí mismo como contenido de su mensaje, de modo que para los discípulos εὐαγγέλιον implica una revelación del secreto mesiánico. De manera que, si bien el verbo podría ser el mejor término para el propio Jesús, el sustantivo es apto para la continuación directa de su proclamación por la comunidad. La cuestión de si la palabra es original en la propia enseñanza de Jesús es, por consiguiente, de importancia secundaria, como lo es también la cuestión de si «evangelio del reino» o «evangelio de Jesús» es más auténtico, o de si el genitivo en 1:1 es objetivo o subjetivo. Jesús proclama el evangelio, y a la vez lo es y lo hace presente. Su contenido es el cumplimiento del tiempo y la cercanía del reino. Al ser contrario a las apariencias, exige arrepentimiento y fe. Durante su ministerio Jesús lo restringe a Israel, pero todas las naciones habrán de entrar con la era mesiánica (Mt. 8:11), de modo que, cuando Jesús es exaltado como Señor en la resurrección, la proclamación se extiende a los gentiles y es, en sí misma, un acontecimiento escatológico (Mr. 13:10).

[p 268] 2. *Pablo.*

- a. La mayoría de las referencias del NT a εὐαγγέλιον se hallan en Pablo. Su uso de τό εὐαγγέλιον muestra que el concepto es ahora un concepto fijo, tanto para él mismo como para sus lectores. Como se puede ver por 2 Corintios 8:18; Filipenses 4:3, 15, se refiere al acto de proclamación, pero 1 Corintios 9:14 muestra que también puede referirse al contenido. Este sentido doble es especialmente evidente en Romanos 1:1: «apartado para el evangelio de Dios», porque, si bien Pablo está apartado para predicar el evangelio, la cláusula que sigue (vv. 2–3) describe su contenido.
- b. Los verbos de hablar y oír indican que se ha de declarar un mensaje específico (cf. 1 Co. 15:1; 9:14; Gá. 2:2; 1 Ts. 2:2; 2 Ti. 1:11; Col. 1:5, 23; Gá. 1:12). Dos pasajes resumen el contenido (Ro. 1:1ss y 1 Co. 15:1ss), y cf. Romanos 2:16; 16:25; 2 Timoteo 3:8. Por Romanos 1:1ss nos enteramos de que el Hijo preexistente se ha hecho hombre, y en cuanto tal es el Mesías davídico esperado, y ha sido exaltado como κύριος con su resurrección. La resurrección presupone la muerte y la pasión. Como mensaje de Jesús, el evangelio trae la paz (Ef. 6:15), pero el juicio también forma parte de su contenido (Ro. 2:16). El evangelio también fortalece (Ro. 16:25) por ser la revelación del plan salvífico de Dios concurrente con la predicación de Jesús. No se insinúa ruptura alguna con respecto al AT, ya que el evangelio es el cumplimiento de la promesa (Ro. 1:1ss) tanto en su predicación como en su mensaje. Al dar testimonio de Cristo, el AT forma parte del evangelio y sirve para darlo a conocer a las naciones (Ro. 16:26). Lo nuevo es lo que el mensaje realiza. Si el contenido ha de resumirse en una sola palabra, esa palabra es Cristo (cf. Ro. 15:19; 1 Co. 9:12; 2 Co. 2:12; Gá. 1:7; Filipenses 1:27, etc.; tb. 2 Ts. 1:8 y Ro. 1:9). Importa poco si el genitivo en la frase «evangelio de Cristo» es objetivo o subjetivo, puesto que Cristo es tanto autor como contenido al ser simultáneamente el Señor Exaltado y Encarnado.
- c. El evangelio consigna un acontecimiento histórico, pero este acontecimiento trasciende la historia ordinaria. Asimismo, consta de relatos y enseñanzas, pero también se relaciona con la realidad humana y demuestra ser un poder viviente. El «por nuestros pecados» de 1 Corintios 15:3 hace de él un mensaje de juicio y de gozo. La «resurrección de entre los muertos» de Romanos 1:4 muestra que es el inicio de la resurrección general. Si el evangelio es testimonio de la historia de salvación, es él mismo historia de salvación porque llega a las vidas humanas, las reconfigura y constituye las comunidades. No puede ser captado de manera ordinaria (2 Co. 4:3); en él tiene lugar una revelación divina. Mediante el evangelio Dios nos llama a la salvación por medio del predicador (2 Ts. 2:14), nos interpela a que tomemos una decisión, y reclama nuestra obediencia (Ro. 10:16; 2 Co. 9:13). Vamos a ser juzgados según nuestra actitud ante él (2 Ts. 1:8). El evangelio no es palabra vacía; realiza lo que dice, porque Dios es su autor (Ro. 1:1, etc.). En todas partes está en acción (Col. 1:5), y hace que los gentiles entren en posesión de la promesa (Ef. 3:6). No hay que poner obstáculo alguno ni a su proclamación ni a su operación (cf. 1 Co. 9:12). Queda cumplido cuando tiene efecto (Ro. 15:18ss). Trae la salvación (Ef. 1:13; Ro. 1:16). Revela la rectitud justificante de Dios, combinando el juicio y la gracia (Ro. 1:16–17). La fe brota gracias a él y se dirige a él (Fil. 1:27). Da nueva vida (1 Co. 4:15); la vida lograda por medio de la muerte y resurrección de Cristo llega a hacerse real por medio de él (cf. 2 Ti. 1:10). Media la presencia de algo futuro (Col. 1:5) y es por lo tanto un acontecimiento escatológico, que da cumplimiento a la esperanza (cf. Col. 1:23). Al realizar lo que proclama, puede ser un término para designar la salvación misma (1 Ts. 2:8). El ser partícipes en él no es simplemente cooperar en la evangelización, sino ser partícipes de la salvación que él trae. En él brilla la gloria divina de Cristo (2 Co. 4:4). El propio Cristo está presente en él (cf. 1 Ts. 2:12; Col. 1:10; Fil. 1:27). Pablo está en la cárcel tanto por causa de Cristo como por causa del evangelio (Flm. 9, 13). Mensaje y contenido son uno solo (2 Co. 10:14). Nos obliga a servir (Col. 1:23) como partícipes en él (1 Co. 9:23). En Romanos 15:16 se trata de un cimiento cultural donde Pablo ofrece un servicio sacerdotal, pero, al ser distinto de la elección, es un orden de salvación en Romanos 11:28 y un misterio declarado en Efesios 6:19.

- d. Pablo puede hablar de «nuestro» evangelio (2 Co. 4:3) o de «mi» evangelio (Ro. 2:16). También se puede referir al evangelio que «él» predicó (1 Co. 15:1; Gá. 1:11; cf. 2:2). No quiere decir con eso que tenga un evangelio especial. Solamente comparte con otros el único evangelio de Cristo (Gá. 1:16). [p 269] Es suyo porque le ha sido confiada su proclamación (1 Ts. 2:4; 1 Ti. 1:11). Él es su heraldo, apóstol y maestro (2 Ti. 1:10). Está llamado a predicarlo (Ro. 1:1) a los gentiles (Gá. 1:16). Sirve a Cristo como evangelista (Ro. 1:9). Es copartícipe del evangelio (1 Co. 9:23), y en cuanto tal es un sacerdote (Ro. 15:16) y un siervo (Ef. 3:7). Sufrir con él es sufrir con el evangelio (2 Ti. 1:8). Pero si él está en cadenas, el evangelio no lo está (2 Ti. 2:8ss). Su prisión es para defender y confirmar el evangelio (Fil. 1:7). Lo que le sucede a él promueve el evangelio. Los que le sirven a él, sirven al evangelio (Fil. 2:22). Él es padre de Timoteo por medio del evangelio (1 Co. 4:15).
- e. El evangelio enseña el uso correcto de la ley, al revelar la gloria de Dios (1 Ti. 1:11). Ley y evangelio no se hallan en antítesis directa. Los judaizantes también consideran que su propia enseñanza es evangelio. Sin embargo, para ellos el evangelio se convierte en proclamación de la ley. Lo que Pablo contrapone a la ley es la promesa, no el evangelio. La promesa data de antes de la ley, e inclusive en el AT constituye el verdadero fundamento de aceptación. Llega a su cumplimiento en Cristo y manifiesta el verdadero propósito de la ley. El evangelio de Pablo es el mismo que el de los otros (Gá. 1:11; 1 Co. 15:1ss). Su autor es el Señor resucitado (Lc. 24:19ss). Pero como apóstol a los gentiles, Pablo es el que confronta la cuestión de ley y evangelio. Los cristianos judíos observan la ley aunque son libres con respecto a ella. Pablo mismo hace eso (1 Co. 9:20). Pero la salvación se halla sólo en Cristo, tanto para circuncisos como para incircuncisos (cf. Gá. 2). Cristo no nos permite ser ni legalistas ni libertinos. El evangelio exige obediencia. Es un criterio de conducta (Fil. 1:27). Somos obedientes a él cuando somos activos en el ministerio del amor (2 Co. 9:13ss).
3. *El Apocalipsis*. En Apocalipsis 14:6–7 un ángel proclama el evangelio, el evangelio es eterno, y no se usa artículo. Puesto que el contenido parece ser el juicio, algunos piensan que aquí no se trata del evangelio de Cristo. Sin embargo, el que lo proclama es un ángel porque el tiempo es breve. Esta predicación es una señal del fin. El verdadero contenido no es el juicio sino el temor al Señor (Mr. 1:14–15) y la adoración al Creador (Hch. 14:15).

C. Transición del término εὐαγγέλιον hacia la designación de un libro. En el NT el εὐαγγέλιον es la predicación oral. Los escritos de los apóstoles no son εὐαγγέλιον; lo declaran (cf. 1 Co. 15:1). Pronto, sin embargo, las obras que contienen las palabras y acciones de Jesús llegan a ser llamadas ellas mismas evangelio. Es así como los misioneros adquieren una misión tanto verbal como escrita. El evangelio se predica pero también se lee. Ignacio todavía usa «evangelio» en el sentido dinámico de Cristo como centro y meta de la historia de la salvación. En la Didajé abarca la tradición completa. Ireneo puede hablar de los Profetas y los Evangelios, e. d. el AT y el NT. Pero también se refiere a los cuatro Evangelios, todos los cuales, por supuesto, proclaman el mismo evangelio. Eusebio usa «Evangelio» para la colección completa así como para cada libro individual, y Clemente de Alejandría dice «en los evangelios» cuando cita una afirmación que en realidad se halla sólo en un Evangelio.

εὐαγγελιστής. Excepto en escritos eclesiásticos, esta palabra es poco común. En el NT aparece tres veces: para Felipe en Hechos 4:11, para Timoteo en 2 Timoteo 4:5, y para los evangelistas como grupo en Efesios 4:11. El evangelista no proclama oráculos, como entre los griegos, sino la buena noticia (Ro. 10:15). El término denota una función que los apóstoles también ejercían, si bien no todos los evangelistas eran apóstoles, y la función es de menor rango que la de los apóstoles en esas tres referencias. Se denota la proclamación congregacional así como misionera (cf. 2 Ti. 4:5). En la iglesia antigua los evangelistas continúan la obra de los apóstoles. La palabra llega a usarse también para designar al autor de un Evangelio.

προεὐαγγελίζομαι. Esta palabra, que no se encuentra en el griego clásico, se usa en Gálatas 3:8 para mostrar que la promesa hecha a Abraham es una predicación anticipada del evangelio. El προ-εὐαγγέλιον se convierte en εὐαγγέλιον cuando la promesa se cumple en Cristo (3:16) y queda asegurada para los gentiles la justificación por la fe.

[G. Friedrich, II, 707–737]

εὐαρεστέω, εὐάρεστος → ἀρέσκω

[p 270] εὐδοκέω [estar satisfecho, complacerse en], εὐδοκία [buena voluntad, complacencia]

εὐδοκέω

A. εὐδοκέω **fuera del NT.** Desarrollada a partir de εὐδοκεῖ τινί τι, esta palabra helenística popular figura en papiros e inscripciones así como en la LXX en diversas construcciones.

a. Su sentido habitual es «complacerse o deleitarse en», p. ej. Dios en su pueblo, o en los justos, o en una ofrenda, pero también los seres humanos en el santuario, o en el sábado, o en la verdad. b. Un sentido adicional es «decidirse por», «escoger», «preferir», e incluso «adoptar». c. De aquí se desarrolla el sentido «querer», «tener voluntad de», «estar dispuesto o presto». d. Un significado

más social es «estar de acuerdo», «consentir», «acceder», «conceder», «acatar». e. Fuera de la Biblia encontramos con frecuencia «estar satisfecho», «contento».

B. εὐδοκέω en el NT.

1. Con dativo de persona encontramos este término en las declaraciones con ocasión del bautismo y la transfiguración de Jesús (Mt. 3:17; 17:5), donde indica que el Hijo es el receptor de la complacencia electiva de Dios (cf. Mt. 12:18; 2 P. 1:17). De las diversas palabras para elección, esta es la que más fuertemente destaca el aspecto emocional, e. d. el amor de Dios por aquel a quien elige. En vista de la presentación total en Mateo y Lucas, el aoristo no apoya una comprensión adopcionista del enunciado bautismal. En 1 Corintios 10:5 el negativo («no se complació Dios») implica rechazo (cf. Heb. 10:38 para un uso similar).
2. εὐδοκεῖν τι con complemento figura sólo en la cita de la LXX en Hebreos 10:6, 8, con referencia a que Dios no se complace en las ofrendas. El complemento con dativo o con ἐν y dativo aparece dos veces en Pablo: en 2 Tesalonicenses 2:12 con referencia a los que se complacen en la maldad, y en 2 Corintios 12:10 con referencia a que Pablo acepta las debilidades, insultos, etc. por causa de Cristo.
3. Con infinitivo, o acusativo e infinitivo, la palabra comporta una clara insinuación de elección o resolución, e. d. lo que se prefiere en 2 Corintios 5:8; la decisión en 1 Tesalonicenses 3:1 y Romanos 15:26–27; la disposición en 1 Tesalonicenses 2:8; el plan libre y bondadoso de Dios en Lucas 12:32. La decisión divina en Gálatas 1:15–16 confiere a Pablo la independencia, mientras que en 1 Corintios 1:21 la resolución de Dios se contrapone a la sabiduría del mundo. En Colosenses 1:19, donde hay que tomar como sujeto a Dios, Dios resolvió que toda su plenitud residiera en Cristo y que todas las cosas fueran reconciliadas por medio de él. La decisión divina acompaña a la revelación en Gálatas 1:15 y a la predicación en 1 Corintios 1:21, pero en Lucas 12:32 y Colosenses 1:19 tiene una clara referencia supratemporal.

εὐδοκία. Esta no es una palabra clásica; aparece por primera vez en la Biblia griega.

A. רצף en el AT.

1. Esta palabra, que se usa unas 56 veces en el AT, denota más que nada la complacencia de Dios: a. en los sacrificios (Lv. 19:5 etc.), b. más generalmente como «favor» de Dios (Sal. 5:12, etc.), p. ej. las bendiciones de Dios (Dt. 32:33), y c. como la «voluntad» divina (Sal. 40:8).
2. Menos comúnmente el término expresa una disposición humana, ya sea a. mala, «capricho», «arrogancia», o «parcialidad» (cf. Gn. 49:6; Dn. 8:4), o b. buena, el «favor» real (Pr. 14:35) o el mutuo «deleite» (Pr. 14:9), y cf. c. cómo la voluntad de los justos está fija en Dios (Sal. 145:19; 2 Cr. 15:15).

B. רצף y εὐδοκία en Jesús ben Sirá. Este término alcanza su pleno desarrollo en el Sirácida en 23 casos, algunas correspondientes a רצף y otras sin equivalente hebreo. 1. Cuando רצף no se traduce por εὐδοκία, significa a. el «favor» de Dios, b. la «voluntad» de Dios y c. el «capricho» humano. 2. Cuando εὐδοκία se usa por רצף o sin equivalente, el sentido principal es a. «el beneplácito de [p 271] Dios», pero también hallamos b. «la resolución de Dios», c. el «deseo» o «voluntad» humanos y d. «satisfacción».

C. εὐδοκία en la Septuaginta y la Héxapla. Hay poco de nuevo aquí. εὐδοκία figura sólo ocho veces en la LXX con los sentidos de «favor» y «beneplácito» divino. Una versión usa εὐδοκία como nombre de Tirsá en Cantares 6:3, e. d. Satisfacción. Las otras traducciones usan esta palabra con mayor frecuencia, pero no añaden nada a su desarrollo.

D. Ejemplos rabínicos de εὐδοκία. Los rabinos usan רצף para el favor de Dios y su voluntad, y hablan también de favor delante de Dios. Hay también expresiones que denotan el beneplácito humano en el sentido de hacer las cosas de buen grado y no por obligación.

E. εὐδοκία en el NT.

1. εὐδοκία en Pablo. En el NT sólo hay dos referencias a la voluntad humana. En Romanos 10:1 la voluntad del corazón se convierte en petición a Dios. En Filipenses 1:15 la idea es la de la buena voluntad, dirigida hacia Pablo pero, por implicación, también hacia su misión. Las demás referencias en Pablo son todas al beneplácito de Dios o su plan. Es solamente posible, pero poco probable, que en 2 Tesalonicenses 1:11 esté en juego la buena resolución humana. En Efesios 1:5, 9, 11, donde θέλημα, πρόθεσις y βουλή acompañan a εὐδοκία, el término destaca el elemento de libre beneplácito en el plan divino.
2. εὐδοκία en los autores de los Sinópticos.

- a. La oración de Jesús en Mateo 11:26; Lucas 10:21 la describe como el decreto de Dios de que el conocimiento del Hijo quede oculto para los sabios y sea revelado a los pequeños.
- b. En la proclamación de Navidad en Lucas 2:14 tenemos dos versiones: «a los hombres de buena voluntad» y «buena voluntad para con los hombres», pero la primera está mejor atestiguada, y la segunda puede haber surgido por no lograr entender la forma hebrea del original. El significado de la declaración es que Dios se glorifica en el cielo con el envío de Cristo, y la implicación de esto para la tierra es la paz (e. d. la salvación) para las personas de buena complacencia ahora que ha llegado el punto decisivo de las edades. Estas personas de buena complacencia no son, desde luego, las que tienen la buena voluntad de abrirse a la gracia de Dios o que realizan actos que van a provocar una respuesta de favor divino. εὐδοκία puede, efectivamente, tener el significado de «consentimiento», y la idea de favor divino ante las ofrendas humanas se puede hallar en el AT, pero el uso dominante de εὐδοκία muestra claramente que las personas de buena complacencia son los receptores de la gracia de Dios por la elección o plan libre e insondablemente soberano de Dios. ¿Quiénes son esas personas? Obviamente debemos incluir a Israel en vista de 2:10, pero el propio texto de 2:14 sugiere una referencia escatológica más amplia a todos los elegidos que son redimidos en virtud del acto salvífico de Dios en Cristo. La palabra εὐδοκία desempeña un importante papel en el gnosticismo como un nombre para el Salvador. Es común también en los padres, generalmente con referencia a Dios, al Logos o al Espíritu, y con explicaciones que reflejan la incertidumbre griega acerca de su connotación precisa.

[G. Schrenk, II, 738–751]

εὐεργεσία, εὐεργετέω, εὐεργέτης → ἔργον; εὐκαιρος → καιρός

εὐλαβής [piadoso, devoto], εὐλαβεῖσθαι [temer, reverenciar], εὐλάβεια [temor, reverencia]

- A. El uso no cristiano.** a. Este grupo denota una actitud de «cautela» o «circunspección», p. ej. consideración al καιρός, vigilancia, provisión, preocupación, luego el ser concienzudo, en religión escrupulosidad o asombro reverente, más generalmente temor o ansiedad. b. En la LXX el verbo significa [p 272] «estar en guardia», pero principalmente «temer», especialmente temor a Dios. c. En Josefo y Filón el grupo se usa para «nerviosismo», «cautela», «temor», «prudencia», «temor religioso».
- B. El uso del NT.** Este grupo es poco común en el NT. Caracteriza a Simeón en Lucas 2:25, a los judíos de Hechos 2:5, a los que sepultan a Esteban en Hechos 8:2, y a Ananías en Hechos 22:12, siempre en el sentido de «devoto» o «piadoso». En Hebreos 12:28 εὐλάβεια probablemente signifique «ansiedad» (cf. Fil. 2:12). En Hebreos 5:7 puede significar «temor de Dios», en cuyo caso ἀπό significa «por razón de». Otra posibilidad es que la referencia sea a la liberación de la «ansiedad», pero esto difícilmente hace justicia a la filiación del v. 8. Tal vez este grupo se usa más que nada para los judíos devotos a causa del elemento de cautela nerviosa, que es lo más apropiado cuando hay que tener consideración por la ley. Posteriormente alcanza una nueva prominencia para la religiosidad en la Iglesia Oriental y en el monaquismo.

[R. Bultmann, II, 751–754]

εὐλογέω [hablar bien de, bendecir], εὐλογητός [bendito], εὐλογία [bendición], ἐνευλογέω [bendecir]

εὐλογέω, εὐλογία

- A. εὐλογέω y εὐλογία en la literatura griega.** El sentido literal es «hablar bien». Esto da el significado «enaltecer». También encontramos en los papiros un uso para «defensa». El término se puede usar para la alabanza que hacen los dioses respecto a los seres humanos, pero más frecuentemente para la alabanza a los dioses. La idea de bendición es extremadamente poco común.
- B. La bendición en el AT.** La bendición es un concepto importantísimo en el AT y en el judaísmo. Como la maldición, implica una transferencia mediante actos y palabras. El grupo hebreo בָּרַךְ, que en la LXX se traduce por εὐλογέω, etc., denota la bendición, el ser bendecido y las bendiciones individuales.
1. El padre tiene una facultad de bendecir, que puede transmitir a sus herederos (cf. Gn. 27:1ss; 48:15; 49:25–26).
 2. Esta bendición asume la forma de oración a Dios (Gn. 49:25). Puesto que Dios es personal, la bendición no es mágica sino que se relaciona con el dar, libre y generoso, de Dios. La creación depende de la bendición divina (Gn. 1:22). Hombre y mujer son bendecidos desde el inicio (Gn. 1:28). Dios sustenta su propia obra enviando efusiones de bendición (Ez. 34:26). Bendice el sábado (Gn. 2:3) así como los cultivos y el ganado (Dt. 28:1ss). Hay bendiciones específicas relacionadas con la historia de la salvación (cf. Gn. 17:7–8; 26:3). La historia del pueblo escogido se halla bajo bendición o maldición (Dt. 11:26ss; 30:1ss). La bendición se convierte en maldición si no se guardan los mandamientos. Los justos que confían en Dios y hacen su voluntad hallan bendición, mientras que los pecadores hallan maldición (Jer. 17:5, 7; Sal. 24:4–5).

3. El recuerdo de las bendiciones de Dios asume formas de culto (cf. las bendiciones dadas por Melquisedec en Gn. 14:19, por Moisés en Dt. 33:1ss, por Josué en Jos. 14:13, por Elí en 1 S. 2:20, por David en 2 S. 6:18, y por Salomón en 1 R. 8:14). Gradualmente, el bendecir se va volviendo prerrogativa del sacerdote (cf. Lv. 9:22–23; Nm. 6:22ss; Dt. 10:8). La oración del Salmo 3:8 resuena constantemente en la liturgia del templo.
4. Un uso importante de este grupo de palabras es también para cuando los creyentes bendicen a Dios, en el sentido de que le dan alabanza y gloria.
5. El verbo hebreo se puede usar para bendecir en el sentido general de saludar.
6. El término también se puede usar de manera eufemística cuando la intención es en realidad una maldición (cf. Job 1:11; 2:5, 9; 1:21).

[p 273] 7. El uso del grupo εὐλογεῖν para el grupo בָּרַךְ no cambia el sentido al descartar las ideas mágicas, ya que el propio AT saca la bendición de la esfera de la religiosidad natural primitiva, y los términos griegos simplemente ponen su sello sobre este avance.

C. La bendición en el judaísmo en tiempos de Jesús.

1. Filón usa frecuentemente εὐλογέω, ya sea con la idea de recompensa o en conexión con la vida contemplativa. Al notar la presencia de λόγος en esa palabra, da a la alabanza a Dios una base racional; es sumamente apropiado que magnifiquemos a Dios, y en esto la verdadera norma son los pensamientos no articulados más que las palabras.
2. Los rabinos elaboran reglas específicas para la bendición. a. La bendición aarónica ocupa un puesto firme en el culto. b. Sólo un sacerdote puede pronunciarla en la sinagoga. c. Todas las formas de oración que comienzan con la alabanza a Dios son bendiciones. d. Los tributos de alabanza, etc. son comunes en otros contextos (cf. la bendición de la ley, del templo, etc. en el Día de la Expiación). Las bendiciones deben también preceder a todas las comidas, en reconocimiento de que todas las cosas provienen de Dios (Sal. 24:1). Una acción de gracias conclusiva hace una εὐλογία de la comida entera. e. Las bendiciones de la mesa desempeñan una parte importante en la Pascua, p. ej. la bendición del pan, y la copa de bendición después que se come el cordero.

D. εὐλογέω y εὐλογία en el NT.

1. El uso de este grupo en el NT se halla bajo la fuerte influencia del AT. Así, Hebreos 7:1 usa el relato de la bendición de Abraham por Melquisedec para mostrar la superioridad del sumo sacerdocio de Cristo, mientras que Hebreos 11:20–21 y 12:17 reflejan el concepto veterotestamentario de la bendición paterna.
2. El NT reconoce también el deber de bendecir a Dios (cf. Lc. 1:64; 2:28).
3. La bendición dentro de la historia de la salvación se puede ver en el caso de María (Lc. 1:28, 42), pero especialmente del Mesías mismo (cf. el saludo de Mr. 11:9–10; Jn. 12:13).
4. El Mesías adopta las prácticas religiosas de su tiempo, de modo que lo hallamos bendiciendo el pan en Marcos 6:41; 8:7, aunque elevando la mirada en lugar de bajarla como estaba prescrito, y con algo distintivo que en Lucas 24:30 lo hizo reconocible. En la última cena Jesús bendice el pan y pasa a todos la copa de bendición (Mr. 14:22; cf. «la copa de bendición que bendecimos» en 1 Co. 10:16).
5. Jesús bendice también a personas, p. ej. los niños en Marcos 10:16, y los discípulos en Lucas 24:50ss. Trae una plenitud de bendición (Ro. 15:29). Se trata de una bendición espiritual (Ef. 1:3) que realiza lo que se le había prometido a Abraham (Gá. 3:8–9) y significa gozo eterno para los benditos del Padre (Mt. 25:34).
6. Los que han sido bendecidos de esa manera ya no han de pagar mal por mal, sino que deben bendecir incluso a aquellos que los maldicen (Lc. 6:28; cf. Ro. 12:14).
7. Al brotar de un amor incondicional, la palabra εὐλογία puede ser usada por Pablo para referirse a los donativos que está recaudando como colecta para Jerusalén (2 Co. 9:5–6).
8. En 1 Corintios 14:16 εὐλογεῖν denota la alabanza extática. En contraposición con la maldición ἀνάθεμα Ἰησοῦς, la confesión de Jesús como Señor es verdadera εὐλογία (1 Co. 12:3).
9. La cita en Romanos 16:18 para las palabras lisonjeras de los engañadores refleja el uso griego, pero tal vez con una sugerencia palestinese de falsas promesas.

10. El Apocalipsis muestra que el mundo eterno del tiempo final incluye la alabanza de aquel que está sentado en el trono y del Cordero (5:12–13; 7:12).

[p 274] εὐλογητός

1. En el AT los creyentes pueden ser bendecidos por Dios (Gn. 12:2; Dt. 28:6), pero es más común que el bendito sea Dios (Gn. 14:20, donde Abram también es bendecido por Dios, v. 19).
2. En los escritos judíos fuera del AT, las fórmulas litúrgicas llaman bendito a Dios.
3. En el NT, sólo Dios es el bendito en las fórmulas doxológicas que figuran en Lucas 1:68; Romanos 1:25; 2 Corintios 1:3; 11:31; Efesios 1:3; 1 Pedro 1:3. En Marcos 14:61 Cristo es el Hijo del Bendito; esto puede hacer eco de la inquietud judía por parafrasear el nombre de Dios.

ἐνευλογέω. Esta forma compuesta figura en Génesis 12:3; 18:18 para enfatizar el hecho que la bendición abarca a todas las razas y pueblos. En el NT la hallamos en la cita que se hace en Gálatas 3:8, y en la traducción bastante libre de Hechos 3:25.

[H. W. Beyer, II, 754–765]

εὐνοέω, εὐνοια → νοῦς

εὐνοῦχος [eunuco], εὐνουχίζω [hacer eunuco]

1. Fuera del NT εὐνοῦχος se usa no sólo para los hombres sino también para animales castrados y para frutos o plantas que no tienen semilla o pepita.
2. La castración es desconocida para los griegos, pero se halla en el Cercano Oriente. Ahí los eunucos son inspectores de las mujeres y confidentes de los gobernantes, con frecuencia en puestos de poder. Los sacerdotes eunucos desempeñan un papel en muchos cultos; tal vez la idea sea la de asimilación a la deidad y dedicación a ella.
3. El AT prohíbe la castración de hombres o animales como algo contrario a la voluntad del Creador (cf. Dt. 17:16ss; 23:2ss). El deseo de un orden cúlrico sano puede desempeñar una parte en esta prohibición. Pero los profetas insisten en que el amor ilimitado de Dios abarca también a los eunucos (Is. 56:3ss). El término del AT מְרִיבָּ designa a un funcionario militar o político así como a un eunuco (cf. 2 R. 25:19). La traducción de la LXX εὐνοῦχος puede implicar la castración, pero no necesariamente. Para tiempos de Jesús, las influencias helenísticas favorecen una actitud más suave para con los eunucos en ciertos círculos, p. ej. en la corte de Herodes, donde Josefo nos dice que los tres chambelanes eran eunucos.
4. Sin embargo, el judaísmo rabínico insiste en el deber de casarse y tener hijos. En vista de esto, Jeremias opina que Pablo debe haber sido viudo (aunque cf. 1 Co. 7:7).
5. Jesús trasciende el punto de vista rabínico al diferenciar tres grupos de eunucos (Mt. 19:12): los que lo son de nacimiento, los que han sido castrados, y los que se castran por causa del reino. En este último caso el sentido es, evidentemente, figurativo; la referencia es a aquellos que renuncian a la actividad sexual con el fin de centrarse en la meta superior que es el reino, como lo hace el propio Jesús. El evangelio afirma el orden natural, pero puede exigir que se niegue ese orden en aras del orden nuevo y superior.
6. En Hechos 8:27ss, se cumple Isaías 56:3–4 cuando el eunuco de la reina Candace abraza la fe y es bautizado.
7. La iglesia antigua, por lo general, entiende Mateo 19:12 en sentido figurado (aunque cf. el joven Orígenes), y excluye del ministerio a cualquiera que esté castrado a menos que haya sido sin su culpa (cf. cánones 21ss de las *Constituciones apostólicas*).

[J. Schneider, II, 765–768]

εὐπρόσδεκτος → δέχομαι; εὐπροσωπέω → πρόσωπον

[p 275] ἐνρίσκω [encontrar]

Esta palabra significa «encontrar»: a. «hallar después de buscar», b. «encontrar accidentalmente» (en pasiva, «ser golpeado por»), c. «ir a traer, conseguir» (respecto a bienes), d. «procurar, obtener», e. (figurativamente) «adquirir percepción o visión, descubrir» y f. «mostrarse o resultar», «resultar ser». Todos estos matices, a excepción de c., figuran en el NT, a veces con referencia a hechos ordinarios, pero principalmente con referencia a cosas relacionadas con la obra de Dios y su reino, p. ej. acontecimientos sorpresivos.

vos (Mt. 1:18; Lc. 9:36; Hch. 5:10), o milagros (Mt. 17:27; Mr. 7:30; Jn. 21:6), o dones sobrenaturales (Mt. 7:7–8), o el don del reino de Dios (Mt. 13:44), o el encuentro con Jesús (Mr. 1:37), o la experiencia de Dios (Lc. 4:17; Ro. 10:20), o los dones de la salvación tales como el pasto en Juan 10:8, la gracia en Hechos 7:46, la misericordia en Romanos 4:1, y la redención en Hebreos 9:12, o el llamado de Dios y su salvación (Mt. 18:13; 24:46; Lc. 15:5–6), pero también con una sugerencia de responsabilidad (Lc. 13:6–7; 17:18) y de la seriedad del juicio divino (Mt. 24:46; 2 P. 3:14; Ap. 12:8; 16:20; 18:14; 20:15).

[H. Preisker, II, 769–770]

εὐσέβεια, εὐσεβέω, εὐσεβής → σέβομαι

εὔσημος [claro, distinto]

Compuesto de σῆμα, εὔσημος significa a. «favorable» (que da señales buenas) y b. «evidente» (que da señales claras). Figura en el NT sólo en 1 Corintios 14:8–9, donde Pablo exige claridad de proclamación en vista del grave peso del mensaje en asuntos del destino eterno.

[W. Grundmann, II, 770]

εὔσπλαγχνος → σπλαγχνίζομαι

εὐσχήμων [presentable, distinguido]

1. «Honesto», «ordenado», «conveniente». Pablo usa el término en este sentido cuando exhorta a una conducta cristiana que el mundo no cristiano pueda también encontrar irreprochable. Así, en 1 Tesalonicenses 4:12 su punto es que los de fuera pueden hacer juicios sobre esta base, y no hay que darles ocasión de escándalo. En Romanos 13:13 la idea subyacente (en el contexto) de «ropaje apropiado» se funde con la de «conducta decorosa». Lo que está en juego es el aspecto externo de la vida cristiana y, por lo tanto, desde el punto de vista griego, el elemento estético puede ser a veces lo que cuenta, como en 1 Corintios 12:23–24.
2. «Noble», «honorable», «excelente», «prominente». José de Arimatea es un hombre «respetable» en Marcos 15:43 (rico en Mt. 27:57; bueno y justo en Lc. 23:5). Las mujeres que son incitadas contra Pablo en Hechos 13:50 son «distinguidas», como lo son las de Hechos 17:12. Pertenecen a un estrato social superior.

[H. Greeven, II, 770–772]

εὐφραίνω [estar alegre, contento], εὐφροσύνη [alegría, contento]

1. εὐφραίνω significa «animar», «alegrar», y (en voz media o pasiva) «estar alegre», «regocijarse». εὐφροσύνη significa «alegría», con énfasis en el estado de ánimo. Los objetos de esa alegría pueden ser sucesos físicos, festivos, o cosas intelectuales y espirituales (como en Platón y los estoicos).
2. La alternación en la forma de traducirlo muestra que en la LXX este grupo no tiene un sentido específico que lo distinga de otros términos para designar la alegría. Puede denotar el gozo cúltilo, la alegría por la ayuda de Dios, o el gozo escatológico en el tiempo final como tiempo de celebración.
3. El judaísmo sigue el mismo uso, y puesto que la obediencia a la ley tiene un carácter cúltilo, incluso el temor al Señor puede describirse como εὐφροσύνη. Filón distingue entre la alegría festiva verdadera [p 276] y la falsa. La verdadera alegría caracteriza el ámbito de Dios y proviene de Dios como suprema bendición divina.
4. Estos términos no tienen un papel importante en el NT. Teológicamente quedan eclipsados por χαρά. εὐφραίνεσθαι se usa para la alegría profana. Puede tratarse simplemente de una algarabía mundana (Lc. 12:19; 16:19) o incluso de un júbilo malvado (Ap. 11:10), pero también puede ser el regocijo social (Lc. 15:29) o la alegría del padre ante el retorno de su hijo perdido (Lc. 15:23–24). El término puede denotar entonces una alegría que experimentan los paganos al recibir las bondades naturales de Dios (Hch. 14:17). El gozo de la comunión fraterna llega a su expresión en 2 Corintios 2:2 (el lado bueno de la alegría de Israel cuando ofrecía sacrificios al becerro de oro en Hch. 7:41). Apocalipsis 12:12 y 18:20 hacen eco de la exigencia del AT de gozarse en los juicios escatológicos de Dios. Pero las naciones pueden regocijarse ya en el mensaje del acto salvífico de Dios en Cristo (Ro. 15:10). La comunidad cristiana trae fecundidad a Jerusalén, y es por lo tanto una ocasión de regocijo en cumplimiento de Isaías 54:1 (Gá. 4:27). La resurrección de Cristo es también ocasión para el gozo previsto en el Salmo 16 (Hch. 2:25–26). En los escritos cristianos primitivos hallamos el gozo cultural en Bernabé 15.9, el gozo ante la predicación de la palabra en Didajé 12.9, y el gozo escatológico en Justino, *Diálogo* 80.1 etc. (citas del AT).

[R. Bultmann, II, 772–775]

εὐχαριστέω, εὐχαριστία, εὐχάριστος → χάρις

εὔχομαι [desear, orar], εὐχή [oración, voto], προσεύχομαι [orar], προσευχή [oración, lugar de oración]

εὔχομαι, εὐχή

- A. El uso de εὔχομαι, εὐχή.** En el griego extrabíblico estos son los términos más amplios para la invocación de la deidad. Está presente el sentido de «hacer un voto», así como el de «pedir, orar». La LXX usa esta palabra, pero aquí, y aún más en el NT, προσεύχομαι se convierte en el término principal.
1. «Orar, rogar, suplicar», «oración, oración de petición, invocación». Tanto el sustantivo como el verbo figuran en este sentido en Santiago 5:15–16, descartando así toda operación mágica y quizás implicando la oración por el perdón de los pecados así como por la curación. En 2 Corintios 13:7, 9 Pablo usa este término cuando pide a Dios que los corintios no hagan lo malo y den muestras de mejorar. Su deseo cortés de Hechos 26:29 se convierte también en oración cuando añade las palabras «a Dios»: sólo Dios puede realizar la conversión de Agripa y de sus oyentes.
 2. «Hacer un voto, dedicar», «voto». Sólo el sustantivo figura en este sentido en el NT. Lo encontramos en Hechos 18:18 y 21:23. El raparse la cabeza indica que se trata de un voto de nazareo (cf. Nm. 6:7, 9, 19).
 3. La conexión cultural se debilita con el tiempo, y εὔχομαι puede entonces asumir el sentido más general de «desear» o «pedir». El saludo de 3 Juan 2 refleja esto. Lo mismo sucede con el enunciado de Pablo en Romanos 9:3, donde él desea (no ora) ser separado él mismo de Cristo por causa de sus compatriotas israelitas. En Hechos 27:29, una vez más, la tripulación del navío desea (no ora) que llegue el día.
- B. La oración en el mundo griego.**
1. La oración griega concuerda con la religión griega, que en una forma no animista encuentra en los dioses fuerzas restringidas del destino, de modo que los encantamientos son secundarios en la oración, y el sacrificio y la oración ocupan un puesto en todas las esferas de la vida.
 - a. Las oraciones homéricas, si bien con frecuencia son recursos estilísticos, expresan esto con claridad. Los héroes de Homero están conscientes de que dependen de los dioses, les atribuyen impulsos y emociones humanas, y recurren a ellos en su necesidad, p. ej. antes de una batalla. Los favores que [p 277] se piden muestran que los seres humanos tienen cierto control de la vida, e incluso en los campos donde los dioses gobiernan es posible conmoverlos con plegarias y ofrendas que imponen sobre ellos una obligación, o mediante promesas de futuras ofrendas si contestan a las oraciones. Sin embargo, en el acercamiento a los dioses se hacen exigencias cúllicas y morales, si bien el acercamiento mismo es de intimidad más que de temor.
 - b. En la tragedia encontramos un mayor interés por las bendiciones morales y espirituales, p. ej. la honradez y la piedad. La oración de venganza se convierte en oración por una justa retribución. Es más fuerte el énfasis en los requisitos morales así como en los cúllicos.
 - c. La poesía lírica y la filosofía combinan los intereses eudemonistas y más puramente éticos, p. ej. la riqueza pero también la protección contra el orgullo. La filosofía trata de reducir el elemento eudemonista, pero al hacerlo así despoja a la oración de su vitalidad. Sin embargo, Platón alcanza una nueva hondura moral, y comenzamos a encontrar oraciones por la remisión de la culpa moral. En la filosofía posterior la oración se convierte en una petición más general por el bien, a veces como intercesión por los demás. Pero surge una nota de escepticismo: si Zeus no logra contestar las oraciones, está poniendo de manifiesto su impotencia.
 2. El helenismo combina los rasgos griegos con las influencias del Cercano Oriente. Una vez más, la literatura refleja el pensamiento y la práctica populares.
 - a. En la diatriba estoico-cínica vemos que el monoteísmo práctico ha reemplazado al politeísmo anterior. Si la oración se ofrece a muchos dioses, estos representan al Dios único. Puesto que ese Dios es impersonal, no hay una verdadera petición. Las peticiones simplemente reflejan el ideal que hay que buscar, y puesto que esto uno puede alcanzarlo por sí mismo, en última instancia no hay necesidad de orar. Se repudia la oración por la salud; esto los dioses no lo dan, y por lo tanto no debemos orar por ello. El Zeus de Cleantes es poco más que el destino, y la ἀπάθεια de los sabios les imposibilita invocar a la deidad. Posteriormente encontramos cierto regreso a las peticiones concretas en Marco Aurelio, pero en general él también enaltece la oración por el desarrollo interno como la única que es apropiada para el verdadero sabio.

- b. Los misterios descansan sobre la base de una vida religiosa individual, y en sus oraciones los iniciados experimentan con temor reverente la cercanía de la deidad a la cual pertenecen por su consagración, que controla su destino, y de quien esperan la salvación. Pero la oración es sólo lo penúltimo; lo último es la visión de Dios. Por eso la oración es primordialmente adoración, luego acción de gracias. Son poco comunes las oraciones por cosas mundanas, hay poca preocupación por la culpa, la gran finalidad es tratar de evadirse de la fragilidad natural mediante el éxtasis, y la intercesión por los demás se centra en la ignorancia de ellos (cf. en contraste 2 Co. 12:1ss).
- c. En Filón y la Sabiduría de Salomón predominan los elementos judaicos. Para Filón, sólo los que oran viven de veras. La tarea del sumo sacerdote es interceder por el pueblo, por la humanidad y por la creación entera. La fortaleza del pueblo radica en la presencia del Dios que responde a la oración. La oración se debe hacer con pureza y penitencia. La oración que pide misericordia siempre es escuchada. Pero en general Dios sólo concede lo que es bueno para nosotros. La oración debe ser más por bendiciones morales que materiales. En la Sabiduría, la oración le da al alma verdadera libertad, todos pueden orar sin temor al rechazo, y todos hemos recibido tantos dones que siempre resulta apropiada la acción de gracias.
- d. Las inscripciones agregan poco a nuestro conocimiento de la oración griega. Encontramos peticiones públicas por prosperidad, acciones de gracias por curaciones, y fórmulas que procuran usar el poder divino para fines de exorcismo, medicina y erotismo.

[H. Greeven, II, 775–784]

[p 278] C. La oración en el AT.

1. *El uso del AT.* Para «orar» el AT usa la palabra no muy común עָתָר, y a veces פָּלַל, pero hay varias otras palabras que pertenecen al ámbito de la oración.
 - a. Verbos propios. Para עָתָר se ha propuesto un sentido original «sacrificar», pero en el AT siempre significa «orar (a Dios)» o «pedir (a Dios)». פָּלַל denota también ya sea «orar» o «pedir».
 - b. Otras palabras. La idea de oración también puede ser sugerida por términos que denotan «desear», «presentarse», «inducir el favor de Dios», por diversas palabras para hablar o clamar, y también por palabras para suspirar, gemir, rugir y lamentarse.
 - c. Las oraciones de alabanza y acción de gracias son muy comunes, y por lo tanto hay términos para «exaltar», «magnificar» y «confesar» que pertenecen al campo de la oración. Lo mismo sucede con verbos que denotan «susurrar», «meditar», «reflexionar», y el grupo que significa «exultar», «regocijarse» y «alegrarse».
 - d. También hay que mencionar palabras para la música y el canto, p. ej. cantar, dirigir, tocar instrumentos y hacer música.
 - e. השתחויה, término para el saludo respetuoso, describe la disposición así como la actitud de oración. Aun en los casos en que no va seguido de una oración, con frecuencia denota la adoración a Dios (Lv. 26:1; 2 R. 5:18, etc.). Diferentes clases de oraciones le siguen en Génesis 24:26; Éxodo 34:8; 1 Samuel 1:28, etc. En cuanto a su uso en grandes festivales, cf. 1 Crónicas 29:20; 2 Crónicas 7:3; Nehemías 8:6, etc. Como un gesto similar se menciona el arrodillarse (1 R. 8:54), y también encontramos el estar de pie en oración (1 S. 1:26; Jer. 18:20). Se puede extender las manos ante Dios (Is. 1:15; Jer. 4:31) o levantarlas (Sal. 28:2). (Para un estudio detallado de los términos hebreos, cf. el *TDNT* en inglés, II, 785–790.)
2. *Rasgos principales de la oración del AT.*
 - a. La oración y la fe en Yavé. El AT exige el culto exclusivo de Yavé; de ahí que toda oración vaya dirigida al único Dios, el Dios de la alianza de Israel. Israel tiene conciencia del poder, la sabiduría, la bondad y la fidelidad de este Dios, pero también de su santidad y su justicia. Los individuos, con su fe, toman parte en la fe del pueblo y por lo tanto en la relación de Dios con el pueblo. Esto rige su vida de oración, le da la confianza necesaria y la incrusta en la historia del pueblo como historia de la acción constante de su Dios bondadoso, fiel y misericordioso hacia ellos, de quien pueden esperar la salvación futura. Sin embargo, la fe en este Dios es fe en el Dios que también es el Creador y Sustentador del mundo, y que dispone de todas las cosas en el cielo y en la tierra. Pero la fe en Dios no confiere un exceso de confianza en la oración. Las peticiones están apoyadas por la confesión, la apelación al pasado, y el recuerdo de la misericordia de Dios. A Dios no se le puede dar por sentado. Es una persona viviente en su amor y su ira. Él, que ve y oye todas las cosas, es siempre el Señor soberano. Las respuestas a la oración, entonces, dependen de su beneplácito y decisión personal.
 - b. El contenido de la oración. ¿Por qué cosas oran los israelitas? Puesto que todas las cosas vienen del Dios Creador de Israel, uno puede pedirle todas las cosas y darle gracias por todas las cosas. Los asuntos corporales desempeñan un papel importante en las oraciones del AT, p. ej. en los Salmos. Por estar el cuerpo y el alma tan íntimamente ligados entre sí, los bienes corporales se fun-

den con los espirituales. Son comunes las oraciones por la derrota de los enemigos, ya se trate de enemigos personales o nacionales. Estas oraciones son los estallidos de un pueblo oprimido o exiliado (cf. Sal. 137 o Sal. 149), y expresan no simplemente un deseo humano de venganza, sino un interés por la justicia divina, e. d. el triunfo del bien representado por Israel, y la derrota de la maldad representada por sus enemigos. A la par de estas peticiones encontramos, desde luego, clamores apasionados por bendiciones espirituales tales como el perdón y la bienaventuranza de la comunión con Dios.

[p 279] c. La oración y el culto. Las oraciones están íntimamente relacionadas con los santuarios, los sacrificios, las festividades y los días solemnes (cf. Gn. 12:8; 1 S. 1; Dn. 12:11; Is. 56:7). El templo constituye un foco especial; las manos se extienden hacia él o hacia la ciudad santa (Sal. 5:7; Dn. 6:11). Sin embargo, la oración no está atada ni al santuario ni a la tierra. Puede ser ofrecida en países extranjeros (Gn. 21:32; 1 R. 17:20) y en el propio hogar (Gn. 25:21). Daniel ora tres veces al día (6:11; cf. Sal. 55:17), y en los Salmos 4 y 5 encontramos oraciones matutinas y vespertinas. Si bien la oración puede acompañar al sacrificio, puede ser clasificada por encima de él (Sal. 50:23; 69:30–31; 40:6ss), y los cánticos pueden ser descritos como sacrificios espirituales (Sal. 107:22). Sin embargo, no hay una antítesis absoluta. Abraham erige altares cuando invoca a Dios (Gn. 12:8, etc.), se dan fórmulas de oración para la ofrenda de las primicias (Dt. 26:13ss), los Salmos suelen referirse a los sacrificios en conexión con las oraciones (Sal. 22:25–26), y encontramos plegarias junto con los sacrificios en Nehemías 12, etc. También el ayuno puede acompañar a la oración (Jer. 14:12; Neh. 1:4; Esd. 8:23). Se hacen votos de alabanza así como de sacrificio, y Ana hace un voto de dedicación (1 S. 1:11).

d. La oración y la magia. En unos cuantos pasajes hay palabras o actos que podrían sugerir conceptos mágicos, p. ej. Moisés que extiende su vara en Éxodo 17:9, o Josué que les habla al sol y a la luna en Josué 10:12–13, o Elías que se tiende sobre el niño en 1 Reyes 17:21, pero en todos los casos la oración a Dios despoja a las palabras o actos de cualquier carácter mágico. La fe en Yavé ahuyenta la magia, reemplazándola por la verdadera oración (cf. 1 R. 18:41ss y Stg. 5:18).

3. *Reseña de la oración en el AT.*

a. La oración en los libros históricos. Las referencias específicas a la oración son pocas en comparación, pero con frecuencia se da a entender la oración (Gn. 30:6, 17, 27), y tenemos algunos ejemplos hermosos (Gn. 24; 32:10ss). A Moisés se le describe como un gran intercesor (Éx. 32:11ss, etc.). Las breves oraciones de Sansón son intensas y fervientes (Jue. 15:18), y la oración de Ana es un hermoso ejemplo de un desahogo tranquilo, aun cuando vaya enmarcada en términos más generales. Los relatos de David contienen una magnífica oración que hace David en 2 Samuel 7:18ss, y la música y el canto acompañan el traslado del arca en 2 Samuel 6. De Salomón tenemos la oración real en Gabaón (1 R. 3:6ss) y la gran plegaria de dedicación (8:23ss). En los relatos de Elías, la poderosa oración de 1 Reyes 18:36–37 se contrapone a los vanos gritos de los profetas de Baal. En 1 y 2 Crónicas tenemos muchos casos de oración tanto litúrgica (p. ej. 1 Cr. 16) como individual (cf. las oraciones de Asa y Manasés). También Nehemías es un hombre de oración (1:4, etc.), y Esdras causa una favorable impresión con su plegaria de penitencia referente a los matrimonios mixtos (Esd. 9:6ss y 10:1ss).

b. La literatura sapiencial. Los tres amigos le dicen a Job que ore (5:8, etc.), y Job mismo es fiel, aunque a veces crítico, en la oración (12:4, etc.; 9:16, etc.; 42:2ss). El libro de los Proverbios, en 28:13, elogia la oración de confesión; en 15:29 asegura a los justos la respuesta de Dios; y en 15:8 coloca la oración por encima del sacrificio de los malvados. Eclesiastés 5:2 advierte en contra de la palabrería en la oración.

c. La oración en los profetas. Aquí encontramos menos material de lo que se podría esperar. Las oraciones de los pecadores fatigan a Dios (Is. 1:15; cf. Am. 5:23–24). No quiere escucharlas (Miq. 3:4). El propio Amós ora por el perdón del pueblo y es escuchado (Am. 7:1ss), y Oseas lanza un llamado a la oración penitente (14:2ss). También Jeremías ora por el pueblo (10:23ss), pero Dios le prohíbe hacerlo (7:16). Ora también por los justos juicios de Dios (17:12ss). Asegura que la verdadera búsqueda de Dios conduce a que se le halle (29:13–14; cf. Is. 55:6; 58:9; 65:24). Joel clama por un día de oración penitencial (1:14ss; 2:17), mientras que Jonás ofrece una oración de acción de gracias por su liberación (2:3ss), convoca a Nínive a la oración (3:8), y pronuncia una desalentada oración por la muerte (4:2–3).

d. El Salterio. Este es el gran tesoro de oración del AT, que combina la belleza de expresión con la riqueza de contenido. Las oraciones son más comúnmente las de individuos que las de la comunidad, pero se yerguen ante un trasfondo cúllico, y su piedad personal altamente desarrollada se incrusta en la conciencia colectiva de pertenecer al pueblo de Dios. Son pocos los salmos que ofrecen [p 280] evidencias claras de su uso cúllico original, pero todos ellos muestran que incluso cuando la piedad ya no está vinculada muy de cerca con la observancia cultural, tiene aún así su fuente en el culto público. Entre los temas dominantes están la queja y el lamento y la búsqueda resuelta de la ayuda divina, pero de la queja brotan la esperanza y la certeza, y casi siempre se hace sonar la nota de alabanza y acción de gracias. Las formas e imágenes, desde luego, están estilizadas en muchos casos, como se puede ver al compararlas con los salmos babilónicos y egipcios; pero estas oraciones tienen una fuerza religiosa suprema que sólo puede derivarse del Dios de los salmistas, y que hace del Salterio una posesión cristiana universal de la cual los nuevos con-

versos se apropian con facilidad, y de la cual aprenden no sólo a orar sino también a ubicarse en la historia salvífica que, a través de los Salmos, se extiende hacia el mundo entero.

[J. Herrmann, II, 785–800]

D. La oración en la sinagoga. Al destruir el templo, los babilonios ayudaron a obligar a la oración a pasar al centro de la piedad judía. Sólo la oración regular podía reemplazar al culto regular. Esto podría hacer que la oración se volviera más superficial, pero las fórmulas, etc. son tenidas en menor estima por los judíos que por otros pueblos, y hay una vida vigorosa que palpita a través de todas las formas. Está atestiguada la costumbre de orar dos o tres veces al día (cf. Hch. 3:1). El rezo del Shemá es una oración así como una confesión. La oración principal, que se desarrolla tempranamente, consiste en dieciocho bendiciones, comenzando con tres acciones de gracias, pasando a peticiones de conocimiento, penitencia, restauración, etc., y concluyendo con una acción de gracias por el gobierno amoroso de Dios y oraciones por la paz. La redacción en «nosotros» da evidencia de un continuo sentido de comunidad. Las plegarias han de ofrecerse dos o tres veces al día, y se desarrollan tiempos más breves (que también podrían tener un origen anterior). Las oraciones en la mesa también anteceden a la era cristiana, pero no podemos tener mucha seguridad sobre la datación de otras formas fijas. Desde luego, hay amplia cabida para la oración independiente, si bien se debate si se deben introducir peticiones individuales en las dieciocho bendiciones. A veces se desarrolla una casuística respecto a puntos individuales, pero las oraciones de Jesús se insertan firmemente en el contexto del judaísmo, y si censura la oración de su época es sólo cuando encuentra motivaciones impuras (Mt. 6:5), o ve que la oración es una fachada piadosa (Mr. 12:40), o detecta en ella un corazón impenitente (Lc. 18:10ss). Apenas si hay alguna cláusula en el Padrenuestro que no se halle o no pudiera hallarse en las plegarias judías, y la eficaz vida de oración de Jesús, tal como la consignan los primeros discípulos, tiene claramente sus raíces humanas en la rica vida de oración de su pueblo.

E. La oración en el NT.

1. *Reseña, presuposiciones y contenido.* En la oración, los creyentes echan mano de los poderes del nuevo eón como lo hizo Jesús en el huerto y en la cruz. Que Jesús era un hombre de oración se puede ver por sus retiros para orar, sus bendiciones en las comidas, y sus oraciones en los exorcismos y curaciones. Halla seguridad en la oración, ora por sus discípulos, y durante la pasión encuentra socorro en la oración. En Juan, su oración al resucitar a Lázaro (11:41–42) convence de su misión divina a los que le rodean. Su oración es en tal medida una actitud, que los actos individuales son secundarios. En vista de su relación singular con el Padre, sus oraciones no se ponen en el mismo nivel que las de sus discípulos. El elemento distintivo de la oración cristiana es la certeza de ser oídos en virtud del amor de Dios, de modo que a él le podemos presentar todas las cosas (Mr. 11:24). En efecto, las respuestas van más allá de lo pedido (cf. 2 Co. 12:7ss). La confianza en la oración es lo que sirve de fundamento para dirigirse a Dios como Padre (e incluso Abba). La oración por el reino es fundamental, pero la salvación futura está tan cerca de la vida presente que uno puede al mismo tiempo orar por el pan de cada día, la remisión de los pecados y la liberación de la tentación. La oración constante es necesaria porque la relación filial con Dios necesita ser renovada constantemente. Jesús, al darnos el Padrenuestro, no se propone restringir la libertad; pero el texto tiene cierta normatividad, ya que Jesús no se muestra hostil a la oración formal, y los discípulos requieren y solicitan guía en la oración (Lc. 11:11ss). En la oración, los cristianos han de evitar el egoísmo (Stg. 4:2ss), recordar que el presente eón está por llegar a su fin (1 P. 4:7), y honrarse unos a otros (1 P. 3:7). Las cosas externas pueden tener un lugar en la oración (Mr. 13:18; Ro. 1:10). La intercesión es importante, [p 281] p. ej. por los enfermos y encarcelados (Stg. 5:14ss; Hch. 12:5). Hay que ofrecer plegarias por los hermanos e incluso por los enemigos (cf. Jesús en la cruz). La acción de gracias es también parte integral de la oración (cf. la acción de gracias en las comidas, los saludos en las epístolas, y el clamor de Pablo en Ro. 7:25). El Espíritu está en acción en la oración, dándonos testimonio de que somos hijos de Dios, e intercediendo por nosotros en nuestra flaqueza (Ro. 8:15, 26). La oración se puede ofrecer de rodillas (Hch. 21:5) o de pie (Mr. 11:25). Es conveniente la oración en común así como la privada (1 Co. 14:13ss; Mt. 18:19 con su promesa especial para los dos o tres). La oración se puede dirigir a Jesús así como al Padre, en vista de su identificación como κύριος, ya sea invocando a Jesús al orar al Padre, u orando directamente a Jesús. Sin embargo, con la excepción de Apocalipsis 5:8, 14, προσεύεσθαι y προσκυνεῖν no se usan con referencia a esa forma de oración.
2. *Palabras que se usan.* αἰτέω («querer algo») no se usa para las oraciones propias de Jesús, pero figura cuando Jesús convoca a sus discípulos a orar. ἐρωτάω se usa en Juan con énfasis en la comunión íntima con Dios; sólo en 1 Juan 5:16 se refiere a las oraciones de los creyentes. παρακαλέω postula también una cercanía con aquel a quien se dirige, p. ej. en Marcos 5:10; 2 Corintios 12:8; Mateo 26:53. Como en el uso judío, εὐλογέω figura en la acción de gracias en las comidas. εὐχαριστέω es el término para dar gracias. κράζειν en Romanos 8:15 expresa el fervor en la oración. ἐπικαλέομαι, que se suele usar junto con ὄνομα, enfatiza el elemento de confesión (invocar el nombre) (Hch. 9:14; 22:16). Pero, puesto que la oración por lo común significa petición, las palabras que se usan con la mayor frecuencia son δέομαι y δέησις. La primera, que también puede tener sentido secular, denota casi siempre la petición (Hch. 10:2 es la excepción); δέησις es más general (cf. Lc. 5:33; Fil. 4:6). Un grupo de palabras más exclusivamente religiosas exige el tratamiento por separado que le damos a continuación.

προσεύχομαι, προσευχή. La construcción puede ir con acusativo de complemento, con ἵνα, o con ὑπέρ y περί. El genitivo con προσευχή habitualmente se refiere a la persona que ora, pero en Lucas 6:12 se refiere a aquel a quien se dirige. Santiago usa la expresión fuerte προσευχή προσεύχεται en 5:17.

1. «Orar», «orar a», «pedir», «oración», «plegaria de petición». Si bien δεῖσθαι denota casi siempre el pedir, προσεύχεσθαι no contiene ninguna definición más estrecha de contenido y se refiere al acto de invocar a Dios. Los sustantivos son más difíciles de distinguir. Ambos pueden denotar la oración como hábito o como acto específico (Lc. 22:45; Fil. 1:4; cf. el plural en Ro. 1:10; Lc. 5:33). La diferencia parece estribar en el contenido; προσεύχεσθαι δέησις es más específica (cf. Lc. 1:13 y Hch. 10:31). Pero esto no hay que forzarlo mucho, en vista de las δέησεις y las προσευχάς de 1 Timoteo 2:1.
2. προσευχή puede denotar también un «lugar de oración», como en Hechos 16:13ss, que probablemente se refiere a una sinagoga (con frecuencia las sinagogas se construían cerca del agua). Este uso es poco común en el griego secular, pero se ha hallado en una inscripción. Figura en Filón, pero no en los libros canónicos de la LXX.

[H. Greeven, II, 800–808]

→ αἰτέω, δέομαι, ἐπικαλέω, ἐρωτάω, εὐλογέω, εὐχαριστέω, προσκυνέω

εὐωδία [aroma, olor fragante]

En el griego secular εὐωδία tiene el sentido literal de «olor dulce», «fragancia», p. ej. de ciertas plantas, frutas, el vino, el ungüento, la atmósfera, el incienso, el aliento. La LXX lo usa para el dulce aroma de las ofrendas quemadas. Filón compara la buena influencia de los sabios con el rebosar invisible de una fragancia agradable.

1. En el NT, Efesios 5:2 y Filipenses 4:18 emplean la figura del dulce aroma del sacrificio –la ofrenda de Cristo en el primer caso, el don de la congregación en el segundo– que incluye también la idea de ser aceptable a Dios.

[p 282] 2. El significado no resulta tan claro en 2 Corintios 2:14–15. La idea del dulce aroma de una procesión triunfal hace que la expresión sea puramente metafórica, y no explica la noción que el aroma sea para salvación o para perdición. Tampoco podemos ver aquí sencillamente la idea que Pablo mismo es un sacrificio vivo para Dios, en vista de la referencia a la fragancia del conocimiento. El judaísmo usa la imagen del «aroma» para el poder de la palabra predicada, y puesto que la εὐωδία es la de Cristo, y «para Dios» descarta la idea que la εὐωδία pudiera ser un término para la manifestación de Dios, la mejor explicación es que el aroma es una señal palpable de que Dios ha irrumpido en el mundo, en gracia y en juicio, por medio de la ofrenda sacrificial de sí mismo que Cristo ha hecho, tal como ésta es proclamada por los apóstoles.

[A. Stumpff, II, 808–810]

ἐράπαξ → ἄπαξ

ἐχθρός [hostil], ἔχθρα [hostilidad]

Mientras que μῖσος denota la disposición de hostilidad y πόλεμος la guerra, ἐχθρός significa la «hostilidad» en sí. El uso hebreo es semejante.

ἐχθρός

- A. ἐχθρός **fuera del NT.** En griego clásico hallamos un uso variado para la enemistad personal o impersonal, primero sólo en voz pasiva, luego en activa. El uso principal de la LXX es para traducir el hebreo עָוִיב, término que casi siempre se traduce por ἐχθρός. Pero, si bien el hebreo denota los enemigos tanto personales como nacionales, ἐχθρός tiene una referencia más personal a. a los enemigos en la guerra o en la vida cotidiana, b. a las naciones enemigas, los opositores de Israel o de su rey, c. a los enemigos de los justos, y d. a los enemigos de Dios. Un elemento básico de este uso es que los gentiles no alternan entre la hostilidad y la amistad, sino que se hallan en constante oposición tanto contra Israel como contra Dios (Éx. 23:22), de modo que la derrota de Israel deshonra a Dios (Jos. 7:8), y el adulterio de David hace que los enemigos del Señor blasfemen (2 S. 12:14). La oposición se vuelve más puramente religiosa en Isaías 1:24 cuando de lo que se trata es de los enemigos que están dentro del propio Israel. La liberación respecto a los enemigos es la esperanza de Israel (Is. 62:8), pero la constante hostilidad entre los justos y los malos es un tema común (Sal. 6:10, etc.). Para los rabinos, entre los oponentes están los idólatras, los prosélitos apóstatas, los renegados y los israelitas malvados. Se prohíbe el odio injustificable, pero existe un odio legítimo a los enemigos en el sentido del AT, como aquellos que rompen la relación de alianza. Josefo habla de odio a Dios en términos griegos más generales, mientras que los pseudoepígrafos suelen llamar ἐχθρός al diablo, y los rabinos interpretan el enemigo de Proverbios 25:21–22 como el impulso maligno.

B. ἐχθρός en el NT. El término se usa en el NT para los enemigos personales (Gá. 4:16), pero, como en el AT y la LXX, se usa para los enemigos de Israel (Lc. 1:71), de Jerusalén (Lc. 19:43), de los testigos del NT (Ap. 11:5), y de los creyentes dentro de sus propias familias (Mt. 10:36). ἐχθρός se refiere también a la hostilidad contra Dios y Cristo (Lc. 19:27; Fil. 3:18; Hch. 13:10, y cf. la cita del Sal. 110:1 en Mr. 12:36; Hch. 2:34–35; 1 Co. 15:25; Heb. 1:13; Pablo, en 1 Co. 15:25, se refiere a todas las fuerzas que son hostiles a Dios, incluyendo la muerte). La referencia de Mateo 5:43–44 es al amor por los enemigos de Dios y de su pueblo (en contraposición al antiguo odio), y es posible que se refleje el mismo punto de vista en 2 Tesalonicenses 3:15. Por naturaleza, todos somos enemigos de Dios (Ro. 5:10; 11:28; Col. 1:21; Stg. 4:4). El punto es que odiamos a Dios (voz activa), aunque en Romanos 11:28 los judíos son a la vez odiados (voz pasiva) a causa del evangelio y amados a causa de los padres. El ἐχθρός es el diablo en la parábola de Mateo 13:24ss y Lucas 10:19; el diablo es el enemigo absoluto tanto de nosotros como de Dios y de su reino.

ἐχθρα. El «odio» u «hostilidad» es una disposición, la oposición objetiva, y el conflicto real. En el canon de la LXX esta palabra denota principalmente la hostilidad individual; en los deuterocanónicos la enemistad nacional. En el NT el odio es una de las obras de la carne en Gálatas 5:20 (cf. Herodes y Pilato [p 283] en Lc. 23:12). Cristo, sin embargo, ha derribado el muro de hostilidad humana (Ef. 2:14). La mente carnal abriga enemistad contra Dios (Ro. 8:7; cf. Stg. 4:4).

[W. Foerster, II, 811–814]

→ μισέω

ἔχιδνα [víbora]

Una ἔχιδνα es una «serpiente venenosa» o víbora. Los únicos casos en el NT se hallan en Hechos 28:3 y Mateo 3:7; 12:34; 23:33. En Hechos 28:3, Pablo se sacude la víbora sin haber sufrido daño alguno. El veneno es esencial para las comparaciones en Mateo, y ya que la víbora es destructiva por naturaleza, hay que preguntar quién advirtió de la ira venidera, o cómo se puede hablar lo bueno, o cómo se puede escapar del infierno. No debemos forzar aquí la idea de la serpiente en el paraíso ni de la sagacidad, disimulo o engañosa suavidad de la culebra, si bien puede haber alguna sugerencia de su repulsividad.

[W. Foerster, II, 815–816]

ἔχω [tener, retener], ἀντέχομαι [apegarse a], ἀπέχω [abstenerse de, evitar], ἐνέχω [sujetar], ἔνοχος [responsable, sujeto a], κατέχω [retener, conservar], μετέχω [participar], μετοχή [participación], μέτοχος [partícipe], βουνεχῶς [sabiamente], συμμετοχος [copartícipe]

ἔχω (βουνεχῶς).

A. ἔχειν en el uso secular. Este término significa «tener» en diversos sentidos, «tener en, sobre, alrededor, con», «ser dueño de», «gozar de», «poseer». En la filosofía griega se usa con términos abstractos, p. ej. con cualidades o con la comunión, la cual puede ser con los dioses o los demonios así como con otras personas (para los cristianos, con Cristo o con Dios).

B. ἔχειν en la LXX. En hebreo no hay un único término para «tener», de modo que ἔχειν es comparativamente poco común en la LXX (unas 500 veces), en su mayor parte sin corresponder a un original. El uso de ἔχειν abarca todos los significados del griego clásico y helenístico, incluyendo el tener poder, espíritu, esperanza, etc., así como las virtudes y la comunión con los demás o con Dios. Cuando no hay complemento, el significado es «tener propiedad».

C. ἔχειν en el NT.

1. Esta palabra es común en el NT pero su distribución es desigual. No figura en Lucas 1–2 ni en el Sermón del Monte, en Marcos se usa con una frecuencia mayor del promedio, es menos común en las epístolas, y donde resulta más común es en 1 Juan y el Apocalipsis. Casi todos los significados que se encuentran en otros lugares se encuentran en el NT.

2. *La posesión espiritual.* En el mundo griego, el tener νοῦς o λόγος («pensamiento o entendimiento») es lo que diferencia a los humanos de los animales, los cuales también tienen ψυχή («vida»). Posteriormente se dice que nosotros tenemos parte en el νοῦς o λόγος, pues se piensa que un espíritu cósmico llena el mundo. En otros círculos tenemos parte en el espíritu del mundo (λόγος), y tenemos un espíritu individual (νοῦς). Otro punto de vista es que la participación implica posesión mística. Apocalipsis 8:9 atribuye a las criaturas marinas el tener ψυχή, y Apocalipsis 13:8 usa la expresión ἔχειν νοῦν para «tener entendimiento» (cf. 17:9; Mr. 12:34). En general, pues, el NT considera la criatura humana como un ser tripartito, pero, si bien todos tenemos νοῦς, sólo los creyentes tienen πνεῦμα. Sin embargo, πνεῦμα ἔχειν es poco común; el punto es que participamos en el único Espíritu divino (cf. μέτοχος en Hebreos). El ἔχειν πνεῦμα Χριστοῦ en Romanos 8:9 tiene una fuerte nota ética, mientras que en 8:11 el Espíritu es una garantía de la redención final (cf. 8:23; 2 Co. 1:23). En [p 284] 1 Corintios 6:19 y 2 Corintios 4:13 también están presentes

puntos éticos y escatológicos. El punto en la expresión levemente irónica de 1 Corintios 7:40 es que tener el Espíritu significa conocer la voluntad de Dios. Si Pablo no puede citar aquí al propio Cristo, su punto de vista es de peso porque él es portador del Espíritu. En Judas 19, πνεῦμα ἔχειν hace eco de la distinción gnóstica entre psíquicos y pneumáticos, posiblemente tomando el lema propio de los gnósticos para volverlo contra ellos mismos. Uno habría podido esperar πνεῦμα en vez de νοῦς en 1 Corintios 2:16 (la «mente» de Cristo). Cuando figura en el NT λόγον ἔχειν, el sentido básico de λόγος es «palabra» más que «razón». En Hechos 19:38 la idea es la de alegar algo, en Colosenses 2:23 la de tener reputación de algo, y en 2 Pedro 1:19 retener la palabra profética. En Juan 5:38 tener la palabra de Dios significa creer y recibir a aquel que es el Logos, la revelación personal de Dios.

3. *La posesión demoníaca.* La religión y el pensamiento griegos postulan también un «daimon» que está activo dentro de los seres humanos. Si este «daimon» es bueno, lo poseemos; si es malo, nos posee a nosotros. Los papiros mágicos sugieren medios para asegurarse buenos «dáimones», lo cual en última instancia significa tener sus nombres. En el NT Cristo tiene los siete espíritus (πνεύματα) de Dios (Ap. 3:1, en el sentido de tener autoridad sobre ellos; en 5:6 son «enviados»). Sin embargo, tener demonios significa mayormente la posesión demoníaca, e. d. no el tener autoridad sobre ellos, sino llevarlos dentro. A veces son espíritus de enfermedad, p. ej. en Marcos 3:22; 5:15; Lucas 4:33; 13:11; Hechos 8:7. En Marcos 3:22, a Jesús se le acusa de tener a Beelzebú (el jefe de los demonios). 1 Corintios 2:12 habla de no recibir el espíritu del mundo sino el Espíritu de Dios. δαιμόνιον ἔχειν en Juan 7:20; 8:48–49 tiene el sentido débil de «estar fuera de sí».
 4. *Tener a Dios.* Esta expresión es poco común en el NT, pero es distintivamente cristiana. El mundo griego habla de la comunión con Dios como un tener, y dice también que somos posesión de Dios. Los textos clásicos también contienen expresiones como «tener a la deidad a favor de uno» (cf. la expresión judía «tener a Dios como compañero de alianza»). El AT se refiere a Israel como posesión de Dios (Jer. 10:16) y a Dios como la porción de los levitas (Dt. 10:9). Los Salmos están llenos de frases semejantes para los justos. Los escritos judíos en griego desarrollan esto hacia «tener a Dios» (cf. Est. 4:17). En el NT los judíos dicen que ellos sólo tienen un Padre (Dios) (Jn. 8:41), aunque aquí el énfasis está en el Padre. El punto en Romanos 1:28 es que los malos no dan valor alguno a conocer de veras a Dios (tenerlo en su conocimiento). Colosenses 4:1 habla de tener un amo en el cielo, pero nuevamente el punto es el reconocimiento. Sólo en 1 Juan 2:23 y 2 Juan 9 expresa ἔχειν una relación específica con Dios. Esta relación depende del tener a Cristo (1 Jn. 5:12) e incluye el tener acceso a Dios en la oración, disfrutar de las bendiciones del perdón y la gracia, y compartir la eterna comunión con él. Esto viene de tener a Cristo como abogado (1 Jn. 2:1) y sumo sacerdote (Heb. 4:14–15). La expresión «tener a Dios o a Cristo» es común en los padres apostólicos (1 Clem. 46.6; 2 Clem. 16.1; Ignacio, *Magnesios* 12.1), e Ignacio habla de alcanzar a Dios mediante el martirio. En Clemente de Alejandría y Orígenes esta frase asume un sentido místico, y posteriormente llega a ser parte integral del misticismo cristiano.
 5. *El tener esperanza.* La orientación escatológica del cristianismo neotestamentario sobresale en la frase «tener esperanza». Los paganos están sin esperanza, pero los cristianos tienen una esperanza firme que está arraigada en la obra de Cristo y que les da buena conciencia, osadía y consuelo (cf. Hch. 24:15; 1 Ts. 4:13; Heb. 10:2; Hch. 24:16; Ef. 3:12; Heb. 6:18), porque mediante el papel defensor de Cristo tienen la redención y el acceso a Dios (Col. 1:14; Ef. 2:18). La posesión presente es una preguetación de la salvación eterna (Ro. 8:23; Ef. 1:13). Asume la forma de tener una recompensa (Mt. 5:46; Heb. 10:35) o un tesoro celestial (Mt. 19:21) o una herencia (Ef. 5:5). Todo esto se resume en el tener vida eterna (Mt. 19:16; Jn. 3:15; 5:24; 6:40; 10:10; 1 Jn. 3:15; Ro. 6:22). Esta es la victoria sobre la muerte mediante la resurrección (sólo Dios tiene inmortalidad, 1 Ti. 6:16), pero ha comenzado ya (Jn. 5:24; 6:53) por cuanto la recibimos por medio del Hijo eterno (Jn. 5:26; cf. 1 Ti. 4:8). La nueva morada ya está preparada (2 Co. 5:1), de modo que podemos tener una absoluta certeza de esperanza respaldada por el Espíritu como garantía (v. 5).
- [p 285] 6. *El tener juanino.* En Juan, la vida eterna la tenemos aquí mismo y ahora mismo. Este concepto expresa la riqueza de la vida cristiana, como algo que no es simplemente vida en esperanza sino posesión actual. Es tener el amor de Dios (Jn. 5:42), su paz (16:33), su gracia (17:3), su luz (8:12), su vida (3:15 etc.), en realidad a Dios mismo y la comunión con él (1 Jn. 2:23). Todas estas cosas las tenemos en Cristo o en cuanto tenemos a Cristo (Jn. 5:38).
7. *El cristianismo como un tener.* En el NT en su totalidad, el cristianismo es una religión de tener y no sólo de buscar. Los judíos tienen la ley (Jn. 19:7), el conocimiento de la verdad (Ro. 2:20) y celo por Dios (Ro. 10:2), pero los cristianos tienen a Cristo, el Espíritu, los dones de la rectitud, la redención, la paz y la comunión con Dios que significa el verdadero conocimiento. Materialmente pobres, son inmensurablemente ricos (Hch. 3:6; 2 Co. 6:10; Stg. 2:5; 1 Ti. 6:17) en un trastrueque de todos los valores. Sin embargo, el tener cristiano no es un mérito sino un don, que constantemente se le pide a Dios y es renovado por él. La idea de mérito (tener algo que mostrar) figura en Apocalipsis 2:6, 25; 3:11, pero la idea es diferente en el proverbio de Mateo 13:12, etc., donde a los que han oído se les concederá un entendimiento más cabal con tal que también rindan lo que reciben (cf. Mr. 4:21ss y la parábola de los talentos, Mt. 25:29).

ἀντέχω (-ομαι). En voz activa significa «tener contra», y en voz media «hacer esto en interés propio», luego «apegarse a», «interesarse por», «retener firmemente». El NT usa sólo la voz media, pero el interés es por el bien de los demás (1 Ts. 5:14; cf. siervo y amo en Mt. 6:24). En Tito 1:9, con un objeto material, significa «retener».

ἀπέχω. En griego clásico esto significa a. «evitar», b. «haber recibido (lo que se debía)», y c. «mantenerse a distancia» (en voz media «quedarse lejos»). La LXX tiene b. dos veces y c. frecuentemente. El NT tiene b. cinco veces y c. seis (también la voz media seis veces). «Recibir de vuelta» en Filemón 5 es un uso especial de b. (cf. Fil. 4:18). La idea de recibir en plenitud es importante en Mateo 6:2, 5, 16; Lucas 6:24: los discípulos esperan la posesión plena. No hay paralelos para el uso en Marcos 14:41 (que por lo general se traduce con la Vulgata: «basta»; pero ¿qué es lo que basta?). Tal vez el significado sea: «Está fuera de lugar.»

ἐνέχω, ἔνοχος. El significado clásico de ἐνέχω es «apegarse a algo», y el de ἔνοχος «retenido firmemente», «responsable», «sujeto a» (con dativo de una ley, infracción o castigo); en voz media, «esforzarse por», «estar enredado», LXX «perseguir». En el NT encontramos «presionar» en Lucas 11:53, y «enredarse», «sujetarse» en Gálatas 5:1. ἔνοχος significa «sujeto» en Hebreos 2:15, «culpable, reo» en Marcos 3:29, con genitivo de la ley o principio en 1 Corintios 11:27; Santiago 2:10 y del castigo en Mateo 26:66, y con dativo del juzgado local en Mateo 5:21–22; aquí el recorrido va desde un juzgado local hasta la corte suprema y después al infierno (v. 22).

κατέχω. Esta forma más enfática significa 1. «retener o impedir», 2. «ocupar espacialmente», 3. «ocupar legalmente», «poseer». Un sentido náutico es «dirigir el timón hacia», o «fondear en». En sentido religioso el término denota la inspiración o arrebató, con énfasis en la pasividad humana. Pero este grupo puede usarse también para el encarcelamiento en servicio de la deidad. El principal sentido en la LXX es 1. Se puede usar para estados que nos poseen, y una vez para la posesión por espíritus. El sentido 1. predomina también en el NT: a. para una persona que sujeta a otra (Lc. 4:42; Flm. 13); b. para conservar valores, instrucción o actitudes (Lc. 8:15; 1 Co. 11:2; 15:2; 1 Ts. 5:21; Heb. 3:6, 14): los cristianos ya tienen bendiciones espirituales pero necesitan retenerlas firmemente hasta el final; c. para retener ilegalmente (Ro. 1:18; 7:6); d. para restringir (2 Ts. 2:6–7, donde la fuerza que restringe, aunque primero se expresa en neutro y después en masculino, es la misma pero no se puede identificar con seguridad). El sentido 2. figura sólo en Lucas 14:9 (ocupar el puesto más bajo). El sentido 3. se puede hallar en 1 Corintios 7:30 (libres para Dios como si no hubiera bienes), 2 Corintios 6:10 (poseer todas las cosas en medio de la pobreza) y Juan 5:4 (voz pasiva, poseído por la enfermedad).

μετέχω, μετοχή, μέτοχος, συμμετοχος. El sentido de este grupo es el compartir o la participación. En el pensamiento griego se usa para tener parte en la «idea», el espíritu universal, el mundo superior, o la deidad [p 286] (tal como se ve en la vida espiritual, la inspiración y la comunión con Dios, extendida a veces al cosmos entero, a veces más allá de la muerte). Este grupo es poco común en la LXX. Aquí μέτοχος suele significar «compañero»; en Proverbios 29:10 significa «partícipe de (culpable de)» la sangre de otro. El compartir sigue siendo el sentido dominante en el NT: compartir los frutos en 1 Corintios 9:10, el pan en 10:17, la mesa en 10:21, nuestra carne en Hebreos 2:14, un derecho en 1 Corintios 9:12. El NT nunca habla de compartir a Dios o a Cristo, pero en Juan 13:8 insinúa la participación en Cristo («no tienes parte conmigo», οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ): uno debe aceptar el servicio que le da Cristo, para tener comunión con él. En Juan 14:30, ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν podría significar que el jefe de este mundo no tiene parte en Cristo, pero el sentido más probable es que no tiene poder sobre él. En 2 Corintios 6:14 μετοχή significa comunión más que participación; el término «compañerismo» destaca bien la idea. En Lucas 5:7 μέτοχος tiene el sentido de colega, como en la LXX. Fuera de ahí, sólo Hebreos lo usa. En 1:9 se cita Salmo 45:6–7, donde la referencia es a los compañeros de Cristo. Los cristianos son sus compañeros (μέτοχοι) en 3:14, ya que comparten su llamado celestial (3:1) y participan de su Espíritu (6:5), en virtud del cual la participación en el mundo venidero (que estrictamente pertenece a los ángeles, 1:9) queda introducida en este período entre los dos eones.

[H. Hanse, II, 816–832]

→ ἀνέχω, ἀνεκτός, ἀνοχή, σχήμα, ἔξις

[p 287] Z, ζ (dseta)

ζῶω [vivir], ζωή [vida], (βιώω [vivir], βίος [vida]), ἀναζῶω [volver a la vida], ζῶον [criatura viviente], ζωογονέω [dar vida], ζωοποιέω [vivificar]

ζῶω, ζωή (βιώω, βίος).

A. ζωή en el uso griego.

1. El uso clásico.

- a. ζωή (ζῆν) denota la vitalidad física de los seres orgánicos. La vida no es una cosa sino la vitalidad que caracteriza a todos los seres vivos. El cosmos entero puede ser llamado un ζῶον. La vida involucra un movimiento propio con su fuente en la ψυχή, aunque sólo los σώματα son vivientes y la ζωή es entonces un fenómeno natural como su antítesis, la muerte. Los dioses tienen

ζωή inmortal. Allí donde se equiparan el cosmos y la deidad, la vitalidad del conjunto toma forma en fenómenos orgánicos específicos. Para Aristóteles la deidad se halla fuera del cosmos como νοῦς, pero incluso en ese caso su ἐνέργεια sigue siendo ζωή.

- b. Si la ζωή de la deidad está relacionada con el νοῦς, esto significa que la ζωή trasciende la vitalidad natural pero también la incluye. La suprema posibilidad humana también es νοῦς, y esto sólo se puede lograr en distinción respecto al cuerpo, aunque no aparte de él. Así, la verdadera ζωή humana no es la ζωή en virtud de la cual uno llega a ser un ζῶον por la unidad de cuerpo y alma. La ψυχή es el principio de vitalidad en la materia, pero es también el principio de yoidad en los seres humanos por contraposición a la materia. De modo semejante, la ζωή es la vida como fenómeno natural, pero también la vida específicamente humana cuyas posibilidades no se realizan en la naturaleza orgánica, y que tiene un significado que va más allá de la perpetuación de la especie. La vida humana tiene su propio destino, conoce la felicidad o la infelicidad, tiene conciencia de sus propias posibilidades, y se ve por lo tanto confrontada con el interrogante de qué es apropiado para ella.
- c. En los seres humanos la ζωή va entonces acompañada por el βίος, e. d. el modo de vida o carácter (íntimamente ligado al ἦθος). En relación con los animales βίος denota la especie, pero en relación con los seres humanos denota las formas individuales de la especie. Puede por tanto usarse para el relato escrito de una vida (biografía), y también denota la duración de la vida o los medios de sustentarla. El βίος se vive en la πόλις, y en este respecto se halla bajo la ley (νόμος). Si bien el βίος es individual, no es estrictamente singular; los diversos βίοι pueden clasificarse como tipos, de modo que una pregunta importante es la del βίος normal. Tanto como βίος cuanto como vitalidad natural, la ζωή pertenece a este mundo; no es escatológica excepto como logro intermitente de la vida bienaventurada de la divinidad.

2. *El uso helenístico.*

- a. El estoicismo. Para el estoicismo la ζωή es la vida física de las criaturas orgánicas. El cosmos entero es un organismo; en los seres humanos la fuerza vital general asume forma individual. Pero la realización [p 288] de la vida humana depende de la resolución inteligente. Al ἄνθρωπος, por ser más que ζῶον, se le pregunta si su vida es o no vida verdadera. Aquellos que no logran la verdadera humanidad están «muertos». La vida natural tiene valor para nosotros sólo en cuanto presuposición para el logro de la virtud. La vida de los ζῶα racionales puede ser llamada βίος, y la cuestión del verdadero βίος es por lo tanto una cuestión palpitante, pero la πόλις es ahora menos importante y la norma es el βίος del sabio.
- b. El neoplatonismo. Con el dualismo del Cercano Oriente, el dualismo antropológico de Platón ejerce aquí su impacto. La ζωή pertenece a la ψυχή cósmica, pero la ψυχή humana ha venido de arriba, es extranjera en el cuerpo, anda en busca de su verdadero hogar, y sobrevive a la muerte. Así pues, si bien la ζωή se deriva del νοῦς al igual que la ψυχή, constituye un peldaño inferior en la escala de la totalidad. La verdadera vida hay que alcanzarla apartándose del cuerpo en la contemplación, en la cual somos ζωή en vez de simplemente tenerla. Esta verdadera ζωή pertenece al otro mundo. No se logra en la vida histórica, pero es una determinación real en la medida en que la vida es un constante esfuerzo por el bien.
- c. El gnosticismo. En el gnosticismo la ζωή, sin atributos, caracteriza la vida divina. La conexión con la vida natural queda cortada. La vida no es la vitalidad del ser cósmico, sino una fuerza básica de duración interminable. Fluye hacia abajo desde el mundo divino, y está presente en nosotros por medio del πνεῦμα, el hálito divino. Detrás de este concepto se halla la idea primitiva de la vida como un fluido divino que corre hacia los seres terrenales desde la divinidad. En el gnosticismo, sin embargo, este poder del otro mundo no puede ser recibido en el mundo terreno. Dios es vida, el vivir denota la relación con Dios, y el poder divino de la vida fluye hacia los creyentes. Junto con la luz, la vida pertenecía a la humanidad primigenia; pero después de la caída hacia la materia, queda obstaculizada por el cuerpo; sólo a medida que la revelación trae liberación del cuerpo puede haber un retorno hacia la luz y la vida. La vida como vitalidad divina llega como un nuevo nacimiento cuando hay unión con Dios. Puede ser experimentada en la visión extática y en este sentido es un estado físico, pero todavía es esperada como visión bienaventurada de Dios. Si tiene que tener el carácter de la individualidad, la liberación del cuerpo mortal la separa de las posibilidades de la vida humana histórica. En cuanto a mi ζωή, sólo puede ser considerada como un estado psicológico, y negativamente sólo puede ser alcanzada mediante la negación. Las Odas de Salomón, que conectan la luz y la vida con la revelación en la palabra, hacen resonar una nota más positiva en virtud de la cual la vida llega a un cumplimiento concreto como conocimiento de Dios, gozo y amor.

[R. Bultmann, II, 832–843]

B. **La vida y la muerte en el AT.** En el AT las ideas de la vida y de la muerte se insertan en el contexto de las ideas del Cercano Oriente, pero la fe de Israel en Dios les da una forma distintiva.

1. *La vida en el AT.* El término חַיִּים abarca sólo la vida física y orgánica, pero contiene un juicio de valor. La vida es buena –es el bien supremo (Job 2:4; Pr. 3:16)– en cuanto presuposición de todo lo demás (cf. Ec. 9:4). La vida larga es una gracia especial (cf. Gn. 25:8, etc.), una recompensa por guardar los mandamientos (Dt. 5:16, etc.). La vida misma proviene de Dios, quien insufla en nuestras narices el aliento de vida (Gn. 2:7). El centro de la vida se halla en la sangre (Gn. 9:4). La vida, sin embargo, se ha visto

perturbada. Por una parte se ha acertado (Gn. 6:3), por otra ha sido hecha amarga, en razón del pecado humano. El árbol de la vida significa un destino de vida eterna que fue malogrado con la caída y la expulsión del huerto. Más importante que el origen de la vida es la relación real de la vida con Dios, quien es Señor tanto de la vida como de la muerte, que controla el libro de la vida (Éx. 32:32), y que, habiendo dado la alianza, determina la preservación o pérdida de la vida según la respuesta a su palabra. La vida no queda garantizada mediante ritos mágicos, sino mediante una decisión de obediencia (Dt. 30:15ss; 32:47). No depende sólo del pan, sino también de la palabra de Dios (Dt. 8:3). Ezequiel es quien elabora este tema con la máxima agudeza, con su llamado al arrepentimiento y la promesa anexa de vida. La vida se entiende, entonces, exclusivamente en términos de gracia. Es la base misma de la salvación, y sólo se la puede tener por fe, adhiriéndose al Dios salvador (Hab. 2:4). Si bien es por una parte el disfrute de las bendiciones, es por otra la comunión [p 289] con Dios; pero en cualquiera de las dos formas se entiende como don de Dios. Los libros sapienciales ponen como su objetivo principal el ofrecer la vida, o conducir a la vida, mediante una decisión correcta en cuanto al verdadero orden de vida. La única diferencia es que ahora la sabiduría reemplaza a Dios o a la palabra como fuente o dadora de vida. Cierto es que la idea que la palabra o la sabiduría confiere vida en un sentido físico, y no solamente espiritual, implica cierta contradicción con las crudas realidades de la experiencia; y el AT tiene conciencia de esto, pero sólo puede ofrecer una solución en cuanto que la muerte no es considerada como fin irrevocable de la vida.

2. *La muerte en el AT.* La terminación de la vida con la muerte en la vejez se acepta como cosa lamentable pero natural. La condición que se espera después de la muerte es carente de alegría. La individualidad se pierde, y no se espera reencuentro alguno. A los sepulcros se les niega toda calidad sacra, y los cadáveres son impuros (Dt. 21:23). Los muertos quedan excluidos de la alabanza a Dios (Sal. 115:16–17). La separación del Dios de la vida es el verdadero agujón de la muerte (Is. 38:18). Si la vida viene por la relación con Dios, la muerte se caracteriza por la ausencia de tal relación. La perpetuación de la nación, aun por la restauración (Ez. 37), está garantizada por la alianza, mientras que sobre la vida individual pende el hechizo de la muerte.
3. *La victoria sobre la muerte en el AT.* Aunque siempre se considera que Dios gobierna sobre las esferas superiores, hacia las cuales puede arrebatarse a los justos (Gn. 5:21ss; 2 R. 2:9–10), esto no se enfatiza; y para después de la muerte se llega a esperar la fe en la justicia divina, ese cumplimiento de la promesa de la alianza (Sal. 16:9–10; 49:16; 73:23ss; Job 19:25). El concepto de la gracia subyace a la certeza que aquí se enuncia. El mismo concepto se halla detrás de Isaías 26:19 y Daniel 12:2, aunque aquí la justicia de Dios significa la retribución de los malos así como la continua comunión con Dios para los creyentes.

[G. von Rad, II, 843–849]

4. *El concepto de vida en el AT.* Si el hebreo חַיִּיִּת corresponde más a βίος (en cuanto duración) que a ζωή, la palabra חַיִּיִּת, que denota la potencia sobre la cual se basa la vida, está más cerca de ζωή. La esencia de חַיִּיִּת se puede ver en las expresiones de vida cuyo sujeto es חַיִּיִּת p. ej. el hambre y la sed, los anhelos y deseos. Pero el חַיִּיִּת no es a la vez el sujeto de la vida intelectual, ya que el concepto de vida va ligado al de carne, todas las criaturas vivientes quedan bajo la categoría de חַיִּיִּת, y cuerpo y alma se pueden usar como paralelos o de manera combinada. Si bien el חַיִּיִּת está en nosotros, o en la sangre, no se puede escrutar, ya que sólo está sujeto al dominio de Dios (Gn. 6:3, 17, etc.). La vida la tenemos sólo como préstamo. Dios es el Señor de la vida (Sal. 104:29–30). Él es el Dador, que mata y que da vida (Sal. 36:9; Dt. 32:39). Sólo él tiene vida en sí mismo. Nosotros los mortales sólo podemos sustentarla mediante el alimento y el trabajo. Para nosotros la vida es temporal e implica movimiento, posibilidad, orientación y deseo. Se caracteriza por el esfuerzo y la esperanza, así como por el hambre y la sed. La mera existencia no es vida. La enfermedad es tan mala como la muerte (Job 27:15), y la curación es vida. La verdadera vida es larga y feliz. La vida es el bien supremo; el peor sufrimiento es «hasta la muerte» (Jon. 4:9). La muerte pone fin a la vida; no puede darle plenitud. La vida significa conocimiento de sí; de ahí el vínculo con la luz (cf. Ec. 11:8). La vida es individual; la muerte pone a todos en igualdad de condiciones (Job 3:19). Esta individualidad está presente con la vida misma; no hay que alcanzarla mediante el modo en que uno vive, ni pérdida después de la muerte. La muerte es un descanso (Job 3:17–18), y uno puede morir contento cuando está lleno de días. Esta vida presente es verdadera vida si es larga y feliz, y mediante la obediencia a la ley o a la sabiduría uno puede labrarse esa vida larga y feliz, escogiendo así la vida en vez de la muerte.

[R. Bultmann, II, 849–851]

- C. **ζωή y βίος en la LXX.** La LXX casi siempre usa ζῆν y ζωή para los términos hebreos. βίος no figura en absoluto en la ley ni en los profetas, y se usa en Job, Proverbios 3:2, 16, la Sabiduría, y 2 y 3 Macabeos sólo para referirse a la duración de la vida. Adquiere un sentido ético sólo en 4 Macabeos. ζωή figura unas 278 veces, 191 en el canon, 10 sin corresponder a ningún original, y 19 veces en una traducción libre. Significa primeramente duración de la vida o vitalidad, a diferencia de la enfermedad [p 290] y la muerte. Dios es el señor de la vida y de la historia, que castiga y sana. Posteriormente, la vida que es un don divino es la vida eterna (cf. 4 Mac. 18:18). En las inscripciones funerarias tempranas las referencias son a la vida terrena, pero a veces se aducen textos del AT para apoyar la creencia en la vida después de la muerte (cf. 1 S. 25:29; Gn. 3:22ss; Job 19:25 para sugerencias de la LXX en esta línea; también Is. 26:19; Lv. 18:5; Sal. 119; Sal. 49:7). (Para un estudio completo cf. el TDNT en inglés, II, 851–854.)

[G. Bertram, II, 851–854]

D. El concepto de vida en el judaísmo.

1. *El judaísmo palestinese.*

- a. La vida y la muerte. El judaísmo palestinese mantiene el concepto veterotestamentario de la vida. Los seres humanos, como sujetos primordiales, son los vivientes. La vida es una extensión de la existencia natural. Depende de la nutrición, pero Dios es Señor de la vida y de la muerte, da la vida, ha puesto en nosotros el espíritu de vida, y es invocado como Padre de la vida. La vida es una bendición; es salud y salvación. La vida larga es recompensa por la obediencia, pero más vale la muerte que una vida miserable. Puesto que la muerte pone fin a todas las cosas, hay que usar la vida sabiamente. Los mandamientos de Dios son mandamientos de vida, sus palabras son palabras de vida, la ley es árbol de vida, y tenemos que escoger entre el camino de la vida y el de la muerte. La muerte es la suerte común a todos y no se tarda. Todos nosotros le tememos, pero trae descanso y a veces se la puede desear. Sin embargo, es también un castigo por el pecado, ya que entró en el mundo por medio del primer pecado y fue acarreada por el diablo.
- b. La vida después de la muerte. La muerte contradice la vida individual. De ahí crece la convicción que la verdadera vida debe ser eterna, ya que Dios la crea de nuevo en la resurrección. Las creencias varían en cuanto a si los malos también resucitan, qué formas asumirá la nueva vida, y cómo encaja con la esperada edad de la salvación. Los fariseos defienden la resurrección académicamente, mientras que la apocalíptica la da por entendida. La vida escatológica no es vida en un sentido completamente nuevo. La libertad respecto al sufrimiento está en consonancia con la idea del AT sobre la vida verdadera. Los únicos rasgos verdaderamente nuevos son la liberación del pecado y de las condiciones presentes. Si bien no hay dualismo, encontramos una tendencia a enfatizar los aspectos referentes al otro mundo.

2. *El judaísmo helenístico.*

- a. Lingüísticamente, ζῆν se usa para la vida natural: «estar vivo», etc. ζωή y βίος se distinguen a veces, pero no siempre. Uno puede tanto βίον ζῆν como ζωὴν βιοῦν, y tanto βίος como ζωή pueden denotar el sustento.
- b. La forma de entender la vida es judía, con modificaciones helenísticas. Dios, el Dios viviente y Señor de la vida y de la muerte, da la vida. El alma, como portadora de vida, es inmortal. Tanto ζωή como βίος denotan el modo de llevar la vida (modificación helenística). La verdadera vida debe concordar con una norma trascendente. La muerte es descanso, pero en el martirio puede ser un acto deliberado y por lo tanto ser buena o gloriosa. Puede ser incluso una liberación del alma (cf. Josefo, *La guerra de los judíos* 344ss).
- c. Está muy extendida la expectativa de la vida después de la muerte, pero, si bien la idea del ser celestial es similar a la del judaísmo palestinese, la creencia en la inmortalidad del alma reemplaza en parte el concepto de la resurrección, y el juicio viene inmediatamente después de la muerte.
- d. Filón usa ζωή filosóficamente para la fuerza vital que está activa en la ψυχή. Esta es común a todos los ζῶα, pero los humanos también tienen la fuerza racional del πνεῦμα infuso. La verdadera vida es vida en conocimiento y virtud. La vida en el cuerpo es mala y es un estorbo para el alma, de modo que la verdadera vida se da aparte del cuerpo y culminará en la vida después de la muerte o la visión extática.

[p 291] E. El concepto de vida en el NT.

1. *La vida natural.* En el NT ζωή y ζῆν se refieren primeramente a la vida natural en cuanto distinta de la muerte natural. Esta vida es corruptible y limitada, pero implica movimiento y capacidad. Vivir significa a veces estar sano (Mr. 5:23; cf. Ro. 7:8). En sentido figurado las cosas que son eficaces se pueden llamar vida, p. ej. las palabras (Hch. 7:38), la esperanza (1 P. 1:3) y el sacrificio (Ro. 12:1). El poder forma parte de la esencia de la vida. La vida es un bien supremo (Mr. 8:36–37). Jesús pone en acción su poder para salvarla o restaurarla (Mr. 5:23; Mt. 9:18). Los pecadores la pierden (Hch. 22:22). El alimento la sustenta pero no la asegura, y ella se basa también en el πνεῦμα como poder del Dios que tiene la vida de modo intrínseco (Jn. 5:26), que vive eternamente (Ap. 4:9–10; cf. 1 Ti. 6:16), que es Señor de la vida y de la muerte, que juzga a los vivos y a los muertos (1 P. 4:5), y que da vida mediante su Espíritu vivificante (1 Co. 15:45). La vida, pues, depende de Dios. Sin embargo, llega a su realización en la manera de vivirla, y por lo tanto se la puede calificar adverbialmente (cf. Lc. 15:13; Gá. 2:14; Tit. 2:12, etc.). βίος puede usarse para ζωή en este sentido (1 Ti. 2:2), pero ζωή no asume primeramente en βίος su contenido significativo (como en el pensamiento griego), ya que es responsable frente a Dios. Los creyentes no viven para sí mismos sino para Dios o para el Señor (Ro. 14:7–8). Vivir para uno mismo es vivir para el pecado y la muerte (Ro. 6:2). La vida se halla siempre bajo el interrogante de su origen y su meta.

2. *La verdadera vida según la visión general del NT.* La muerte no es sólo un fenómeno natural. No es algo evidente por sí mismo, sino un castigo por el pecado. La verdadera vida, la vida de Dios, es indestructible. Por eso la vida que está sujeta a la muerte es sólo provisional (1 Co. 15:19). Es vida en la carne (Gá. 2:20). Quienes están atados a ella están «muertos» (Mt. 8:22–23; Ef. 5:14; Ap. 3:1). La verdadera vida es futura (1 Ti. 4:8). Esta es ζωή en sentido absoluto (Mr. 9:43), o ζήν (Ro. 1:17). Por ser indestructible, es eterna (Mr. 10:17; Ro. 2:7; Gá. 6:8, etc.), y está conectada con la salvación. Se hereda, se recibe, o se entra en ella (Mr. 10:17; 10:30; 9:43–44). Si bien podemos ser dignos de ella (Mt. 7:13–14), no tenemos dominio sobre ella; así como la vida natural es dada por la creación, la vida verdadera es dada por la resurrección. No hay inmortalidad del alma. Dios es quien, de un modo soberano, lo destina a uno a la vida eterna (Hch. 13:48, y cf. el libro o libros de la vida en Ap. 13:8; 17:8).
3. *La fundamentación de la vida en Jesucristo.* El rasgo nuevo del NT es que el acto futuro del despertar se fundamenta en la realización de la resurrección de Cristo. El corazón del evangelio cristiano es el mensaje pascual que afirma que el que estaba muerto ahora vive (Lc. 24:9; Ro. 6:10; 14:9; 2 Co. 13:4). Esta vida suya es eterna (Ap. 1:18), y la muerte queda así despojada de su poder. La fe en una ζωή futura ya no descansa simplemente en un concepto general de Dios. El concepto de Dios se radicaliza, se muestra que el resultado del pecado es más profundo, y la pretensión de la humanidad se niega de un modo más tajante. El don que hace Dios, de una vida nueva y verdadera, es mediante un acto gratuito y generoso de salvación (Ro. 5:15; 1 P. 3:7) sin el cual estaríamos perdidos. La esperanza descansa sobre la fe en ese acto (Ro. 1:17). Creer en Jesús es tener vida (Jn. 3:15–16). Jesús ha traído a la luz la vida y la inmortalidad (2 Ti. 1:10). Él es el autor de la vida (Hch. 3:15). Somos salvados por su vida (Ro. 5:10). Él es nuestra vida, una vida que está escondida con él en Dios (Col. 3:3–4). En él está la vida (Ro. 8:2). Él es la resurrección y la vida (Jn. 11:25), el camino, la verdad, y la vida (Jn. 14:6), la vida verdadera y eterna (1 Jn. 5:20).
4. *La vida futura y presente.* Si la ζωή se establece mediante la obra de Cristo, esta obra ya ha tenido lugar y la resurrección de los muertos es sencillamente la consumación del reemplazo del antiguo eón por el nuevo. Por eso la ζωή no es simplemente algo que esperamos: la tenemos ya. Todavía es futura en la enseñanza de Jesús y en todo el NT. Pero el presente se ve a la luz de ella, y puesto que está fundada en un acto consumado, nuestra esperanza es segura y viva (1 P. 1:3). En Apocalipsis 2:7, 10, el presente está sustentado por esta esperanza cierta. En Colosenses 3:3–4 la ζωή ya está presente, pero escondida por ahora en Dios. En 2 Timoteo 1:1 es dada en Cristo. En 1 Timoteo 6:12 hemos de echar mano de ella; se manifiesta en el evangelio (2 Ti. 1:10). Las condiciones terrenales ya no son aplicables a ella (Mr. 12:25). Es una vida de gozo y de gloria (Mt. 25:21; 2 Ti. 2:10), libre de sufrimiento y de corrupción (Ap. 21:4). Sin embargo, no es completamente diferente de la vida tal como es ahora.

[p 292] 5. *La idea de Pablo de la vida como algo presente.*

- a. Pablo usa términos presentes para describir la vida. El antiguo eón ha dado paso al nuevo. Cristo es el segundo Adán, el autor de una nueva humanidad, sus primicias o su primogénito (1 Co. 15:20; Ro. 8:29). Si hay un cumplimiento futuro (1 Co. 15:20ss), hay también una renovación presente (Ro. 5:12ss). El πνεῦμα es una prenda del futuro (Ro. 8:11). Sin embargo, el πνεῦμα significa también una nueva manera de vida, ya que Cristo está presente y activo en los creyentes, de modo que la ζωή de ellos es una realidad histórica aquí y ahora. El πνεῦμα vivificador difiere de la ψυχή viviente (1 Co. 15:45) y ya está presente, de modo que si bien esperamos la ζωή (Ro. 5:1ss) también la tenemos ya, como la δόξα (Ro. 8:30; 2 Co. 3:6ss).
- b. La ζωή no está presente en un βίος ideal (como en el estoicismo), ni como una sustancia que confiere inmortalidad (como en el gnosticismo). Para Pablo el πνεῦμα no es el νοῦς sino el poder de Dios, y la presuposición de la recepción del πνεῦμα y la ζωή es la palabra que proclama un acontecimiento histórico y que pertenece a este acontecimiento. La palabra, en cuanto poder de Dios para salvación (Ro. 1:16), es la palabra de vida (Fil. 2:16; cf. Hch. 5:20). Por eso el evangelio destruye la muerte y manifiesta la inmortalidad (2 Ti. 1:10). La fe corresponde a la palabra; se aferra a la justicia de Dios y la remisión de los pecados, que son necesarias para la vida. Así el πνεῦμα no es posesión nuestra, sino que implica que no podemos vivir por cuenta nuestra. Nuestra verdadera vida es Cristo que vive en nosotros (Gá. 2:20). Su vida está en nosotros (2 Co. 4:20–21). Nosotros vivimos en él (Ro. 6:11). Cristo es nuestra vida (Ro. 8:2). Nosotros tenemos vida en relación con su obra a favor de nosotros.
- c. Esta verdadera vida en el Espíritu está en acción en las posibilidades concretas de la vida (1 Co. 7:29ss). Es libertad de la muerte mediante la identificación con la muerte vicaria de Cristo. Esta libertad llega a su expresión en el morir diario, porque «muriendo, resulta que vivimos» (cf. 2 Co. 4:8ss). Viviendo y muriendo glorificamos a Cristo; nuestra muerte es ganancia y nuestra vida en la carne es esfuerzo fructífero (Fil. 1:20ss). Puesto que pertenecemos a Dios y le servimos a él, nuestro vivir y nuestro morir quedan relativizados, y nuestras posibilidades sólo son tales en forma mediata por la fe. Caminamos en novedad de vida (Ro. 6:4), e. d. en rectitud (6:12ss). El primer fruto de la vida en el πνεῦμα es ἀγάπη (Gá. 5:22–23). El caminar mismo, desde luego, no es ζωή, por cuanto la ζωή se propaga mediante la palabra y no está limitada en el tiempo, ya que el τέλος de la ζωή es también ζωή (Ro. 6:22). Si la conducta recta es lo único que nos hace dignos de la vida eterna, esta conducta brota de la vida que ya está dada y que confiere libertad respecto a la ley (2 Co. 3:17) y al pecado (Ro. 6:18). Así pues, la ζωή es a la vez vida presente y bendición futura. La transformación implícita (2 Co. 3:18; 4:16) no se da mediante un proceso natural sino mediante la acción divina (1 Co. 15:36ss) ligada a un acontecimiento cósmico dramático (1 Ts. 4:13ss).

- d. En cuanto vida futura, ζωή desafía todo intento de definición completa. Es a la vez salvación (Ro. 5:10) y gloria (2 Co. 3:6ss). Trascendiendo todas las posibilidades terrenas, es aún así somática (1 Co. 15:35ss). Trae consigo rectitud, paz y gozo (Ro. 14:17), la visión cara a cara (1 Co. 13:12), el conocimiento perfecto, y el estar con Cristo en esa fe, esperanza y amor que permanecen.
6. *La idea de Juan de la vida como algo presente.*
- a. Como Hijo y Logos eterno, Cristo tiene vida en sí mismo (Jn. 1:4), porque él es el poder creador de Dios. Él entrega a la muerte su ψυχή humana (10:11), pero su ζωή (que es la luz de los hombres, 1:4) no puede ser destruida. Siendo él mismo ζωή, él revela al Dios cuyo mandato es la vida eterna (12:50). Al dar vida a los creyentes, él es el pan de vida (6:35) y la luz de la vida (8:12), da el agua de vida (4:10–11), sus palabras son espíritu y vida (6:63) o palabras de vida (6:68), y ha venido para dar vida al mundo (6:33).
- b. Los que creen en Cristo ya tienen vida en la fe (3:25). Han pasado de muerte a vida (5:24). Con su palabra, llega la hora (5:25). Él es la resurrección y la vida, de modo que los que creen en él vivirán aunque mueran (11:25). Él ya les ha dado gloria (17:22). Pero esta ζωή tiene un futuro eterno (4:14; 6:27) [p 293] y se hace la promesa de una nueva visión de gloria (17:24). En 5:28–29 y 6:51ss hay referencias expresas a un futuro escatológico.
- c. Al describir la vida como algo presente, Juan no la espiritualiza sino que la radicaliza. La venida de Cristo es el acontecimiento decisivo. La vida viene mediante el compromiso con él. Queda entonces bajo el mandamiento del amor, porque permanecer en él es permanecer en el amor (15:1ss, 9ss). Nuestro amor se basa en el amor de Dios (13:34; 1 Jn. 3:14–15). Interiormente, la vida significa una certeza o seguridad que echa fuera el temor (1 Jn. 4:18) y también un gozo de pedir (Jn. 16:20ss) que supera el dolor. Estas cosas son parte de la abundancia (Jn. 10:10) que viene con la vida que es conocimiento de Dios en Cristo.
- d. Si este punto de vista parece asemejarse al concepto helenístico, sólo se le asemeja en una completa radicalización y reestructuración (como en los asuntos conexos de la verdad y el conocimiento). Es que apunta en dirección opuesta a la especulación y al misticismo, hacia la revelación histórica de Dios en Cristo. Los dichos con ἐγώ εἰμι son significativos a este respecto. Si la ζωή de la creación es luz, lo es en la realidad aun cuando el cosmos se le oponga (Jn. 1:4–5). La cuestión de la ζωή es apremiante incluso en las tinieblas, porque todas las cosas deben su ser al Logos. Las personas pueden pensar equivocadamente que han hallado la vida (5:39–40), pero la revelación lleva de la vida falsa a la verdadera. De manera que se adoptan necesidades y metáforas comunes de la vida (el agua y el pan), y el hecho que ellas en sí mismas no satisfagan la búsqueda de auténtica vida las convierte en una pregunta que el Logos encarnado contesta como el único en quien se puede hallar la vida verdadera.

ἀναζάω. Esta palabra poco común, que significa «volver a la vida», «resucitar», se usa en sentido figurado en Lucas 15:24 (el hijo pródigo) y Romanos 7:9 (el pecado), y literalmente con referencia a la resurrección de Cristo en Romanos 14:9 y la de los muertos en Apocalipsis 20:5.

ζῶον. Esta palabra para «ser viviente» (ya sea animal o humano) se usa para los animales en Génesis 1:21; Salmo 104:24; Ezequiel 47:9; Hebreos 13:11. En Judas 10; 2 Pedro 2:12 se compara a los herejes con criaturas irracionales (animales). Un uso especial es para los cuatro seres celestiales de Ezequiel 1:5 y Apocalipsis 4:6ss; 5:6ss.

ζωογονέω. Atestiguada desde tiempos de Aristóteles para «dar vida», esta palabra normalmente hace referencia a la naturaleza o a los animales, y en última instancia a la deidad. En 1 Samuel 2:6, Dios da vida. Otro uso, con seres humanos como sujetos, es para «dejar con vida» (Éx. 1:17–18; Jue. 8:19; 1 S. 27:9ss). En 1 Timoteo 6:13 Dios da vida a todas las cosas, mientras que el sentido de la LXX «dejar o mantener con vida» figura en Lucas 17:33; Hechos. 7:19.

ζωοποιέω. Esta palabra también significa «dar vida, vivificar» (animales, plantas, la deidad). En la LXX el sujeto habitual es Dios (2 R. 5:7; la sabiduría en Ec. 7:12). En el NT el término adquiere un sentido soteriológico bien claro. La ley no puede dar vida (Gá. 3:21). Dios da vida a los muertos (Ro. 4:17). Él dará vida a nuestros cuerpos mortales (Ro. 8:11; cf. 1 Co. 15:22). Él resucita a Cristo (1 P. 3:18). Este dar vida puede tener una referencia presente: Dios (y Cristo) en Juan 5:21; Colosenses 2:13; el Espíritu en 1 Corintios 15:45; 2 Corintios 3:6; Juan 6:63.

[R. Bultmann, II, 855–875]

ζέω [hervir], ζεστός [caliente], (χλιαρός [tibio], ψυχρός [frío])

ζέω. El sentido básico es «subirse», luego «hervir» (cf. el mar borrascoso, el vino en fermento), también «brillar» (en sentido figurado: desear). La LXX usa esta palabra para el maná que se puso malo en Éxodo 16:20, para un espíritu atormentado en Job 32:19, para la olla hirviente del juicio en Ezequiel 24:5. En el NT este término encuentra un uso especial para el fervor del Espíritu (Ro. 12:11; Hch. 18:25). La base de la metáfora parece ser el hervir o el brillar. En Romanos 12:11 hemos de desarrollar nuestra [p 294] energía como cristianos, aunque sólo podemos hacerlo si somos impulsados por el Espíritu de Dios. En Hechos 18:25 algunos

exégetas ven una referencia al espíritu ardiente de Apolos o a su fogosa elocuencia, pero en vista de la mención anterior de su don de oratoria (v. 24), lo que se tiene en mente es probablemente su fervor en el Espíritu Santo (como en Ro. 12:11).

ζεστός (χλιαρός, ψυχρός). Fuera de ψυχρός en Mateo 10:42, esos tres términos figuran sólo en Apocalipsis 3:15–16. La palabra poco común ζεστός aparece para carne «cocida», arena «reluciente» y agua «hirviente». Tiene el sentido de «caliente» en contraposición a «tibio» o «frío». Es poco probable que el sentido de ζέω en Romanos 12:11 esté en el trasfondo de su uso en el Apocalipsis. Quizás la metáfora haya sido sugerida por el hecho que las fuentes termales de Hierápolis lleguen tibias a Laodicea, pero las distinciones rabínicas entre los calientes y los tibios, o entre pecadores, justos y tibios, son materialmente más pertinentes. El punto es que el evangelio exige un ofrecimiento incondicional de sí al Señor, quien ya ahora llama a la puerta. Una entrega que resulta tibia a causa de las preocupaciones seculares es peor, y más difícil de superar, que un completo alejamiento.

[A. Oepke, II, 875–877]

ζήλος [celo], ζηλώω [esforzarse por], ζηλωτής [zelote], παραζηλώω [provocar celos]

ζήλος

A. ζήλος en el uso griego. La traducción habitual de este término es «celo»: a. como la capacidad o estado de compromiso apasionado; b. en forma general para las fuerzas que motivan la personalidad (p. ej. el interés, el gusto, el celo imitativo, la rivalidad, la fama, el entusiasmo); c. en mal sentido, celos, envidia, competencia, contienda.

B. El celo en el AT y en el judaísmo.

1. ζήλος como emoción humana aparece sólo en las porciones tardías del AT; todo sentido de esfuerzo celoso por ennoblecer la personalidad es ajeno al hebreo subyacente. a. El término caracteriza a los vivos en Eclesiastés 9:6. Tiene un sentido peyorativo en Sirácida 30:24, etc.; Proverbios 27:4; tal vez Eclesiastés 4:4. En Ezequiel 35:11 el punto es el sentimiento que da origen a la hostilidad nacional; cf. Isaías 11:13. b. En Proverbios 6:34; Cantares 8:6 la referencia son los celos conyugales. c. Un sentido especial del AT es el de celo por Dios y su voluntad (Sal. 69:9; 119:139).
2. En la mitad de los casos de la LXX, el término denota la intensidad de la acción de Dios, ya sea que esto signifique el bien o el mal para las personas en cuestión. Va ligado a la ira en Deuteronomio 29:20, al fuego en Sofonías 1:18, y a la compasión en Isaías 63:15. El celo (ἠρημ) de Dios, que se menciona en el AT más comúnmente de lo que podría sugerir ζήλος, tiene que ver principalmente con Israel. El celo de Dios, que expresa su santidad, se vuelve contra la apostasía de Israel (como celos ante su adulterio), pero cuando las naciones tratan de perturbar su plan para Israel, su celo se pone de manifiesto ya sea histórica o escatológicamente a favor de su pueblo (cf. Ez. 16:38 por una parte; Ez. 36:6; Is. 9:7; 26:11; Zac. 1:14; Sof. 1:18 por la otra). Su combinación con «Señor de los ejércitos» (Is. 9:7; 2 R. 19:31) muestra que ζήλος está íntimamente relacionado con el concepto de Yavé como el Señor de la historia.
3. Filón usa ζήλος para el esfuerzo humano por cosas que van en la línea de la ética griega. El término puede ser atribuido a Dios sólo en aras de aquellos que tienen menos inteligencia.
4. También a los rabinos se les hace difícil hablar del celo de Dios por temor al antropomorfismo. Dios es un Dios celoso, no porque envidie a los ídolos como rivales, sino porque no puede permitir que su honor sea menoscabado por la idolatría.

[p 295] **C. ζήλος en el NT.**

1. En el NT esta palabra se halla en singular, excepto en Romanos 13:13 y Gálatas 5:20. En los Evangelios figura sólo en Juan 2:17 (cita de Sal. 69) para el celo de los justos. Este es también el punto en el celo de los judíos contra el cristianismo en Hechos 5:17, y posiblemente 13:45 (cf. 17:5). El celo por Dios es lo que Pablo tiene en mente en Romanos 10:2, aunque, cuando va mal dirigido, se vuelve contra sí mismo (v. 3). Anteriormente Pablo había compartido ese mismo celo cuando perseguía a la iglesia (Fil. 3:16).
2. En 2 Corintios 11:2 hallamos un sentido similar al del AT (cf. 1 Co. 10:22). Así como Dios procura, con celo santo, resguardar a su pueblo de la idolatría, así Pablo vela celosamente por la iglesia para que no caiga en el error.
3. En otros lugares ζήλος tiene los sentidos griegos corrientes: a. entusiasmo por la colecta en 2 Corintios 9:2 y un ardiente deseo por restaurar las buenas relaciones en 2 Corintios 7:7; b. en conexión con palabras tales como los pleitos, la ira, etc., la envidia competitiva o los celos (Ro. 13:13; 1 Co. 3:3; 2 Co. 12:20; Gá. 5:20); c. el ardor (o fuego) consumidor (Heb. 10:27).

En los padres apostólicos, ζήλος (envidia) es una palabra importante en 1 Clemente y Cipriano, quien describe los males de la envidia, pero Juan Crisóstomo, en su homilía sobre 2 Corintios 12:21, mientras condena el ζήλος divisivo, encuentra un alto valor ético en el ζήλος imitativo.

ζηλόω, ζηλωτής

A. El uso griego. En griego ζηλόω se usa principalmente en voz activa y significa «admirar o elogiar», con matices tales como «tener entusiasmo por», «tratar de imitar», «envidiar» en buen sentido; pero también encontramos el mal sentido de «envidiar» y un uso ocasional para los celos en el matrimonio.

B. El uso en el AT y la LXX.

1. a. El uso más coherente se halla en los Proverbios, donde significa «esforzarse por», aunque comúnmente con la advertencia de no hacerlo así (3:31; 4:14, etc.; pero cf. 6:6). b. La indignación airada es el punto en 1 Macabeos 2:24 (cf. Sal. 73:3, 21–22), la envidia en Génesis 26:14, y el celo en favor del pueblo en 2 Samuel 21:2. c. Los únicos casos de celos en el matrimonio se hallan en Números 5:14, 30.
2. a. En Éxodo 20:5; 34:14, Dios es celoso. Este «celo celoso» no es un estado de ánimo, sino que forma parte de la esencia misma de Dios. Se vuelve contra Israel en caso de desobediencia (Dt. 32:19) pero también puede actuar en favor suyo (Ez. 39:25). Está enlazado con la manifestación de la realidad omnipotente de Dios (Ez. 39:28). b. Los justos pueden ser celosos de parte de Dios, no como un estado de ánimo sino en la acción específica (Nm. 25:11; 1 R. 19:10, 14; 2 R. 10:16; 1 Mac. 2:24).

C. El zelotismo.

1. El celo por Dios y por su ley y su honor va en consonancia con la orientación básica del fariseísmo, y llega a una expresión violenta en el movimiento del zelotismo. Los zelotes hacen del celo activo por Dios el factor determinante de toda su conducta.
2. Los orígenes del zelotismo resultan oscuros. Se deriva del fariseísmo, y toma forma cuando Judas el Galileo se une a Sadoc para oponerse al dominio romano. Se toma a Finees como prototipo del zelote. Al principio el fariseísmo tiende a ponerse del lado de los zelotes, pero se separa de ellos cuando el zelotismo se convierte en un movimiento más revolucionario y anárquico.
3. El hecho que el grupo de los primeros discípulos incluya a un zelote apunta a algún vínculo entre el zelotismo y el cristianismo palestinese (aunque no en el campo de la acción social). Gamaliel adopta el mismo principio en relación con uno y otro (Hch. 5:34ss). La distinción se puede ver cuando los zelotes conspiran para asesinar a Pablo, en Hechos 23:12ss. El zelotismo es activista, y procura establecer el reinado de Dios mediante la insurrección, mostrando una disposición a sufrir con ese [p 296] fin, y confiando apasionadamente en que Dios intervendrá para asegurar el éxito. Un dicho como el de Marcos 8:34–35 resulta inmediatamente comprensible en el contexto del zelotismo, y una pregunta como la de Marcos 12:13ss surge en el mismo contexto, aunque los zelotes replicarían con una negativa rotunda. Los hijos de Zebedeo manifiestan rasgos zelotes en Lucas 9:54 y Marcos 10:38–39 (cf. su nombre en Mr. 3:17). Apocalipsis 13:4ss también refleja una hostilidad zelota contra el dominio extranjero. La aplicación a Roma de profecías del AT referentes a Edom y Babilonia podría indicar también una influencia de los zelotes (cf. Ap. 18:2–3, 9ss). Sin embargo, los cristianos no pudieron quedarse en Jerusalén cuando se estableció el régimen de los zelotes, no simplemente porque ahora los zelotes se estaban convirtiendo en fanáticos revolucionarios, sino a causa de incompatibilidades básicas, p. ej. el mandato cristiano de amar a los enemigos, o el entendimiento de Cristo de su propia crucifixión como cumplimiento de su misión divina.

D. ζηλόω y ζηλωτής en el NT.

1. Un primer significado es el del celo por Dios. a. El discípulo Simón es llamado ζηλωτής en Lucas 6:15; Hechos 1:13; esto denota su calidad de miembro en el partido zelote. b. Este celo puede hallar su expresión en la hostilidad contra la predicación cristiana (Hch. 17:5). Pablo había sido uno de esos judíos celosos (Gá. 1:14). Los cristianos judíos todavía pueden ser celosos por la ley (Hch. 21:20).
2. ζηλόω puede denotar también la actitud personal del apóstol para con la comunidad, como en 2 Corintios 11:2. El fuerte interés de Pablo es atraer a los creyentes a la obediencia al evangelio. En Gálatas 4:17 los oponentes de Pablo manifiestan celo por el bienestar de los gálatas, pero sólo con fines egoístas; en cambio el celo apostólico de Pablo es bueno, ya que tiene un buen propósito.
3. El sentido griego habitual «esforzarse por algo» se puede ver en Tito 2:14 y 1 Pedro 3:13, no en las líneas de la ética individualista, sino con miras a la edificación (cf. procurar los dones en 1 Co. 12:31; 14:1). En 1 Corintios 13:4 y Santiago 4:2, sin embargo, no hay idea alguna de edificación, y por eso cabe el sentido de un empeño envidioso o apasionado.

[A. Stumpff, II, 877–888]

ζημία [pérdida], ζημιόω [sufrir pérdida]

ζημία significaba originalmente «desventaja», y ζημιόω «estar en desventaja».

1. a. La desventaja puede tomar la forma de «pérdida» o «daño» monetario o material. b. También puede ser moral o espiritual en el sentido de «herida» o «ruina», con un matiz subjetivo de «sensación desagradable». c. Legalmente ζημία asume muy pronto el sentido de «castigo» y ζημιόω de «castigar».
2. a. Subyacente a 2 Corintios 7:9 está el sentido 1.b. Pablo es responsable por el bienestar de la iglesia, y ella no debe sufrir daño por culpa de él. El mismo sentido es probable (en vez de «castigo») en 1 Corintios 3:15 en contraste con la recompensa del v. 14. Lo que está en juego es el «daño» o «pérdida» en sentido general, no en sentido financiero o como pérdida de la salvación (cf. la continuación). El punto en Filipenses 3:7–8 no es la pérdida objetiva sino una pérdida subjetiva de valor. Para Pablo, ahora todo valor radica en Cristo, y por lo tanto las cosas que una vez eran altamente estimadas (su celo y su rectitud legal) ahora son consideradas sin valor. La idea no es que sean dañinas para su nueva vida cristiana, y ciertamente no hay idea alguna de castigo.
- b. En el único caso en los Sinópticos (Mt. 16:26; par. Mr. 8:36; Lc. 9:25), la antítesis «ganar» sugiere la figura comercial de ganancia y pérdida. Para ganar el mundo entero uno debe perder (e. d. pagar el precio de) su propio yo: un mal negocio. Ganar el mundo puede referirse a los bienes materiales (cf. Mt. 4:8–9) o incluso posiblemente el éxito misionero (cf. Mt. 6:2). La pérdida tiene lugar aquí y ahora, pero si el juicio final está implícito también, el término porta cierto sentido de castigo (aunque cf. el equivalente «malograr» en Lc. 9:25).

[A. Stumpff, II, 888–892]

[p 297] ζητέω [buscar], ζήτησις [discusión, debate], ἐκζητέω [buscar], ἐπιζητέω [buscar]

ζητέω

1. En sentido religioso este término denota primero la acción del Hijo del Hombre de buscar lo que está perdido, con miras a salvarlo (Lc. 19:10; Mt. 18:12; Lc. 15:8). Pero también se puede referir a cómo Dios les exige mucho a aquellos a quienes se les da mucho (Lc. 12:48), o cómo exige frutos del árbol (Lc. 13:6–7), o fidelidad del administrador (1 Co. 4:2), o culto auténtico de los justos (Jn. 4:23). A partir de este doble uso vemos que el buscar divino implica al mismo tiempo un reclamo divino. En Juan 8:50 el punto parece ser que el Padre busca la gloria del Hijo y va a juzgar a aquellos que se niegan a reconocerlo.
2. En muchos casos el punto es el buscar humano. Aquí la base es el uso griego de ζητέω para la investigación filosófica (cf. 1 Co. 1:22; Hch. 17:27) y el uso de la LXX para el buscar a Dios (cf. Ro. 10:20). El buscar a Dios en oración en Mateo 7:7ss sigue el uso de la LXX. El buscar abarca la orientación más amplia de la voluntad: el buscar el reino de Dios y su rectitud (Mt. 6:32–33), el buscar las cosas de arriba (Col. 3:1), el buscar la gran meta de la vida (Mt. 13:45), el buscar la justificación (Gá. 2:17). Ese buscar puede pervertirse en la petición de una señal en virtud de la cual se pueda evadir la exigencia del evangelio (Mr. 8:11–12).

ζήτησις. Sobre la base del uso griego para la investigación filosófica, esta palabra figura en el NT para «debate» o «disputa», ahora con el acento en el modo de indagación. En Juan 3:25; Hechos. 15:2, 7; 1 Timoteo 6:4 parece que tenemos un intercambio de palabras más que una verdadera búsqueda. El disputar en general es de lo que se trata en 2 Timoteo 2:23, y aquí (como en 1 Ti. 6:4 y Tit. 3:9) las disputas son inútiles, insensatas, dañinas, e incompatibles con la verdadera fe y certeza. El contexto en Hechos 25:20 sugiere un sentido legal («investigación»). No hay casos claros del uso para «choque de opiniones» en la era precristiana, y esta palabra no figura en la LXX ni en los padres apostólicos.

ἐκζητέω. Este compuesto significa lo mismo que la forma sencilla. Como en la LXX, buscar a Dios es el punto en Hechos 15:17; Romanos 3:11; Hebreos 11:6. El elemento de búsqueda es más fuerte en 1 Pedro 1:10, pero el buscar es más general en Hebreos 12:17. En Hebreos 11:40 el punto es la exigencia escatológica o demanda de justicia. El elemento escatológico lo distingue aquí del uso hebreo sobre el cual se basa (p. ej. 2 S. 4:11).

ἐπιζητέω. También esta palabra significa lo mismo que ζητέω. Así, los gentiles buscan cosas materiales (Mt. 6:32), mientras que los judíos buscan la rectitud (Ro. 11:17), y Sergio Paulo busca oír la palabra de Dios (Hch. 13:7). En Hebreos, los santos del AT buscan una patria celestial (11:14) y los cristianos una ciudad eterna (13:14). En Hechos. 12:19 y 19:39 los significados son «andar buscando» y «desear».

[H. Greeven, II, 892–896]

ζυγός [yugo, balanza], ἕτεροζυγέω [estar unido en yugo desigual]

ζυγός

A. ζυγός en la LXX.

1. El uso normal de la LXX es para «balanza» o «yugo». Para balanza en sentido secular cf. Ezequiel 5:1 (división), Isaías 46:6, y Jeremías 32:10 (pesar). En Isaías 40:12 Dios pesa el universo, y exige pesas justas en Levítico 19:35; Ezequiel 45:10; Oseas 12:7; Amós 8:5; Proverbios 11:1; 16:11. La balanza simboliza la justicia cuando es dada a Dan (cf. Gn. 49:16). Para un uso moral cf. Sirácida 21:25; 28:25 (medición de las palabras).
- [p 298] 2. Se halla un uso figurado significativo para el destino y la valía humana. Los sufrimientos de Job pesan más que la arena (e. d. no pueden medirse) (6:2). Nosotros mismos hemos de ser pesados (Job 31:6; cf. Miq. 6:11). No contamos para nada en la presencia de Dios (Sal. 62:9; cf. Is. 40:15). El reino de Belsasar, al ser pesado, es hallado falto. Aunque la LXX traduce esto de diferente modo, la idea de pesar en el juicio figura en muchos textos apócrifos y apocalípticos.
3. La imagen del «yugo» también es común en la LXX. Denota la tiranía política en 2 Crónicas 10:4ss (cf. Gn. 27:40) y el dominio extranjero en Isaías 19:10; 14:29; 47:6; Daniel 8:25. La liberación es la eliminación del yugo en Isaías 9:3 y su quebrantamiento por Dios en Levítico 26:13 (cf. la falsa profecía en Jer. 28:2, 4, 11). En la esfera moral, los esclavos deben estar bajo el yugo (Si. 30:25), hay que evitar el yugo de la lengua (28:19), pero es bueno aceptar el yugo de la sabiduría (51:26). Los pecadores no quieren sobrellevar el yugo de Dios (Jer. 2:20), pero finalmente las naciones lo sobrellevarán con alegría (Sof. 3:9). El sufrimiento de los justos se explica como yugo de Dios (cf. Mt. 11:29–30).

[G. Bertram, II, 896–898]

B. ζυγός en el NT.

1. En Apocalipsis 6:5 el tercer jinete (el del caballo negro) tiene una «balanza» en la mano. Simboliza la escasez como señal del juicio inminente (cf. Lv. 26:26).
2. En otros lugares del NT ζυγός significa «yugo», pero se usa sólo figuradamente en el sentido general de dependencia absoluta. a. En 1 Timoteo 6:1 la palabra expresa la situación de los esclavos; donde los amos son cristianos, la situación legal es la misma pero la relación personal queda determinada por su amor como hermanos, lo cual le añade al servicio una nueva dimensión. b. El yugo de la esclavitud tiene una significación figurada en Gálatas 5:1: habiendo escapado de la servidumbre bajo los espíritus elementales (4:8ss), los creyentes no deben someterse al yugo de la ley sino gozar de la libertad de la condición de hijos que Cristo les ha conferido. El uso en Hechos 15:10 es semejante: los cristianos gentiles no deben ser colocados bajo el yugo de la ley. c. En Mateo 11:29–30 Jesús invita a los que están agobiados y fatigados a que tomen sobre sí el yugo suave que él les ofrece. La aparente paradoja (¿cómo puede un yugo ser suave?) desaparece cuando uno considera que se trata del yugo del Mesías, que ofrece libre acceso a Dios a todos los que aceptan su llamado. Ciertos dichos rabínicos paralelos se refieren a quitarse el yugo del gobierno aceptando el yugo de la ley, o a colocarse bajo el yugo del gobierno terrenal rompiendo el yugo del cielo, pero con la distinción que aquí se presupone el logro humano (aunque el yugo divino es considerado un privilegio en vez de una carga), y que el yugo de Cristo no se halla en una antítesis tan absoluta con el del gobierno terrenal (cf. Mt. 22:15ss). d. Los padres apostólicos adoptan la metáfora del yugo, p. ej. en Didajé 6.2 (de manera más legalista) y Bernabé 2.6 (donde se caracteriza la nueva ley de Cristo como un don más que una obligación).

ἕτεροζυγέω. Esta palabra se deriva de ἕτεροζυγέω, «uncido desigualmente» (p. ej. uncir un asno con un buey). Figura por primera vez en 2 Corintios 6:14, donde Pablo la usa para describir la situación anormal que resulta cuando los cristianos no logran mantener su distinción respecto a los no creyentes.

[K. H. Rengstorf, II, 898–901]

ζύμη [levadura], ζυμώω [fermentar], ἄζυμος [sin levadura, ácimo]

1. El uso del NT se basa sobre la Fiesta de los Panes Ácimos y sus reglas en Éxodo 12:18 (cf. 13:6–7; Nm. 28:16–17; Dt. 16:3–4). El origen y significado de esta fiesta, y su relación exacta con la Pascua de un solo día, son difíciles de determinar.
2. La fiesta en sí se menciona en Marcos 14:1, 12 (cf. Mt. 26:17; Lc. 22:1, 7) y dos veces en los Hechos (12:3; 20:6). Los ἄζυμα son los siete días que siguen a la víspera de la Pascua, aunque la Pascua misma es a veces llamada primer día de una fiesta de ocho días (Mr. 14:12). No es claro porqué los [p 299] relatos de la última cena no mencionan el comer pan sin levadura, que era parte del rito pascual (cf. Éx. 12:18). ¿Es que se usa ἄρτος en su lugar?

3. El rito de los ἄζυμα subyace a 1 Corintios 5:6ss, donde Pablo (escribiendo quizás en la temporada de Pascua) le da a la exigencia cültica una significación moral. ζύμη denota la impureza moral de la vida antigua, ἄζυμα la liberación de esto y por lo tanto la verdad y pureza de la nueva vida. Las ideas de antigüedad y novedad se introducen mediante la noción de conversión (cf. Ro. 7:6; Col. 3:9–10), mientras que la alegorización sugiere la idea del pecado como levadura en la masa, y la metáfora en su conjunto abre panoramas que entusiasman; p. ej. los ἄζυμοι como la nueva comunidad festiva, la nueva vida como la fiesta, y Cristo como el cordero pascual que exige renovación y a la vez la posibilita. En el v. 7 tenemos un buen ejemplo de cómo Pablo combina el indicativo y el imperativo. Filón tiene varias interpretaciones alegóricas de ἄζυμα y ζύμη. Así, el comer los ἄζυμα simboliza el ascetismo, y τῶ ἄζυμῳ es símbolo de humildad mientras que ζύμη lo es del orgullo y la lujuria pecaminosa. Pero Filón no incluye un mandato fuerte de eliminar la ζύμη (que ocasionalmente puede denotar, en efecto, la legítima elevación del alma). También Plutarco encuentra en ζύμη un símbolo de la impureza y compara el proceso de fermentación con la contaminación, de modo que la metáfora de Pablo sería fácilmente comprensible para los cristianos gentiles que no estaban muy versados en el AT.
4. En la parábola de la levadura en Mateo 13:33 (Lc. 13:21), Jesús destaca el punto más general que una causa pequeña puede tener grandes efectos (cf. Stg. 3:3ss). Aquí es el reino mismo lo que se compara con la ζύμη. Aunque cuantitativamente sea pequeño, puede permear la tierra entera (cf. la sal en Mt. 5:13).
5. Con esto contrasta la advertencia figurativa de Marcos 8:15; Mateo 16:6; Lucas 12:1 contra la ζύμη de los fariseos (y de los herodianos y saduceos). Aquí la referencia es obviamente al elemento corrupto y corruptor en la enseñanza de esos oponentes de Jesús, aunque en sí misma la ζύμη es posiblemente neutral, con el énfasis en el genitivo o genitivos que la califican. No hay paralelo para esta clase de uso en la LXX, que emplea este grupo de palabras solamente en reglamentos para las fiestas y sacrificios (Éx. 12:15; 23:18; Dt. 16:3–4, etc.).

[H. Windisch, II, 902–906]

→ ἄρτος, πάσχα

ζωή, ζωογονέω, ζῶον, ζωοποιέω → ζάω

[p 300] **H, η (eta)**

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

ἡγέομαι

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

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

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

διήγησις. En Lucas 1:1, Lucas se refiere a aquellos que han emprendido la tarea de compilar un «relato» de las cosas referentes a Jesús. Esta palabra se usa desde tiempos de Platón para referirse a un «registro» oral o escrito. Los intentos por darle a διήγησις

un sentido especial –en apoyo de la teoría de que la base de los actuales Evangelios está constituida por extractos aleatorios– han topado con poco éxito.

[F. Büchsel, II, 907–909]

[p 301] ἡδονή [placer], φιλήδονος [amante del placer]

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

A. El uso griego general.

1. Desarrollo semasiológico.

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

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

B. ἡδονή en la filosofía griega.

1. En la antropología filosófica, ἡδονή (como opuesto de λύπη) es una de las emociones, o resultado de una de las emociones.
2. En la ética filosófica, la pregunta básica es si se trata de una virtud, si puede ser la meta de la vida, si se conforma con lo racional, o si promueve la virtud. Para Sócrates, es parte de la felicidad basada en la virtud con tal que permanezca dentro del dominio propio y esté en armonía con otras formas del bien. Para Aristóteles, también, la ἡδονή es buena si brota de una vida virtuosa. Otros, sin embargo, consideran que ἡδονή es o completamente buena (Aristipo y posteriormente Epicuro) o completamente mala (Antístenes). Los estoicos, que mantienen este concepto en la periferia, prefieren designar al placer que resulta de la virtud ya sea como χαρά o como εὐφροσύνη.
3. La conformidad con la naturaleza, la razón o la virtud es el criterio a la hora de asignarle valor a la ἡδονή. Aristóteles postula la armonía entre la verdadera ἡδονή y la naturaleza, la razón y la virtud; pero pone a ἡδονή como subsidiaria de esas tres. Los cirenaicos y epicúreos atribuyen un papel más alto a ἡδονή como realización de la naturaleza, la razón y la virtud. Los estoicos ponen en duda si ἡδονή está realmente en conformidad con la naturaleza y la razón. Aristóteles, desde luego, tiene que distinguir entre ἡδοναί superiores e inferiores, y si bien Epicuro afirma que el placer corporal es la sede original del gozo espiritual, también él reconoce que el placer sensual no es en absoluto la verdadera meta de la vida. La actitud crítica de los estoicos, junto con un creciente pesimismo, ayuda a producir más adelante una evaluación mayormente negativa.

C. ἡδονή en la literatura judía.

1. En la LXX, el término es poco común. «Sabor agradable» es el sentido en Números 11:8; Sabiduría 16:20. Lo que más se acerca al sentido habitual es Proverbios 17:1. En Sabiduría 7:2 el punto es «deseo sexual».
2. 4 Macabeos es una excepción, que forma un puente hacia el uso en la filosofía griega. Aquí ἡδονή puede ser un placer éticamente neutral, pero es evidente el estoicismo donde designa la sede de los impulsos malos, como en 1:25. Sin embargo, en las líneas del AT, ἡδονή se refiere tanto al cuerpo como al alma (1:28).
3. Filón se acerca a 4 Macabeos. Para él la sede de la ἡδονή es el cuerpo. Como fuente de muchos males, se halla en antítesis al λόγος y consiste principalmente en el placer sensual.

[p 302] 4. En los rabinos no existe un equivalente exacto de ἡδονή, pero la enseñanza sobre el impulso maligno ofrece semejanzas interesantes, en la medida en que ambas abarcan el elemento del deseo y en que los placeres del impulso maligno son dulces.

D. El uso no bíblico de φιλήδονος.

1. En relación con personas significa «concentrado en el placer», con matices similares a los de ἡδονή. Filón, pensando teológicamente, contrapone φιλήδονος a φιλόανθρωπος; Epicteto, pensando antropológicamente, contrapone φιλήδονος a φιλόανθρωπος.
 2. En relación con objetos, el significado es «que da placer».
- E. ἡδονή en el NT.** Los siguientes sentidos seculares se pueden hallar también en el NT: a. «placer» (2 P. 2:13); b. «deseo de placer» (Stg. 4:1); c. «placer sensual» (Stg. 4:3; Lc. 8:14).
1. *Origen y naturaleza de ἡδονή.* La ἡδονή caracteriza una orientación no cristiana de la vida. Pertenece a la esfera que es regida por fuerzas opuestas a Dios: βίος en Lucas 8:14, el εὖν presente en Mateo 13:22. En Santiago 4:1-2 las ἡδοναί están al servicio del pecado y se contraponen a la χαρά que es fruto del Espíritu (Gá. 5:22). La ἡδονή queda bajo el mismo juicio que la naturaleza humana caída. Es una de las antítesis básicas del NT.
 2. *ἡδονή y la relación del hombre con Dios.*
 - a. La ἡδονή está en oposición a Dios. En 2 Timoteo 3:4, aquellos que perturban a la iglesia son amantes del placer (φιλήδονοι) en vez de amantes de Dios (φιλόθεοι). El amor al mundo es enemistad contra Dios, y el ceder a las ἡδοναί es deslealtad a él (Stg. 4:1ss). Influye sobre nuestra relación con la voluntad de Dios y su palabra, y con la oración.
 - b. La ἡδονή humana se opone a la voluntad de Dios, porque podemos vivir ya sea conforme a su voluntad o conforme a nuestros propios deseos (cf. 1 P. 4:2). Cf. en los rabinos la referencia al impulso maligno.
 - c. Por eso lucha contra la palabra de Dios (Lc. 8:14), de la cual se dice en Marcos 4:19 que las ἐπιθυμίαι la ahogan. Cf. de nuevo en los rabinos el impulso maligno.
 - d. Lo que se le dice a Dios (en la oración) también es afectado adversamente por la ἡδονή, según vemos en Santiago 4:3, donde pedimos mal si hacemos de las ἡδοναί carnales el objeto de la oración. La actitud del deseo terrenal desenfrenado es contraria a la actitud de la verdadera oración, que espera en Dios y que sólo busca lo que se puede pedir en el nombre de Jesús. La oración que se basa en la ἡδονή se mueve en un círculo fútil que sólo conduce a una nueva ἡδονή y que sólo acaba con la muerte (Stg. 4:1, 3).
 3. *Las ἡδοναί y el hombre.*
 - a. Las ἡδοναί son enemigas del hombre no menos que de Dios, como lo entendemos a partir de las tres imágenes bíblicas que describen su operación: el conflicto, la esclavitud y las espinas. Las ἡδοναί producen un conflicto constante (Stg. 4:1ss) en lugar de la paz (paz con Dios y paz del alma, Ro. 5:1; 15:13) que tenemos en Cristo. Este conflicto es con Dios (Stg. 4:4), con los demás (v. 1), y probablemente también con uno mismo (v. 2; cf. Gá. 5:17; 1 P. 2:11; Ro. 7:23). Paralelos de este conflicto interior se hallan en Tucídides, los rabinos, Filón, y, entre los Padres apostólicos, Hermas. En Santiago, sin embargo, el énfasis principal se pone en el conflicto con los demás.
 - b. Si no estamos dispuestos a combatir las ἡδοναί, o nos dejamos derrotar por ellas, nos hacemos esclavos suyos (Tit. 3:3). Son amos nuestros, que gobiernan en lugar de Dios o de Cristo. La misma imagen de la esclavitud a la ἡδονή se puede hallar en Platón, los rabinos y Filón, todos los cuales abogan por la resistencia al deseo, resistencia que puede asumir la fuerza de λογισμός en 4 Macabeos, el estudio de la ley en los rabinos, o la oración y la sumisión a Dios en el NT.
- [p 303] c. La tercera imagen destaca la naturaleza destructiva de ἡδονή (Lc. 8:14), ya que, así como las espinas ahogan la semilla, así las ἡδοναί traen la muerte a aquellos que se rinden a ellas (cf. Ro. 6:23; Hermas, *Semejanzas* 8.8.5, y la enseñanza rabínica sobre la muerte como final último del mal impulso).
4. *Los portadores y las víctimas de la ἡδονή.*
 - a. Entre los tres grupos que caen presa de la ἡδονή en el NT, los no cristianos son los más numerosos (Tit. 3:3). ἡδονή es uno de los muchos términos que usa el NT para describir el estado anterior a la fe (cf. ἄγνοια, ἄθεοι, sin esperanza, etc.). Las listas de vicios enumeran lo que queda abarcado por este término.
 - b. El segundo grupo lo constituyen los cristianos de doble ánimo, cuya mejor descripción se halla en Santiago 4:1ss. Paralelas a este grupo se hallan las personas en Lucas 8:14 que por un tiempo se muestran abiertas a la acción de la palabra pero después desertan, ya no a causa de presiones externas, sino porque se someten a impulsos opuestos.
 - c. Por último está el grupo de los falsos maestros que se caracterizan más por una mala vida que por una mala doctrina (2 Ti. 3:4) y cuya presencia es indicio de los últimos tiempos (cf. Jud. 18). 2 Pedro 2:13 ofrece la delineación más exacta de este tercer grupo.

Aquí ἡδονή es algo más que placer en el sentido general. Es la voluptuosidad: el deleitarse en el desenfreno durante el día, e. d. las juergas y el libertinaje (cf. Fil. 3:19). Esto está en el contraste más agudo posible con el gozo, que en el NT también es algo supremo tanto en esta vida como en la venidera, pero que es favorecido no por las ἡδοναί sino por la comunión con Cristo en las pruebas y aflicciones (Stg. 1:2) que tienen como fin la perfección y la bienaventuranza eterna.

[G. Stählin, II, 909–926]

ἦκω [llegar, venir]

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

[J. Schneider, II, 926–928]

[p 304] Ἠλ(ε)ίας [Elías]

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

3. *El retorno de Elías.*

- a. En el pasaje más antiguo (Mal. 4:5–6) Elías regresará como figura mesiánica que prepara el camino al Rey celestial (3:1) mediante la purificación del sacerdocio (3:2ss) y el establecimiento de la paz (4:6). En el Sirácida él restaurará a las doce tribus (Si. 48:10). Para los rabinos, Elías vendrá de Gad como libertador militar.
- b. Más adelante, Elías prepara el camino del Mesías y no de Dios (cf. muchos pasajes rabínicos, y Justino, *Diálogo* 8.4). El Documento de Damasco espera la venida de un maestro de la verdad (término que designa al propio fundador de la secta) que algunos equiparan con Elías. También habla de un Mesías pasado y venidero, y hay una posibilidad de que el maestro de la verdad a quien se espera sea el Mesías y no Elías.
- c. Otra opinión común es que Elías es el sumo sacerdote de los últimos tiempos (cf. Zac. 4:1ss). Es probable que a la base de esta idea se halle una combinación de Malaquías 3:1 y 4:5–6 con 2:4–5 (el ángel de la alianza y la alianza con Leví). En el NT se puede observar que el Bautista es de linaje sacerdotal y que en Apocalipsis 11:3ss Elías y Moisés son dos olivos (cf. Zac. 4:3, 11ss); habitualmente los olivos de Zacarías se explican como representación del sacerdocio y la monarquía.

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

B. Elías en el NT.

1. *El Elías histórico en el NT.* Elías, que en el NT se menciona unas 29 veces (número sólo inferior al de Moisés [73 veces] y al de David [59]), recibe atención: a. por proclamar la sequía y hambruna de tres años y medio (Lc. 4:25; Stg. 5:17; Ap. 11:6; cf. 1 R. 17:1), que él inicia y finaliza mediante su oración eficaz como hombre justo (Stg. 5:16–17), no por algún don especial; b. porque ofrece un modelo del ministerio a los gentiles (Lc. 4:25–26); c. por la seguridad que se le da de los 7.000 que no han doblado la rodilla ante Baal (Ro. 11:2ss, y cf. Lc. 22:43 para semejanzas con 1 R. 19:5, 7); y d. a causa del juicio divino que él hace venir sobre sus adversarios en 2 Reyes 1:10, 12, y que probablemente está en la mente de los hijos de Zebedeo en Lucas 9:54 cuando Jesús les muestra que un acto así es incompatible con su misión salvífica.
2. *La concepción judía tardía de Elías en el NT.*
 - a. La idea de Elías como auxiliador en tiempos de necesidad es reconocida sólo como una creencia popular en el NT (Mr. 15:35–36; Mt. 27:47, 49). Cuando Jesús grita «Elí, Elí», algunos espectadores piensan que está apelando a Elías para pedirle ayuda, y al no llegar esta ayuda queda descalificada su pretensión mesiánica. Para los cristianos, Cristo mismo es el intercesor único cuya ayuda hay que buscar en tiempos de necesidad.
- [p 305] b. La expectativa de que Elías va a regresar resulta evidente por doquier en los Evangelios (Mr. 9:11, etc.). Se especula si Elías será el Bautista (Jn. 1:21) o incluso Jesús (Mr. 6:15), especialmente en vista de sus milagros (Lc. 9:7–8). Se espera a Elías como el precursor (Mr. 9:11), con una tarea de restauración (Mr. 9:12) mediante la predicación del arrepentimiento (Ap. 11:3). El «debe» de Marcos 9:11 muestra que se considera que esa expectativa tiene base bíblica.
3. *Cómo se entiende en el NT la expectación de Elías y su cumplimiento en el Bautista.*
 - a. Es difícil determinar si el Bautista se consideraba a sí mismo como Elías. Ciertamente no se ve a sí mismo como precursor de Elías. En apoyo de su autoidentificación con el Elías que vuelve se podría citar su predicación del arrepentimiento, su ropaje (Mr. 1:6), y los puntos de vista expresados en Lucas 1:14ss. Por otro lado, el manto de pelo es prenda común entre los profetas (Zac. 13:4), y las opiniones del pueblo e incluso de sus discípulos no son necesariamente las de él (cf. Jn. 1:20–21). Es probable que lo que Juan procura ser sea sencillamente la voz anónima en el desierto (Jn. 1:23; cf. Is. 40:3).
 - b. Un argumento de los escribas contra la mesianidad de Jesús es que Elías no ha regresado todavía (cf. tb. los discípulos en Mr. 9:11). Jesús replica a esto insinuando en Marcos 9:13 y afirmando abiertamente en Mateo 11:14 que el Bautista ha dado cumplimiento a la profecía de Malaquías, aunque el «si queréis aceptarlo» de Mateo 11:14 sugiere que esta es una nueva interpretación que resulta significativa porque Jesús se coloca a sí mismo bajo las Escrituras, considera la restauración como religiosa en vez de política, ve la cercanía del fin, y con la ejecución de Juan encara su propia crucifixión inminente. Al aceptar el hecho de que Juan cumple la expectación de Elías (Mr. 1:2), el NT confiesa conscientemente la propia mesianidad de Jesús.
4. *La aparición de Elías en el monte de la Transfiguración.* Este relato (Mr. 9:4–5 y par.) es interesante porque las fuentes rabínicas más antiguas no asocian de este modo a Moisés y Elías. Se han propuesto diversas teorías en la interpretación, p. ej. que ellos dos representan a la ley y la profecía, o la develación del mundo celestial, o al heraldo y el precursor, o dos acompañantes de un rey oriental, o dos personajes iraníes que pueden ser mensajeros, predecesores, compañeros o deidades. La apocalíptica precristiana ciertamente se refiere a dos precursores (cf. Mr. 9:4–5), pero por lo general se trata de Enoc y Elías, no de Moisés y Elías como en Marcos 9:4 y Apocalipsis 11:3ss. En la transfiguración, Moisés y Elías son probablemente precursores cuya aparición proclama la inauguración del tiempo del fin. Como figuras sufrientes, insinúan también la pasión (cf. Mr. 8:31ss y Lc. 9:31).
5. *El Elías sufriente.* Sólo una vez en el NT se menciona la venida de Elías como algo todavía futuro, a saber en Apocalipsis 11:3ss, donde Elías y Moisés son los dos predicadores de arrepentimiento que van a ser muertos por la bestia y resucitar después de tres días y medio (para la identificación cf. la sequía y la conversión de agua en sangre en 11:6 [1 R. 17:1 y Éx. 7:17]). Un paralelo de esto se puede hallar en al Apocalipsis de Elías, que también se refiere al conflicto con el anticristo, el martirio, la deshonra de los cadáveres y la resurrección, pero donde el segundo personaje es Enoc en vez de Moisés. Una distinción es que en el Apocalipsis del NT los dos testigos no regresan para matar al anticristo. Sin embargo, la tradición es importante, ya que muestra que la idea de un precursor sufriente (Mr. 9:12–13) no era desconocida en tiempos de Jesús; así queda apoyada la historicidad de las predicciones que hace Jesús de su propia pasión.

[J. Jeremias, II, 928–941]

ἡλικία [edad, estatura]

1. Esta palabra significa primeramente «edad», especialmente de madurez; y en forma colectiva, «los contemporáneos». 2. Luego significa «generación». 3. Un sentido final es «tamaño físico», «crecimiento», si bien este sentido no aparece en los papiros, donde la palabra suele tener el sentido legal de «madurez». El sentido «edad» es el más común en Filón y la LXX. En el NT «estatura» es el sentido en Lucas 19:3. Este podría ser el sentido en Mateo 6:27 y Lucas 12:25, pero el contexto favorece «duración [p 306] de la

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

[J. Schneider, II, 941–943]

ἡμέρα [día]

A. «Día» en el AT.

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

[G. von Rad, II, 943–947]

[p 307] B. El uso griego general.

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

C. El uso de la LXX.

1. La palabra es común en la LXX en los sentidos 1.a. (Gn. 1:5) y 1.b (Gn. 25:24; Éx. 29:36).

2. El sentido 2. también es común en la LXX. Encontramos 2.a. primero para el tiempo de la vida o para tiempos extensos o períodos históricos, luego en conexión con el futuro como el tiempo de la acción de Dios, ya sea histórica o escatológicamente. 2.b. es especialmente común en los Salmos, p. ej. el «día de tribulación» en 27:5.

D. El uso del NT.

1. ἡμέρα como día.

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

2. ἡμέρα como tiempo.

- a. «Tiempo de vida» etc. (Heb. 5:7; 7:3; 12:10), «período de tiempo» (Ap. 10:7, sobre acontecimientos futuros; Hch. 15:7, de los primeros días; 2 P. 3:3, del tiempo del fin antes del juicio; Hch. 2:17, del tiempo final como algo ya presente; 2 Ti. 3:1, el tiempo final como tiempo de juicio; Lc. 17:22, los días del Mesías; Mr. 2:20, el tiempo después de la muerte de Jesús). En singular, la palabra denota la última edad. El énfasis se pone en la acción divina según las líneas de la apocalíptica, pero todavía con matices diferentes como en el mundo judío. Así, en Lucas 17:24 el día del Hijo del Hombre se refiere a su venida final en gloria (cf. Jn. 8:56). En 2 Pedro 3:12 la referencia es al día de Dios como día de conflagración final, mientras que en Apocalipsis 16:14 el gran día de Dios es el del conflicto con los reyes de la tierra. En Pablo el «día» es el gran día del juicio para la iglesia (1 Co. 1:8) o para él mismo (2 Co. 1:14), así como para los no cristianos; sirve como incentivo ético. En 2 Tesalonicenses 2:2 el punto principal de interés es la manifestación de Cristo; aquí el día del Señor es equivalente al día de Cristo en Filipenses. En forma absoluta, «día» es el día del juicio en 1 Tesalonicenses 5:5; 1 Corintios 3:13; Hebreos 10:25 (cf. «aquel día» en Mt. 7:22, etc., y «gran día» en Jud. 6; Ap. 6:17, etc.). El día de la manifestación de Cristo y el día del juicio son, desde luego, el mismo. El contenido puede ser denotado a veces por frases como día del juicio en Mateo 11:22, la cólera en Romanos 2:5, [p 308] y la redención en Efesios 4:30. El día final se usa también para referirse al día de la resurrección en Juan 6:39–40, etc. Pero «día» puede denotar sencillamente un punto en el tiempo, como en Colosenses 1:6, 9, o un período, como en Santiago 5:5; 1 Pedro 2:12; es probable que estos dos últimos pasajes no sean escatológicos.
- b. Con una definición más detallada tenemos el día malo en Efesios 6:13, el día de la prueba en Hebreos 3:8, el día de cumpleaños en Marcos 6:21, y días buenos en 1 Pedro 3:10.
3. En Apocalipsis 11:9, 11, se usan los días en sentido figurado para referirse a años. El día también es figurado en Juan 9:4 (2.a.) y Juan 11:9b (1.a). En Romanos 13:12–13 el tiempo después de la resurrección de Cristo es el tiempo de luz del día en el que los cristianos, como quienes comparten su brillantez (1 Ts. 5:5), deben rehuir las obras de las tinieblas. En 2 Pedro 1:19 la palabra de Dios, como una lámpara en un lugar oscuro, hace llegar el día que dispersa las potestades de las tinieblas.

[G. Delling, II, 947–953]

Ἡσαΐ [Esaú]

1. Pablo usa tipológicamente el rechazo de Esaú en Romanos 9:13 para mostrar que el designio de Dios no depende de privilegios o méritos humanos. Esaú es también un descendiente de Abraham, pero no es escogido aunque haya nacido primero y no haya hecho ni bien ni mal. No existen paralelismos de este uso del relato; la exégesis judía tiende a explicar el rechazo de Esaú a causa de sus malas obras.

2. En Hebreos 11:20 Isaac invoca bendiciones sobre Esaú así como sobre Jacob. Una vez más, la exégesis judía piensa que Jacob tiene precedencia porque Dios prevé la maldad de Esaú.
3. En Hebreos 12:16 se pone a Esaú como ejemplo de la persona inmoral e impía que quiere, demasiado tarde, echar atrás sobre su decisión incorrecta.

[H. Odeberg, II, 953–954]

ἠχέω [resonar]

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

[J. Schneider, II, 954–955]

[p 309] Θ, θ (zeta)

Θαμάρα [Tamar], Ῥαχάβ [Rahab], Ῥούθ [Rut], ἡ τοῦ Οὐρίου [la mujer de Urías]

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

[G. Kittel, III, 1–3]

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

1. El sentido básico de este grupo de palabras es «estar asombrado, atónito», luego «estar aterrorizado». Es así como las manifestaciones divinas o los milagros pueden causar asombro o temor y temblor. Plutarco conecta el θάμβος con la superstición; la verdadera piedad florece sólo en terreno racional.
2. Este grupo no se usa mucho en la LXX, ni tiene un original hebreo fijo. (Para las diversas palabras que se traducen con este grupo, ver el *TDNT* en inglés, III, 5.) En general el elemento psicológico es dominante cuando aparece este grupo, pero el elemento de lo ocasional es menos prominente; en el θάμβος humano está en acción algo misterioso e intangible.
3. El asombro se vuelve a relacionar con la vista en el NT: Marcos 9:15; 16:5–6; Hechos 3:10–11, etc. Pero es el elemento de epifanía, más que la forma externa, lo que provoca asombro o temor. Con expresiones de la misma raíz, los términos enfatizan el contenido de revelación y la significación cristológica de los sucesos (cf. Mr. 1:27). Estas palabras sirven también para acreditar los milagros (Lc. 4:36). [p 310] Pero la estricta exigencia de Jesús en cuanto al discipulado también causa asombro y temor a causa de nuestra incapacidad humana de llenar esa exigencia (Mr. 10:24ss; cf. Lc. 5:9–10). El hecho de que los discípulos estén en manos del Señor probablemente sea lo que ocasiona su estupefacción y temor en Marcos 10:32. Este temor piadoso es una etapa preparatoria para la fe. En Marcos 14:33 tal vez debamos ver una comprensión cristológica de, p. ej., Salmo 31:22. Este incidente no

sólo arroja luz sobre el carácter histórico de Jesús (en contraposición al docetismo) sino que hace resaltar el elemento de epifanía en Getsemaní al presentar al Cristo «temeroso» como portador de la revelación divina.

[G. Bertram, III, 4–7]

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

θάνατος, θνήσκω, ἀποθνήσκω, συναποθνήσκω

A. θάνατος en el uso griego.

1. *Uso clásico.* La muerte destruye la vida; la existencia sombría de los muertos en el Hades no es verdadera vida. Lo más que se puede esperar es la supervivencia o transmigración del alma. Todos deben morir, de modo que la muerte proyecta una sombra sobre la vida y su significado. Pero la muerte trae liberación de la dudosa bendición de la vida. Entonces el suicidio puede ser una liberación. Sin embargo, nadie quiere morir, y no se sabe qué es lo que viene después. Los héroes viven inmortalmente a base de su renombre, porque es bueno morir por la πόλις. La muerte se considera un fenómeno natural. La ψυχή continúa viviendo como la fuerza vital en el cosmos, pero sólo en el sentido de que el nacimiento de uno es la muerte de otro. Esto no resuelve el acertijo de la muerte individual ni le quita su terror. Platón eleva este asunto a otro plano al darle precedencia a la cuestión de lo correcto y lo incorrecto. El punto, entonces, es morir una buena muerte. En efecto, la muerte puede ser la realización de la vida al levantarse sobre el cuerpo mortal. Sobre esta base surge la esperanza de que el alma seguirá viviendo. Aristóteles sigue el mismo razonamiento, excepto que para él es el οὐς lo que sobrevive en alguna forma oscura.
 2. *El uso helenístico.*
 - a. El estoicismo. Para los estoicos, la muerte es un fenómeno natural. Hay que aceptarla como tal y de este modo puede convertirse en un acto ético. La muerte, así como la vida, es un asunto de decisión individual, y puesto que la vida es indiferente, y sus bienes son considerados de manera pesimista, el suicidio responsable es justificable. La muerte cumple un propósito útil como prueba de la conducta recta, e. d. si nos apartamos de las cosas externas, aceptamos nuestro destino, y por ende estamos preparados cuando sobreviene la muerte. La muerte no tiene carácter de juicio, pero los que se concentran en las cosas externas no tienen verdadera vida, y por eso se los puede describir como ya muertos.
 - b. El neoplatonismo. Aquí se considera que la vida corporal implica la muerte para la ψυχή. El alma alcanza la verdadera vida solamente mediante su progresiva liberación del cuerpo. La muerte es buena en la medida en que completa esta liberación, pero el suicidio es una forma ilegítima de apresurar este proceso.
 - c. El gnosticismo. Aquí, una vez más, la verdadera vida no puede desarrollarse en el cuerpo, pero la verdadera vida es ahora la inmortalidad de la vida divina, y la transición hacia ella se hace mediante la mortificación ascética, o en las religiones místicas mediante experiencias sacramentalizadas de naturaleza mística o extática. La vida se alcanza finalmente con el despojamiento del alma en la transmigración o en el ascenso al cielo.
- [p 311] d. Filón. Filón sigue al estoicismo y al neoplatonismo cuando describe a los malos como ya muertos. La muerte física en sí es indiferente o buena. Pero también hay una muerte que es destrucción eterna.

B. El concepto de muerte en el NT.

1. En el NT θάνατος significa «morir» (Heb. 7:23) o «estar muerto» (Fil. 1:20). La muerte es nuestra suerte humana, lejana sólo para Dios (1 Ti. 6:16). Nunca se la presenta en términos heroicos, ni siquiera como muerte autosacrificial (2 Co. 4:12) o como martirio (Ap. 2:10). La muerte es algo terrible que hace que la ζωή sea una ζωή impropia, y la obra de Cristo consiste en destruir la muerte (2 Ti. 2:10). La muerte es el último enemigo; con su derrota quedará completa la salvación (1 Co. 15:26; Ap. 20:14). En ninguna parte se la neutraliza como proceso meramente natural. Pertenece a la misma categoría que el pecado, y se mantiene opuesta a la ζωή como el verdadero ser de Dios.
2. La muerte es la consecuencia y el castigo del pecado. Su origen no se trata de manera especulativa, porque incluso si Pablo la considera como una potestad cósmica, ella es el resultado de un acto responsable (Ro. 5:12ss). El hecho de que Adán fuera creado solamente como «alma viviente» podría quizás implicar la mortalidad natural, pero θάνατος entró en el mundo por medio del pecado de Adán (Ro. 5:12, 17). Esto no nos excusa, ya que somos responsables de nuestro propio pecado y de nuestra propia muerte. La ineluctabilidad del pecado y de la muerte sirve simplemente para destacar el hecho de que hay salvación sólo en Cristo. La ley es lo que efectúa la muerte, porque así como Adán desobedeció el mandato de Dios y los paganos transgreden su justa exigencia (Ro. 1:32), así en Israel la ley despierta el pecado adormecido y da fuerza a la muerte como su castigo (cf. Ro. 7; 2 Co. 3:7).

Nuestro ser pecador es lo que Pablo llama *σάρξ*. Esta no es ni la materia, ni una cárcel del alma, ni una potestad demoníaca, sino el yo perdido que se ve en términos de la esfera corruptible (Ro. 2:28–29). Al querer vivir para nosotros mismos, quedamos sujetos a la muerte, y todos los esfuerzos egoístas por escapar de esto nos enredan en el mismo círculo vicioso (Ro. 7:10). El mensaje de Juan es básicamente el mismo. Fuera de la revelación en Jesús todos somos pecadores y por lo tanto justamente entregados a la muerte. El pecado es ver el yo en términos del yo, en lugar de verlo en términos de Dios. Es así como el yo establece sus propios criterios (5:31ss), se imagina que es libre (8:33), y tiene sus propias normas de gloria (5:41ss).

3. A veces el NT retrata la muerte como algo puramente destructivo, y a veces como algo que involucra un tormento futuro (cf. Mr. 9:48). Pero Dios o Cristo juzga tanto a los vivos como a los muertos, de modo que la muerte física va seguida del juicio y la resurrección. No se da una enseñanza detallada sobre el estado intermedio, pero la muerte física se convierte en muerte definitiva (la segunda muerte, Ap. 2:11; 20:6, 14; 21:8) por medio del juicio. Sin embargo, incluso ahora la muerte despoja a la vida de su verdadera calidad. Impone temor (Heb. 2:15). Proyecta una sombra y oscuridad (Lc. 1:79). Reina sobre lo que es carnal (Ro. 8:6). Fuera de Cristo, más nos valdría comer y beber, porque mañana moriremos (1 Co. 15:32). La muerte acarrea incertidumbre (Mt. 6:25ss). Las obras humanas están muertas desde su inicio (Heb. 9:14). Como pecadores, ya estamos muertos (Mt. 8:22; cf. Ro. 7:10, 24; Jn. 5:21).
4. La muerte y la resurrección de Cristo son el acontecimiento escatológico mediante el cual la muerte misma es destruida (2 Ti. 1:10; Heb. 2:14). La muerte de Cristo es singular. No es un morir al pecado; a él Dios lo hizo pecado por nosotros (2 Co. 5:21, Ro. 8:3; Gá. 3:13–14), y él murió por nosotros. En él Dios trata con nosotros, asume la muerte en sí mismo, y así hace de ella un acto divino creador. Esto quita el pecado y la muerte, y de allí brota la vida, porque Cristo no es retenido por la muerte (Hch. 2:24), vuelve a la vida (Ro. 8:34), y tiene ahora las llaves de la muerte y del Hades (Ap. 1:18). Al entregar su vida, él la recobra de nuevo (Jn. 10:18). Al humillarse, es exaltado por Dios (Fil. 2:6ss). Así vence a la muerte para aquellos que, en la fe, hagan suya la muerte de él. Él es el primogénito de entre los muertos (Col. 1:18; Ap. 1:5). Los creyentes siguen muriendo, con la excepción de aquellos que estén vivos cuando Cristo venga (1 Ts. 4:15ss). Pero al final ellos vencerán la muerte en la resurrección (1 Co. 15:26; Ap. 21:4), de modo que incluso ahora la muerte ha perdido ya su aguijón (1 Co. 15:55). Así como para los no creyentes la muerte que les espera es la negación de la vida, así [p 312] para los creyentes la resurrección esperada le da un nuevo carácter. Ellos no morirán (Jn. 6:50). Han pasado de la muerte a la vida (5:24). Esta vida no es su propia posesión (2 Ti. 2:18; cf. la probable creencia de los corintios). Pero la destrucción de la muerte ya está presente en esperanza, sobre la base del evangelio. Tiene lugar en la obediencia de la fe, que es la aceptación de la muerte de Cristo, e. d. el morir con Cristo (Ro. 6:3–4) que se realiza en un nuevo modo de vida que debemos atrapar con resolución inteligente (Ro. 6:11). Es así como la destrucción del pecado y de la muerte se manifiesta en la mortificación y en el cumplimiento de la exigencia justa de Dios (Ro. 8:2ss). Ya los creyentes no viven para sí mismos, sino para el Señor que murió por todos, de modo que en él todos han muerto (Ro. 14:7ss; 2 Co. 5:14–15). En la cruz el mundo queda crucificado para los creyentes y los creyentes para el mundo (Gá. 2:19–20; 6:14). La proclamación de la muerte de Cristo en la Cena del Señor exige una conducta digna (1 Co. 11:27ss; cf. 5:7–8). Pero esta conducta en sí misma no vence a la muerte. La meta está ya alcanzada con la muerte de Cristo, de modo que toda jactancia queda descartada (Ro. 3:27) y estamos muertos a la ley (7:6); su reimposición le quita su efecto a la muerte de Cristo (Gá. 2:19ss). El caminar cristiano es participación en esta muerte (Fil. 3:9, 14). Esta participación da también nuevo significado a los sufrimientos como un morir diario en el cual el mensaje es llevado a otros (cf. especialmente Col. 1:24) o se les da un ejemplo (1 P. 2:18ss). La unión con Cristo en el morir es una base segura para el consuelo. Morimos en Cristo (1 Ts. 4:16). Por eso somos dichosos (Ap. 14:13). Morimos por el nombre del Señor (Hch. 21:13). Esto es para la gloria de Dios (Jn. 21:19). Aquí la muerte no se toma de manera idealista. El nuevo caminar y el nuevo entendimiento no son cosas que por sí mismas derroten a la muerte. Sobre la base del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, forman parte de un movimiento de consumación. Estamos muertos, pero nuestra vida está escondida (Col. 3:3). Al ser provisional nuestra vida actual, anhelamos la muerte física o la *parusía* (2 Co. 5:1ss). Pero esta vida provisional es servicio al Señor (aunque el morir sea ganancia, Fil. 1:21). Es así como tanto la muerte como la vida quedan relativizadas (Ro. 8:38), pero sólo para los creyentes, ya que la obra de Cristo ha hecho que la muerte sea definitiva para aquellos a quienes el evangelio les difunde la muerte (2 Co. 2:16) y quienes por lo tanto permanecen en la muerte (1 Jn. 3:14).

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

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

ἀθανασία (ἀθάνατος) (→ ζωή, θάνατος)

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

[p 313] 2. El AT no tiene ningún equivalente para ἀθανασία, pero la LXX lo usa para la vida futura de los justos (Sab. 3:4; 4 Mac. 14:5). El término es común en Filón, y figura en Josefo en sus referencias a Eleazar, Tito, los esenios y los fariseos.

3. En el NT ἀθάνατος no figura, y encontramos ἀθανασία solamente en 1 Corintios 15:53–54 (el modo de existencia incorruptible en la resurrección) y en 1 Timoteo 6:16 (Dios es el único que tiene inmortalidad en sí mismo). En ambos casos la forma de expresión muestra la influencia del judaísmo helenístico.

[R. Bultmann, III, 7–25]

→ ζωή

θαρσέω (θαρσέω) [tener confianza, ser osado]

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

[W. Grundmann, III, 25–27]

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

A. El uso de este grupo de palabras en el griego secular. Este grupo tiene primeramente el sentido de asombro, ya sea crítico o inquisidor; luego admiración, con un matiz de reverencia o temor ante lo que es inusitado o misterioso, p. ej. los milagros o los oráculos en la religión, así como los actos o medios mágicos, y ciertos fenómenos (antes de su explicación) en la filosofía.

B. El uso de este grupo de palabras en el judaísmo griego.

1. *El AT griego.* Este grupo encuentra aquí un uso variado para traducir muchas palabras hebreas que no están relacionadas entre sí. Sirve para denotar la experiencia religiosa cara a cara con aquello que trasciende las posibilidades humanas. a. En negativo (Pr. 6:30, no en el TM) introduce algo que es evidente por sí mismo. Este grupo también encuentra un uso para el hecho de que Dios no hace acepción de personas (Dt. 10:17), o de que tiene respeto por alguien que está en oración (Gn. 19:21). En las relaciones humanas, los jueces no deben incurrir en la acepción de personas (cf. Is. 9:14). La parcialidad es también el punto en Levítico 19:15, etc., mientras que en Job 22:8 se trata de la adulación. [p 314] b. A veces la LXX usa este grupo para denotar el asombro, con el fin de enfatizar el efecto de un hecho o acontecimiento sobre aquellos que lo ven (cf. Job 11:13; 42:11). En particular, destaca los caminos maravillosos e inexplicables de Dios en relación con los problemas de la teodicea. Pero también puede expresar horror ante el juicio divino (como en Job 17:8; cf. Lv. 26:32) así como el asombro ante la dirección divina (Éx. 34:10; cf. Job 42:3 y especialmente los Salmos, p. ej. 45:4). En 2 Samuel 1:26 la referencia es al amor maravilloso de los amigos, y en 2 Crónicas 26:15 al auxilio milagroso de Dios. En Sirácida 39:20 la idea es que nada es imposible para Dios, pero si bien lo maravilloso puede

ser aquello que humanamente es imposible, también puede ser algo grandioso o glorioso (cf. Éx. 34:10; Job 5:9). A veces resalta el elemento de lo pavoroso en el milagro (cf. Job 41:1; Am. 3:9). Con este grupo se pueden relacionar verbos de ver, para destacar la idea de una estupefacción sorprendida (Hab. 1:5). Se puede ver un sentido negativo en Isaías 52:14, donde la ofensa es causada por Dios pero el verbo destaca la reacción humana de aquellos que no comprenden. Dios, quien es maravilloso en sus obras (Sal. 68:35), realiza maravillas de salvación y de juicio (Éx. 3:20, etc.), y todo lo que está relacionado con él –su nombre, su casa, etc.– puede tener el atributo de maravilloso. c. Este atributo también puede aplicarse a su pueblo, los santos, los justos, y especialmente los mártires, si bien sólo en los escritos helenísticos encontramos este uso con sus peligros de exageración y profanación (cf. el culto a la heroína en Jt. 10:19 y los motivos de los mártires en los Macabeos). Los libros canónicos, en cambio, nos prohíben entrar por cuenta propia en la esfera de la maravilla divina (Éx. 19:12; cf. la búsqueda de señales del NT en Mt. 12:38ss). La actitud apropiada es de no ocuparse con cosas que son demasiado maravillosas (Sal. 131:1). El título θαυμαστός también es intrínsecamente no bíblico. (Para un estudio lingüístico detallado, ver el *TDNT* en inglés, III, 29–36.)

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

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

1. a. La mayoría de los pasajes figuran en los autores de los Sinópticos (especialmente en Lucas) en relación con los relatos de milagros. El propósito de este término es describir el efecto sobre los espectadores (p. ej. Mr. 5:20; Lc. 11:14). Sin embargo, en Mateo 9:33, lo que se destaca es la significación del acontecimiento como parte de la historia de salvación del NT. Lo mismo vale para Mateo 15:31. En Mateo 9:8, donde una lectura variante es ἐθαύμασαν, el término sirve para expresar el asombro gozoso de que Jesús no sólo se entrega a sí mismo por el pecado, sino que él mismo personalmente perdona nuestros pecados. El hecho de que Jesús calme la tormenta también causa estupefacción (Mt. 8:27; Lc. 8:25), pero Mateo encuentra que esta reacción es demasiado débil cuando se trata del caminar sobre las aguas y pone en su lugar «adorar» (Mt. 14:33). El asombro ante la higuera que Jesús hace marchitar en Mateo 21:20 comporta quizás un elemento de duda en vista de la respuesta de Jesús en los vv. 21–22. La enseñanza de Jesús causa asombro, como también lo causan sus acciones. En Lucas 4:22 los oyentes quedan sorprendidos por el encanto pero también por el contenido de gracia del sermón de Jesús, si bien se mantienen críticos. En el debate sobre los impuestos el asombro es ante la sabiduría de la respuesta (Mt. 22:22), pero la sorpresa es el punto en Lucas 11:38 (los fariseos), Marcos 15:5 (Pilato, cuando Jesús no quiere defenderse contra acusaciones tan frágiles), y Marcos 15:44 (otra vez Pilato cuando se entera de que Jesús ha muerto tan pronto). La duda y la admiración se mezclan en el θαυμάζειν de Lucas 24:12 y 24:41 en relación con la resurrección. En los relatos de la infancia en Lucas, el uso de θαυμάζειν (1:21, 63; 2:18, 33) da un sentido de [p 315] la acción y la revelación de Dios en los acontecimientos. En Marcos 12:11 el propio Jesús cita el Salmo 118:22–23 para denotar la respuesta ante la acción de Dios, una respuesta que sólo es preliminar a la fe, puesto que puede contener elementos de sorpresa, duda, o simple admiración así como asombro ante la manifiesta acción de Dios.
- b. Dos veces el propio Jesús queda admirado, primero ante la falta de fe de la gente de Nazaret (Mr. 6:6), y luego ante la fe del centurión de Capernaum (Mt. 8:10; Lc. 7:9).
- c. En los Hechos se sigue el uso de los Sinópticos, pues se conecta el grupo con acontecimientos milagrosos en 2:7; 3:12; 7:31 (la zarza ardiente). En 13:41 se cita como advertencia Habacuc 1:5, con énfasis en el elemento negativo.
3. Juan no usa el término para milagros individuales ni para la respuesta psicológica, sino para el impacto de las obras de Jesús (5:20; 7:21). Indica que los discípulos entienden mal, en 4:27, 33. Se exhorta a no maravillarse en 3:7; 5:28 (cf. 1 Jn. 3:13); no deben dudar ni ofenderse.
4. En Pablo θαυμάζειν es una forma literaria en Gálatas 1:6; 2 Corintios 11:4. En voz pasiva, en 2 Tesalonicenses 1:10, la referencia es a la manifestación escatológica de la gloria de Dios en la cual toma parte la comunidad; aquí la palabra es paralela a «glorificad».
5. Judas 16 sigue el uso del AT para referirse a la adulación, mientras que 1 Pedro 2:9 tiene un matiz más helenístico cuando habla de que estamos llamados a entrar en la luz «maravillosa» de Dios.
6. El Apocalipsis usa el grupo seis veces. En 13:3 la tierra sigue a la bestia con admiración (probablemente un primer paso hacia la adoración cúlptica, en vista del v. 4; cf. el culto imperial de Roma). Es a causa de la relación cercana con la adoración que al vidente

se le prohíbe admirarse en 17:6–7. En 15:1 una señal del cielo es llamada grande y maravillosa, y en 15:3 las obras de Dios son grandes y maravillosas. Aquí el uso es semejante al de los Salmos.

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

[G. Bertram, III, 27–42]

θεάομαι → ὁράω

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

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

[G. Kittel, III, 42–43]

θεῖος, θειότης → θεός

[p 316] θέλω [desear, querer], θέλημα [voluntad], θέλησις [voluntad]

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

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

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

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

1. *El θέλεις de Dios.* El θέλεις de Dios se caracteriza por su condición definida, su certeza y su eficacia. En Mateo 27:43 (cita de Sal. 22:8) expresa el deseo o deleite divino, pero en otros lugares se refiere a la voluntad soberana de Dios en la creación (1 Co. 12:18) o en la salvación (Jn. 3:8; 1 Ti. 2:4). En la parábola en Mateo 20:14–15 el punto es la libertad de disposición de Dios. En Romanos 9:18, 22 Pablo muestra cómo esto se desarrolla en la salvación y en el juicio. La voluntad salvífica de Dios es declarada a los gentiles en Colosenses 1:27. Con ella contrasta la falsa pretensión del diablo en Lucas 4:6. El θέλεις de Dios expresa también sus exigencias para su pueblo, especialmente la misericordia antes que el sacrificio (Mt. 9:13; Heb. 10:5, 8). Denota además la dirección de Dios en la vida de los que son de su pueblo; por eso hemos de sufrir por hacer el bien si tal es la voluntad de Dios (1 P. 3:17).
2. *El θέλεις de Jesús.*

- a. Los discípulos aceptan el poder de la voluntad de Jesús, como en la petición de Lucas 9:54, o la disposición a seguirlo en Marcos 14:12. Esta voluntad da inicio al milagro de Mateo 15:32ss. Se puede ver en el acto de Jesús de escoger a sus discípulos en Marcos 3:13 y en su acción sanadora en Marcos 1:40–41; Mateo 8:2–3. Se extiende a la resurrección de los muertos en Juan 5:21, o (en la oración) al concederles a los discípulos una visión de su gloria en Juan 17:23. El futuro entero de los discípulos descansa sobre esta voluntad omnipotente del Hijo (21:21).
 - b. Pero la voluntad de Jesús en su llamado terrenal da testimonio de que él comparte nuestra condición humana. Así, en Marcos 7:24, es posible hacerle cambiar su voluntad. De hecho, el rechazo humano puede frustrar su propósito de salvación (Mt. 23:37; Lc. 12:49). La oración en Getsemaní implica la posibilidad de una voluntad humana independiente que es dejada de lado en sumisión a la voluntad divina (Mr. 14:36; Mt. 26:39).
3. *El θέλειν de Pablo en su relación apostólica autoritativa con las iglesias.* A Pablo le gusta θέλειν, ya sea cuando está enfatizando ciertos puntos de enseñanza (1 Ts. 4:13; 1 Co. 10:1; 12:1; Ro. 11:25), [p 317] haciendo afirmaciones personales (Ro. 1:3), expresando su intención en la controversia (Gá. 3:2), o dando dirección pastoral (1 Co. 7:32).
4. *El θέλειν religioso y su opuesto en el NT.*
- a. En los autores de los Sinópticos, θέλειν puede expresar el esfuerzo religioso, p. ej. el de la piedad judía en Mateo 19:17, o la voluntad de discipulado en Marcos 8:34. Un deseo mal orientado es el punto en Marcos 10:35 y Gálatas 4:21. Por otro lado, el deseo de Mateo 15:28 implica la fe con su orientación hacia el poder de Cristo (cf. Mr. 10:51). En Juan 7:17 tenemos la disposición a hacer la voluntad de Dios, que se convierte en oración eficaz en 15:7, la voluntad de santificación en Hebreos 13:18, y la voluntad de la vida verdadera en 1 Pedro 3:10 (cf. el papel determinante de θέλειν en Mt. 7:12). En Apocalipsis 22:17 el deseo del agua de vida puede satisfacerse acercándose a Cristo, e. d. por la fe.
 - b. En Pablo el θέλειν religioso va ligado a verbos de hacer. Dios mismo quiere y hace en Filipenses 2:3. En 2 Corintios 8:10–11, el dar es consecuencia de una voluntad bien dispuesta. Los deseos y las acciones interactúan en Gálatas 5:17. En Romanos 7, sin embargo, el θέλειν bajo la ley, aparte de la fe y el Espíritu, no se puede poner en acción. Lo que se quiere no se hace; lo que no se quiere se hace. Este θέλειν impotente consiente en la ley e inclusive se deleita en ella (vv. 16, 22), pero no puede ir más allá de la intención de realizarla. Hay aquí en juego una dicotomía que es cuestión, no simplemente de cumplir mandatos específicos, sino de vida o muerte. Pero la perversión del ser en el legalismo implica también la transgresión concreta. Sólo el Espíritu, no la ley misma, puede dar fuerza a la voluntad y capacitarla para que satisfaga la justa exigencia de la ley (8:4). En los intentos por adquirir la justificación por cuenta propia, la voluntad queda esclavizada a la σάρξ; en Cristo es liberada por el Espíritu. Paralelos a Romanos 7 se pueden ver en Epicteto, quien arguye que hay algo en la vida que no se conforma a lo que se desea, y que aunque queremos ser libres, nos vemos atados por el cuerpo. Pero en Epicteto el primer problema es principalmente de ignorancia, mientras que el cuerpo, al ser un asunto secundario, no tiene porqué ser el grave obstáculo que la σάρξ es en Pablo, para quien la verdadera libertad de la voluntad llega sólo a medida que la voluntad espiritual reemplaza a la voluntad legal por medio del ministerio de Cristo y del Espíritu. Como lo expresa Romanos 9:16, la voluntad y el esfuerzo quedan sin efecto alguno si están privados de la voluntad y misericordia de Dios (cf. vv. 18, 22).
 - c. El rehusar, como opuesto a la voluntad religiosa, se puede ver en la parábola de Mateo 21:30, la resistencia de Jerusalén en Mateo 23:37, el rechazo brusco de Lucas 19:14, la renuencia a acercarse a Jesús en Juan 5:40, la desobediencia en Hechos 7:39, y la negación a arrepentirse en Apocalipsis 2:21. En Juan 8:44 se denota una voluntad resuelta de hacer el mal, y en Marcos 8:35 una orientación hacia valores errados.

θέλημα

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

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

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

[p 318] 1. *θέλημα como voluntad de Dios.*

a. Cristo como hacedor de la voluntad divina.

(i) La tercera petición del Padrenuestro expresa un consentimiento con la voluntad de Dios que Cristo mismo ejemplifica en Mateo 26:42. Es porque él vive por la voluntad divina que a todo el que haga esa voluntad él lo llama su hermano, su hermana y su madre (Mr. 3:35).

(ii) Juan establece el mismo punto con hondura cristológica. Jesús realiza la voluntad del Dios que lo ha enviado, ejecutándola y así mediándola (4:34; 5:30, etc.). La unión esencial del Hijo y el Padre llega a una expresión ética. Jesús es el Hijo eterno (7:28) que es uno con el Padre (1:18, etc.) y escucha sus palabras (5:20). Esto lo demuestra él con su constante apertura a la voluntad del Padre. Su misma vida es realizar esta voluntad (4:34). El contenido de esta voluntad consiste en conducir a los que creen en él hacia la vida eterna (6:39–40). Sin embargo, la obediencia no es ni un proceso natural ni un milagro. Entraña una sujeción deseosa de su propia voluntad que lo capacita para asegurar que su misión, su palabra y su obra provienen todas de Dios (7:28, etc.). Esto garantiza que su juicio es justo (5:30), y asegura su poder en virtud de que Dios lo oye (9:31). Pero también implica su entrega de sí mismo (cf. 12:25) en cumplimiento de su misión salvífica.

(iii) En Hebreos 10:7, 9 la vida toda de Cristo, en contraste con los sacrificios de animales, es una ofrenda de sí a la voluntad de Dios, en virtud de la cual los que creen en él son santificados.

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

(i) Con la excepción de Apocalipsis 4:11, en el NT la voluntad de Dios es siempre su voluntad de salvar. En Mateo 18:14 esta voluntad protege a los pequeños. En Mateo 6:10, etc. es una voluntad paternal. En cuanto tal, es normativa y vinculante (cf. 21:31).

(ii) Pablo expresa el carácter salvador de la voluntad de Dios mediante su uso de *κατά* cuando se refiere a la obra de Cristo (cf. Gá. 1:4). En Efesios 1:5ss tenemos *ἐν* Cristo, *κατά* la voluntad de Dios, y *εἰς* la alabanza de la gloria de Dios. Aquí la voluntad de Dios se relaciona con su *εὐδοκία* y su *βουλή*, y en el v. 9 es un *μυστήριον* que se ha hecho público. Si explicamos el *θέλημα* divino en función de estos equivalentes, vemos que se trata de la fuente, la base y la norma de toda la obra de salvación, la resolución que exige acción y que es la única que puede proveer el impulso para la ejecución de lo que está planeado.

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

(i) La actitud básica. (a) Los judíos conocen la voluntad de Dios en el sentido de sus exigencias (Ro. 2:18), pero sólo aquellos que son enseñados por Jesús la reconocen de veras (Lc. 13:35). Es así como Pablo, en su conversión, adquiere un conocimiento totalmente nuevo de la voluntad de Dios (Hch. 22:14). Esta voluntad debe ser examinada (Ro. 12:2) sobre la base del no acomodamiento a este eón y de la renovación de la mente. Lo que se necesita es un conocimiento práctico en sabiduría y entendimiento espiritual (Col. 1:9). El Espíritu nos enseña cómo conducirnos conforme a lo que Dios desea (cf. Ef. 5:17). (b) También la oración debe ser conforme a la voluntad de Dios, según el modelo de Jesús (Mr. 14:36). Esa oración puede contar con la seguridad de que será oída (1 Jn. 5:14).

(ii) El hacer. (a) El hacer es decisivo para seguir a Jesús (Mt. 12:50). Sólo cuando existe una resolución de hacer puede uno conocer la *διδαχή* de Jesús (Jn. 7:17) y percibir su verdadera conformidad con la Escritura (Jn. 5:46–47). El hacer es también una condición para entrar en el reino (Mt. 7:21; cf. 1 Jn. 2:17). La recepción de lo prometido sólo viene cuando se ha perseverado en el hacer (Heb. 10:36). (b) Si el hacer es una condición, es también el contenido de la vida cristiana bajo la propia acción facultadora de Dios (cf. Heb. 13:21; Ro. 12:2; Fil. 2:12–13). 1 Pedro 4:2 contrapone el nuevo vivir según la voluntad de Dios al vivir anterior según las pasiones humanas. Incluso los esclavos van a realizar ahora su servicio como una forma de hacer de corazón la voluntad de Dios (Ef. 6:6). (c) Definiciones. Rara vez se nos dice lo que la voluntad de Dios implica específicamente, puesto que se supone que ella [p 319] no es ningún secreto. En 1 Tesalonicenses 4:3; 5:18 se elogian la santificación y la acción de gracias, y en 1 Pedro 2:15 la sumisión a los gobernantes. En 2 Corintios 8:5 se dice que hemos de entregarnos nosotros mismos al Señor. Un común denominador es el glorificar a Dios. (d) Instrucciones detalladas. La voluntad de Dios debe ser realizada en detalle (cf. Col. 4:12). Así, Pablo es apóstol por la voluntad de Dios (1 Co. 1:1, etc.), y en cuanto a tal declara la voluntad de Dios y se rige por ella (cf. Ro. 1:10). También la comunidad ve la acción de la voluntad de Dios en lo que le acontece (cf. 1 P. 3:17; 4:19).

2. *θέλημα como voluntad humana y demoníaca.* Fuera de Mateo 21:31 (en una parábola), los únicos casos de la voluntad humana en los Sinópticos se hallan en Lucas, p. ej. 22:42; 23:25. En 2 Pedro 1:21 el punto es la voluntad humana egoísta: así como la Escritura

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

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

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

[G. Schrenk, III, 44–62]

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

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

[K. L. Schmidt, III, 63–64]

θεοδίδακτος → θεός; θεόμαχος, θεομαχέω → μάχομαι; θεόπνευστος → πνεῦμα

[p 320] **θεός [Dios, dios], θεότης [divinidad], ἄθεος [sin Dios], θεοδίδακτος [enseñado por Dios], θεῖος [divino], θειότης [divinidad]**

θεός (→ κύριος, πατήρ)

A. El concepto griego de dios.

1. *θεός en el uso del griego secular.* La palabra *θεός* se usa tanto en singular como en plural, definido e indefinido, frecuentemente con poca distinción de sentido entre los dioses, dios, el dios y la divinidad. El término no denota una personalidad específica sino la unidad del mundo religioso a pesar de su multiplicidad. El concepto griego es esencialmente politeísta en el sentido de creer en una totalidad ordenada de dioses. Zeus, como padre de los dioses y de los hombres, lleva esto a su expresión. Puesto que él tiene la primera y la última palabra, la piedad suele asociarlo muy simplemente con dios. A partir de la pluralidad se desarrolla una jerarquía con familias de dioses y un panteón. Zeus, Apolo, etc. son llamados dioses, pero también se llama así al cosmos, y también a las fuerzas elementales se les puede dar ese nombre. La realidad más profunda es dios (los griegos tendrían que volver al revés 1 Jn. 4:16 y decir que el amor es Dios). Pero la realidad es multifacética; de ahí el plural *θεοί*. Los héroes, las personas poco comunes y los gobernantes prominentes también son dioses, de modo que en el culto al emperador, *θεός* es una designación del cargo. Finalmente, los filósofos usan la palabra para las fuerzas metafísicas, de modo que con frecuencia usan como equivalentes lo divino, lo bueno, lo existente y el destino. Vemos aquí una espiritualización y una moralización de los personajes míticos, que destaca su dignidad pero les quita la proximidad. Sin embargo, con todos los cambios de forma, la estructura interior del concepto permanece constante.

2. *El contenido del concepto griego de dios.* Los dioses son un factor dado. Aunque sean eternos, han llegado a ser. No han creado el mundo, pero son su forma o su significado. Por eso se los identifica con el orden humano, p. ej. en el estado. Su eternidad incluye la eterna juventud. Gozan de un poder y felicidad superiores, pero carecen de seriedad moral. Son seres infinitos, pero de la misma clase que nosotros. A diferencia del destino impersonal, que ni siquiera ellos pueden alterar, ellos representan un plan y propósito lleno de significado. Tienen forma humana (su majestad es la de la criatura viviente más elevada), y sus emociones y costumbres son humanas.
 3. *Desarrollo del concepto griego de dios.*
 - a. En Homero hay dos motivos que rigen el desarrollo de este concepto, el natural y el ético. Estos motivos llevan por una parte al misticismo de la naturaleza, y por otro a la ética racional. Los filósofos sujetan los dioses homéricos a la crítica racional, reemplazando el antropomorfismo por el cosmomorfismo. No se niega la presencia de la divinidad en el mundo, pero se enfatiza su unidad, y se introduce la idea del motor no movido. La regularidad del ser y el principio de compensación o de justicia cósmica representan el aspecto ético. Así, en la tragedia, la justicia divina gobierna inescrutablemente en la dialéctica de la existencia humana. Zeus es una potencia redentora por cuanto nos enseña la moderación por medio del sufrimiento. Es así como el concepto griego alcanza una cierta objetividad, pero no existe relación directa con la deidad, ya que se interponen el estado y la sociedad, y a la deidad la conocemos sólo a partir de sus obras en la naturaleza y en la historia.
 - b. Platón lleva más lejos este proceso eticizante y espiritualizante al atacar la falsa religiosidad, al negar la intervención divina en forma de relación física, y al completar la separación entre deidad y humanidad postulando sólo una semejanza de ser y no una verdadera unidad. En Platón el mito sirve solamente para elucidar temas filosóficos. La realidad final es impersonal, y la divinidad significa su realización en el espacio y en el tiempo como reflejo moviente de la eternidad. En este sentido la deidad desempeña el papel de arquitecto, no de creador. También en Aristóteles la deidad es la condición necesaria para un orden cósmico, la causa de que cada cosa exista como existe. A esta deidad uno no se puede dirigir en oración, ni ella quiere nada, y si existe amor por ella se trata simplemente de la atracción que nos empuja a esforzarnos por una forma de ser más elevada.
- [p 321] c. El helenismo transforma los dioses míticos en conceptos metafísicos y cósmicos. Es así como el estoicismo encuentra en Zeus la ley comprensiva del mundo que está operante en todas las cosas y a la cual hay que adaptarse. Se desarrolla así un punto de vista panteísta, que enfatiza el aspecto providencial, si bien el estoicismo posterior asume una línea más personal y ética con su padre y proveedor que es el original de todas las virtudes y que por medio del *voûs* puede estar también en nosotros. En contraste con esto, el atomismo de Epicuro no deja verdadero lugar para la deidad excepto al nivel de nuestras opiniones al respecto o nuestra conciencia de ella. En contraposición con el constante incremento en el número de dioses, el helenismo intenta la unificación mediante la equiparación sobre el principio de que sólo los nombres difieren y que las realidades son la misma. Las deidades no griegas se funden con las griegas, y las tendencias sincretistas conducen hacia el culto a un dios jefe o universal, Zeus o Júpiter, si bien esto no se da en un sentido verdaderamente monoteísta.
- d. Filón trata de mediar entre el concepto del AT y las ideas griegas del platonismo y el estoicismo. Para él Dios es trascendente, el Creador único, incompreensible y todopoderoso que primero configura las ideas y después hace de ellas el mundo visible. Al lado de Dios está el *λόγος*, de quien son engendradas las ideas. El concepto de *λόγος* despersonaliza a Dios, pero, mientras que la obra de la deidad griega es simplemente el interrelacionar la idea con el ser, para Filón la idea misma es una creación y emanación de Dios.
 - e. El neoplatonismo se interesa por el *uno* supremo desde el cual y hacia el cual fluyen todas las cosas. Ese uno es la deidad primera y paterna de la cual procede el *voûs* como arquitecto, y después la *ψυχή* como vínculo entre el mundo de las ideas y el de la experiencia. Tenemos así el uno y el todo, pero el uno no se funde con el todo. El uno es la fuerza subyacente de todo lo que es, y para él, ser y crear son lo mismo. El mundo va desarrollándose intemporalmente a partir de él como su objetivación, de modo que la deidad llega a ser el mundo. Según este punto de vista la oración carece de sentido, excepto como autorreflexión con miras a la elevación hacia alturas más puras.
 - f. En los escritos herméticos se puede hallar un panteísmo místico. La deidad llena todas las cosas, y es bisexual y autocreadora, el uno y el todo; los místicos que reflexionan sobre la fusión de la unidad cósmica en la unidad del ego espiritual son ellos mismos *θεοί*. Es de notar que en ninguna de estas elaboraciones hay sitio para un concepto personal y monoteísta de Dios como el Creador con quien puede existir una relación personal. La orientación básica es hacia el ser y la ley eterna, con la deidad como la potencia o esencia que asegura la permanencia.

[H. Kleinknecht, III, 65–79]

B. אֱלֹהִים y אֱל in el AT.

1. *El uso de la LXX.* θεός es el equivalente usual en la LXX para אֱלֹהִים y אֱלֹהִים; otras palabras tales como κύριος e ἰσχυρός figuran a veces, pero poco frecuentemente (κύριος es la palabra habitual para el nombre divino Yavé). El término θεός propiamente dicho figura sólo unas 330 veces.
 2. *La creencia del AT en Dios en forma de fe en Yavé.* Lo que los autores del AT creen acerca de Dios se manifiesta en lo que dicen de él y en lo que le dicen a él. Si bien la experiencia y la enseñanza individuales varían, la realidad subyacente es la misma. Hay expresiones sencillas que destacan su carácter básico, si bien se ven complicadas por el uso aleatorio de términos tales como El, Elohim y Yavé. Dios y Yavé son obviamente el mismo, pero existe una tensión inicial entre la persona divina de Yavé y la suma de las fuerzas cósmicas; esta se resuelve sólo cuando los profetas promueven la seguridad de que Yavé es el Creador y Soberano del mundo, en quien el poder divino se concentra en una voluntad omnipotente y al lado del cual no hay ninguna otra deidad. Como lo muestra el canon, sólo lentamente el pueblo avanza hacia un reconocimiento de que el Dios nacional es el Señor de todas las cosas. El punto de partida es la fe en Yavé como el Dios de la alianza. Moisés toma este concepto y le da su fuerza singularmente impulsora al conectarlo con el Dios de los padres (Éx. 3:15), el Dios exclusivo (Éx. 20:5; 34:14, etc.).
- [p 322] 3. *La tradición referente a la fe en Dios antes del surgimiento de la comunidad de Yavé.* Debido a la naturaleza del material, es difícil decir con certeza cuál era la forma precisa del concepto pre-mosaico. El nombre Yavé se integra a este material, pero Éxodo 6:3 exhibe una conciencia de distinción. No obstante, la combinación «Yavé Dios» en Génesis 2:4 identifica a Yavé como el Dios que creó todas las cosas y a quien los patriarcas conocieron y adoraron. La aposición más completa en Salmo 50:1 tiene la naturaleza evidente de una confesión de fe.
4. אֱלֹהִים y אֱלֹהִים como apelativos. Ni אֱלֹהִים ni אֱלֹהִים tienen originalmente el mismo significado que Yavé. Ambos denotan a Dios de manera genérica en vez de personal, son de derivación politeísta y necesitan ser matizados para denotar a Dios individualmente. אֱלֹהִים, como nombre fuera de Israel, es secundario, y no nos ayuda a entender el uso bíblico. Cuando se usa por sí solo para designar a Yavé (Is. 40:18, etc.), o como paralelo a Yavé (Nm. 23:8), el punto es que solamente Yavé es אֱלֹהִים, aunque no necesariamente con una polémica contra otros dioses.
 5. *El contenido de la creencia del AT en Dios.* La tesis de que Dios es el Dios de Israel es fundamental. Este Dios es Dios en forma absoluta (cf. 1 R. 18:21), de modo que cuando el nombre se funde en los apelativos, las palabras אֱלֹהִים y אֱלֹהִים llegan a contener el legado vital de la fe. a. אֱלֹהִים, desde luego, no es peculiar de Israel. Ismael tiene אֱלֹהִים en su propio nombre, y tanto Balaam como Job hablan de אֱלֹהִים. Se pueden hallar paralelos entre muchos pueblos. En el AT אֱלֹהִים es la forma más simple para lo divino para distinguirlo de lo humano (Ez. 28:2; Os. 11:9). אֱלֹהִים es santo (Os. 11:9), es espíritu (Is. 31:3), es éticamente superior (Nm. 23:19) y por ende digno de confianza. Con todos sus matices אֱלֹהִים es un objeto personal de la reverencia y el conocimiento religiosos, aun cuando el concepto de Dios es introducido sólo por el uso y no es el significado original. Como se puede ver por la expresión «está en mi poder» (Gn. 31:29), la idea que está en la raíz puede ser la del poder, pero en el sentido religioso último de poder que es sobrehumano. Los términos paralelos para Dios, p. ej. Dueño, Señor y Rey apoyan la conexión con el poder. b. La etimología, desde luego, plantea varias dificultades (para detalles, ver el TDNT en inglés, III, 84–85). c. Tampoco se pueden explicar los datos lingüísticos en términos de אֱלֹהִים y אֱלֹהִים, aun si tenemos un plural y un singular relacionado (cosa que algunos ponen en duda). Ciertamente no es necesario suponer que esos términos tengan un sentido básico diferente, a saber, «el que ha de ser temido». d. Pero si están relacionados y comportan el sentido de poder, el uso del singular y del plural plantea una pregunta. Puesto que אֱלֹהִים es principalmente posterior, y es común solamente en Job, su significado queda fijado por los otros dos términos. אֱלֹהִים es claramente un plural numérico sólo en muy pocos casos (cf. Éx. 15:11). Esta palabra puede designar incluso a un solo dios pagano (p. ej. 1 R. 11:5). En lo principal, entonces, tenemos un plural mayestático. No hay sentido alguno de tratar a Dios como uno entre muchos dioses. El punto es que Dios tiene todo lo que pertenece a la deidad.
 6. *La continuación histórica de la creencia del AT en Dios.* Si Yavé es llamado אֱלֹהִים o אֱלֹהִים, esto implica que él es una manifestación concreta de la realidad divina. El concepto no tiene el dinamismo del nombre, pero forma una base para su desarrollo como experiencia religiosa básica. Esta experiencia difiere para Israel en la medida en que el Dios de Israel es verdaderamente Dios, e. d. Soberano, Creador y autorrevelador, a diferencia de las fuerzas naturales que los paganos simbolizan en las imágenes o en las acciones cúlitas. Esas fuerzas son inactivas; no pueden ni ayudar ni impulsar, y por lo tanto son vanas (Is. 44:9; 1 S. 12:21). Si pueden ser explicadas racionalmente como cósmicas o sexuales, sólo la fe en Yavé y la obediencia a sus mandatos pueden romper su poder numinoso. Dios nos hizo a su propia imagen (Gn. 1:26); nosotros no podemos hacer a Dios. Por eso la palabra de Dios viene como una realidad que trasciende y configura la voluntad y la acción humanas. Esta realidad puede ser parcial o insuficiente (cf. 1 S. 28:13). Sólo puede ser completada apropiadamente a medida que Dios mismo manda, actúa y guía. Pero no se puede contar con esto, porque Dios se oculta (Is. 25:1; 45:15), y se ocasiona confusión por la experiencia de otros cultos, cuyos dioses pue-

den ser endebles (Sal. 31:6; 1 Cr. 16:26), pero pueden apuntar a grandes triunfos y prodigalidad (Jer. 7:18; Am. 5:26; Dt. 12:2), de modo que el pueblo presta lealtad (Jer. 5:7) y está consciente del poder de esos dioses (cf. 2 R. 3:27). Que existen verdaderos poderes divinos se admite en Deuteronomio 6:12. El exclusivismo de Yavé (Éx. 20:5) va dirigido finalmente, no contra aquellos [p 323] que se vuelven hacia otros dioses, sino contra los dioses mismos. Ya sea dentro de su propia comunidad o en las relaciones exteriores, Israel está consciente de la realidad de un panteón territorial. Sólo la creencia en que Dios es el Poderoso (Jos. 22:22), supremo sobre el panteón entero, puede impedir la recaída en el culto a los ídolos. Pero se ve que un monoteísmo monárquico implica (Jer. 2:11) que, a pesar de toda la sinceridad del paganismo, los dioses de los paganos no tienen verdadera realidad; y si Israel se torna a ellos, incurre en infidelidad y cae presa de la discordia interna (Jer. 2:13ss). Por eso los escritos posteriores pueden hacer una distinción clara entre el único Dios y los dioses extranjeros (cf. Dn. 11:36; Mal. 2:10–11; Sal. 82), pero estas distinciones se basan sobre el reconocimiento de la deidad de Dios en su auxilio, fidelidad o consuelo, como en los Salmos con su motivo personal «Dios mío». A Dios se lo conoce como el Dios viviente que está activo en favor de su pueblo (Os. 2:1). Como lo muestra Isaías 40–41, él se manifiesta a sí mismo como Dios al hacer lo que es digno de Dios en sus obras de creación y redención.

[G. Quell, III, 79–89]

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

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

[E. Stauffer, III, 90–92]

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

[K. G. Kuhn, III, 92–94]

2. La unicidad de Dios.
 - a. El monoteísmo profético como punto de partida del verdadero monoteísmo. El verdadero monoteísmo no es producto del politeísmo sino su negación. Su Dios no es una nueva idea de unidad, sino la realidad última y verdadera. El Dios uno es para Moisés la realidad decisiva, y en cuanto a tal reclama validez exclusiva (Éx. 20:2–3). Este Dios es el único Dios del mundo entero. Sin embargo, solamente en Israel es revelado y adorado. Por eso su unicidad debe ser afirmada tanto en contra de los dioses falsos como en contra de las otras fuerzas que dominan al pueblo (Is. 26:13). El triunfo posterior del monoteísmo en el islam debe mucho a los conceptos bíblicos. En otros contextos [p 324] los fórmulas monoteístas tienen poco impacto. Zoroastro expone una filosofía dualista de la historia, con una orientación monoteísta (en vista del triunfo final de la luz).
 - b. El monoteísmo dinámico en el judaísmo tardío.
 - (a) A veces el judaísmo puede usar θεοί para referirse a seres humanos o para los dioses paganos. La base veterotestamentaria para la descripción de los seres humanos como dioses es débil, y en pasajes como Salmo 82:1; Éxodo 21:6, la referencia es a los jueces como representantes de Dios. Los rabinos resisten fuertemente las pretensiones paganas de los humanos a la condición divina (cf.

Dn. 11:36–37). Allí donde el AT llama a los seres celestiales אַלֹהִים, la LXX tiene habitualmente ángeles o hijos de Dios. Esto es parte de la gran polémica contra la idea de que los ídolos del paganismo son dioses en un sentido verdadero, como en Bel y el Dragón, Sabiduría 13:1ss, Josefo, y los ataques de los rabinos contra el culto a las estrellas, la zoolatría y el culto al emperador. A veces se ve detrás de los ídolos a fuerzas demoníacas; a veces se descarta a los ídolos como una nada. Pero hay un frente unido en contra del politeísmo.

- (b) El judaísmo otorga un puesto primordial a la confesión del Dios uno, ya sea en la fe, las fórmulas o la práctica. Las fórmulas varían y pueden asumir una forma confesional o polémica. Donde mejor se preserva el significado original es en el $\gamma\eta\psi$ (Dt. 6:4). A la unicidad de Dios corresponde la unicidad del pueblo, porque, mientras que un día el Dios uno será el Dios del mundo entero, ahora es el Dios único únicamente para Israel, el pueblo que está dispuesto a sufrir y morir en la confesión de su unicidad.
 - (c) Desde luego, Dios actúa por medio de intermediarios, e. d. ángeles o hipóstasis (palabra, espíritu, verdad, etc.), pero estos no son independientes ni del mismo rango. Sirven a Dios como delegados suyos. A partir de Daniel sus números van creciendo. Los ángeles sujetan su propia voluntad totalmente a la voluntad de Dios, recibiendo y ejecutando órdenes cada día, proclamando en primera persona la voluntad de Dios, pero sólo como representantes de Dios, de modo que no pueden aceptar la adoración por parte de los seres humanos. En emergencias extremas sólo sirve el auxilio directo de Dios.
 - (d) El Dios único está en conflicto con las fuerzas demoníacas. Satanás se ha rebelado contra Dios y está al mando de una hueste de demonios. Pero Satanás es criatura de Dios, ha caído del cielo, y, si bien sigue siendo poderoso, es mantenido a raya por Dios, quien ejerce su poder soberano sobre los actos malignos de los demonios para aprovecharlos para sus propios propósitos de bien y para la destrucción de ellos. Es así como un monoteísmo dinámico supera tanto al monoteísmo automático como al dualismo estático.
 - (e) En este conflicto, la apocalíptica encuentra un papel para el Rey Salvador, el Mesías, el Hijo del Hombre, quien, ya sea celestial o terrenal, es el representante de Dios, sin ser él mismo Dios, pero armado con un poder divino al cual deben someterse todos los enemigos. Este Rey Salvador es el representante decisivo de Dios, que no sustituye a Dios, pero que logra un reconocimiento universal de la gloria y unicidad de Dios.
- c. θεοί en el NT. En los Hechos se retrata vívidamente el politeísmo con que se encontraron los apóstoles en Éfeso (19:27), en Atenas (17:23), en Malta (28:6) y en Listra (14:11ss); cf. tb. Herodes en Cesarea (Hch. 12:22). La respuesta monoteísta es siempre la misma (Hch. 19:26; 17:23–24; 14:15; 12:23). Los ídolos no son nada (1 Co. 8:4), pero la idolatría es pecado (10:7), ya que es una negación de la adoración al verdadero Dios e implica sujeción a fuerzas demoníacas; los θεοί πολλοί no son verdaderos dioses, pero imponen una terrible esclavitud.
- d. εἷς θεός en la confesión y la práctica del cristianismo primitivo. Jesús mismo cita el $\gamma\eta\psi$ en Marcos 12:29–30, y el escriba no puede sino concordar con ello (12:32–33). Fórmulas monoteístas parecidas figuran, p. ej., en Romanos 3:29–30; 1 Timoteo 1:17. Creemos (Stg. 2:19) o sabemos (1 Co. 8:4) que hay solamente un Dios. Por ahora no todos los pueblos perciben esto; por eso el NT se refiere al Dios [p 325] de los padres, de Israel, de Abraham, etc., o a nuestro Dios o a mi Dios, en fiel estilo del AT. Como la iglesia ha heredado las promesas, el Dios de Israel es ahora el Dios de la iglesia (cf. Hch. 15:14). Pero la iglesia no debe solamente creer que Dios es uno solo; debe creer en Dios (Ro. 4:3) y esperar en él (1 P. 1:21). El conocimiento debe ir acompañado de celo (Ro. 3:11). El reconocimiento de la soberanía de Dios significa que no hay que tentarlo (Mt. 4:7). El primer mandamiento asume una nueva seriedad en su exclusión no sólo de los ídolos sino también de la riqueza, el vientre, las fuerzas cósmicas, las autoridades del estado, o inclusive el emperador. La confesión de un solo Dios impone la constante tarea de confiar y obedecer exclusivamente a este único Dios.
- e. Dios y sus ángeles en el NT. En el NT los ángeles no desempeñan un papel muy importante. Proviene de Dios (Hch. 12:11) y él actúa por medio de ellos (Hch. 7:35). No son nada sin Dios, y con él lo son todo. No aceptan que se les adore (Ap. 19:10).
- f. Monoteísmo y cristología en el NT. Cristo confirma el monoteísmo al privar de su poder al príncipe de este mundo. Él mismo agudiza la confesión monoteísta (Mr. 10:18), se consume de celo por la casa de Dios (Jn. 2:17), ora constantemente a Dios, y a él exclusivamente lo llama «mi Padre» (Jn. 20:17). Como Hijo que es, tiene poder para perdonar pecados, se sentará en el trono de Dios para juzgar al mundo, lleva el nombre de Logos, es mediador de la creación (Jn. 1:3) y de la salvación (1 Co. 10:4), y tiene precedencia sobre los ángeles (Heb. 1). Guerra contra el diablo (Lc. 22:28; 1 Jn. 3:8), resistiendo a sus tentaciones, expulsando demonios, atando al hombre fuerte, convirtiendo en victoria la aparente derrota de la cruz, y estableciendo el dominio del Dios uno (1 Co. 15:28). A él Dios lo ha enviado, lo ha instituido, lo ha acreditado, lo ha confirmado, lo ha ungido y lo ha exaltado. Dios está con él, lo llena de poder, y actúa con él y por medio de él, reconciliando al mundo consigo (2 Co. 5:19). Él viene de Dios y regresa a él. La fe en él y la fe en Dios son lo mismo (cf. Jn. 14:1, 9; 10:30; 17:11). El precursor de Dios en Malaquías 3:1 es el precursor de Jesús en Marcos 1:2. Jesús usa el divino ἐγώ εἰμι. En 1 Corintios 4:4–5, él es primeramente Juez y luego Dios. Todas las cosas

existen por él y para él, igual que con Dios (Ro. 11:36; 1 Co. 8:6; Col. 1:16). Él es el Primero y el Último (Ap. 1:17; cf. v. 8). Pero Dios es su Dios, su Cabeza y su Padre (Ef. 1:17; 1 Co. 11:3; Jn. 5:18). También él es «de» Dios (1 Co. 3:23). Sus títulos, con artículo, expresan su singularidad (el santo, el elegido, el ungido, el hijo, etc.), pero el genitivo «de θεός» muestra su derivación de Dios. La excepción es κύριος.

- g. Cristo como θεός en el cristianismo primitivo. En Juan 10:30ss Jesús prueba que el uso de θεοί para referirse a seres humanos no carece de fundamento bíblico, si bien él mismo sólo asegura ser el Hijo de Dios. En Hebreos 1:8–9 la designación del rey del AT como θεός se transfiere a Jesús. En Romanos 9:4–5 Cristo es llamado θεός de manera directa, a no ser que en la última cláusula tengamos una doxología independiente. En Juan 1:1 «el Logos era Dios» (y cf. algunas lecturas de 1:18). En Juan 20:28 Tomás reconoce a Jesús como su Dios (y cf. el ciego en 9:38). Cf. también Tito 2:13 y, fuera del NT, *Didajé* 10.6; Carta de Ignacio a los *Efesios* 18.2, etc.; y las cartas de *Plinio* 10.96.7. Cristo, como *el* representante de Dios, es él mismo el portador de la naturaleza y el oficio divinos.
- h. La triple relación de Dios, Cristo y el Espíritu. La relación entre Dios y Cristo encuentra su expresión en fórmulas que enuncian tanto su unidad como la primacía de Dios (1 Co. 8:6; 1 Ti. 2:5; Mt. 23:8ss). Aparecen fórmulas triádicas que incluyen ángeles (Lc. 9:26), y cf. los espíritus de Apocalipsis 1:4–5. Pero la tríada habitual es Dios, Cristo y el Espíritu, quien se halla en una relación especial tanto con Dios (Jn. 4:24) como con Cristo (Mr. 3:29–30; Lc. 1:35; Jn. 3:34; Ro. 8:27, 34; Jn. 16:14), pero quien también continúa la obra de Cristo (Jn. 14:26; Gá. 4:ss). Es así como encontramos fórmulas triádicas que abarcan a Dios, Cristo y el Espíritu en 1 Corintios 12:4ss; 2 Corintios 13:13; Mateo 28:19. Estas fórmulas expresan la relación indisoluble y triple, pero no llegan realmente a hablar de una unidad trina. El enunciado claramente definido de 1 Juan 5:7 no fue interpolado en el texto sino hasta el siglo VI.

[p 326] 3. *El ser personal de Dios.*

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

4. *La trascendencia de Dios.*

- a. El poder de Dios como soberano en la religión semítica. (1) En el mundo semítico las deidades se definen por su poder, y por lo tanto llevan títulos de gobierno. En relación con los seres humanos ellos son amos, protectores, jueces, padres, reyes. En relación con el mundo son gobernantes que dirigen su destino. (2) Las ideas mágicas, los cultos de la fertilidad y las mitologías astrales disuelven este concepto en un sincretismo, pero en Israel los profetas lo profundizan. El Dios de Israel es el absoluto Creador y Soberano de todas las cosas. Esto lo expresa la LXX enfatizando el término κύριος y ciertas palabras conexas como δεσπότης y βασιλεύς.
- b. Dios y el mundo en el judaísmo tardío. Dios está por encima del mundo, y se sirve de intermediarios para ejecutar sus órdenes. Es inmortal, pero lo es en forma dinámica en tanto Soberano. No está fuera del mundo sino encima de él, y por eso es omnipresente en vez de distante. Él es el todo, pero como su Creador y no en un sentido panteísta. Nosotros no estamos «en» Dios mediante una unión natural o extática, sino que venimos «de» él. Él está «con» nosotros en virtud de su alianza, de modo que en cualquier nece-

sidad podemos dirigirnos a él en oración, sabiendo que el Soberano de todas las cosas extenderá su protección poderosa. La apocalíptica vislumbra una oposición de voluntad que distorsiona la forma de este mundo, pero Dios en su omnipotencia puede transformar todas las cosas para su propio propósito, de modo que uno puede esperar con confianza su triunfo y su dominio al final.

- c. El Dios trascendente del NT. También en el NT Dios es κύριος, etc. No está fuera del mundo sino encima de él. Cielo y tierra juntos son la creación de Dios, si bien el cielo, como trono de Dios, es superior (Mt. 5:34–35), y las fuerzas terrenales se oponen al señorío de Dios en el cielo (cf. Mt. 6:10). El acontecimiento de Cristo es el encuentro decisivo entre el cielo y la tierra que la apocalíptica aguardaba (Lc. 17:20, que significa que el reino está presente en Jesús). En Jesús, Dios está con [p 327] nosotros; es Emanuel (Mt. 1:23; cf. Is. 7:14). Su forma y naturaleza celestiales encuentran su manifestación terrena en su condición de siervo y su crucifixión (Fil. 2:6ss). El Verbo se hizo carne (Jn. 1:14). El encuentro no significa una iluminación o divinización del hombre, ni un matrimonio divino-humano, sino un enaltecimiento y superación de la tensión mediante la muerte y resurrección de Cristo. La tensión no es la de lo infinito con lo finito ni la de la eternidad con el tiempo, como en la filosofía helenística. Dios no queda restringido por relaciones metafísicas (cf. Lc. 3:8). Ninguna potestad natural ni histórica puede forzar a Dios (Ro. 11:23–24). Su palabra es vida y muerte (Lc. 12:20). Todos los cambios y azares de la vida provienen de él. Dios está con su pueblo como su Rey y Protector, pero con una nueva certeza en Cristo que Pablo expresa con su ὑπέρ en Romanos 8:31–32. En virtud de este «Dios por nosotros» queda resuelta la ansiedad cósmica de la antigüedad. Palabras como μοῖρα no figuran en el NT. Junto con esta trascendencia hay también, desde luego, una cierta inmanencia. Los creyentes son la casa en la que habita Dios. Dios está entre ellos (cf. 1 Co. 14:25: ἐν ὑμῖν). Él es el Padre que está en todos, si bien este «en todos» ha de entenderse en términos del «sobre todos y por medio de todos» que lo precede (Ef. 4:6; cf. 1 Co. 12:6; Col. 1:17). 1 Juan 4:16 se refiere a un mutuo habitar, aunque más en el sentido de fidelidad que de unión metafísica. Esto concuerda con el importante papel de la oración en los escritos juaninos. La oración queda fuera de lugar cuando el inmanentismo disuelve la relación yo-tú. La oración presupone un Dios que está por encima del mundo y a quien podemos recurrir con confianza en tiempo de necesidad. En el NT aparecen diversos términos para la oración. Va dirigida a Dios. Realizada en el nombre de Jesús, tiene propósito así como certeza. Su clímax es la petición por la realización definitiva del gobierno de Dios, cuya victoria ya ha quedado decidida por el acontecimiento de Cristo (Lc. 11:2). Incluso después del acontecimiento de Cristo, esta realización sigue siendo objeto de fe y no de vista. El primer encuentro llegará a su plenitud cuando quede eliminado todo conflicto (Ap. 21:3–4) y Dios sea todo en todos (1 Co. 15:28).

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

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

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

[E. Stauffer, III, 94–121]

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

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

[H. Kleinknecht, III, 122–123]

[p 328] θεοσεβής [temeroso de Dios], θεοσέβεια [piedad, reverencia a Dios]

- A. El uso fuera del NT. 1. El punto de interés tras este compuesto de θεός es la verdadera piedad (p. ej. honrar a los dioses), pero en sentido crítico significa «superstición», y más en general denota sencillamente «religión». 2. El grupo es poco común en la LXX (aunque εὐσέβεια es común en 4 Macabeos), pero cuando se usa (p. ej. en Job 1:1; Éx. 18:21), tiene el sentido de verdadera religión. El sustantivo aparece solamente en Proverbios 1:29. 3. θεοσεβής se puede hallar en unas cuantas inscripciones para describir

a los judíos como quienes mantienen la verdadera religión. Los judíos mismos gustan del término «temerosos de Dios» para sí mismos y para los adherentes gentiles, ya que da a entender que son adoradores del verdadero Dios.

- B. El uso del NT.** El NT esquivo el uso de este grupo, ya que usa *θεοσεβής* y *θεοσέβεια* sólo una vez cada uno. El adjetivo figura en Juan 9:31: Dios escucha a aquellos que le temen, y esto se define como el hacer su voluntad (cf. Pr. 15:29; Job 27:9). El sustantivo aparece en 1 Timoteo 2:10, que enseña que las mujeres que profesan la religión (e. d. el cristianismo) deben fundamentar su confesión con buenas acciones.
- C. El uso cristiano primitivo.** Estos términos siguen siendo poco frecuentes en los Padres apostólicos. En el Martirio de Policarpo 3 *θεοσέβεια* es obviamente el cristianismo (cf. 2 Clem. 20.4). Estas palabras son más comunes en los Apologistas. En Justino, *Diálogo* 110.2, la *θεοσέβεια* viene por medio de la predicación apostólica. En Atenágoras, *Súplica* 37.1, los cristianos son los verdaderos temerosos de Dios. Diogneto describe con gran encanto la *θεοσέβεια* de los cristianos. Orígenes, *Contra Celso* 3.59 y 81, trata de destacar la singularidad de la *θεοσέβεια* de Jesús. Sin embargo, en este caso el uso del término general «religión» tiende a ceder el punto desde el inicio. El restringido uso judío y del NT para referirse al verdadero culto en contraste con la idolatría queda entonces amenazado por la invasión de un uso antropocéntrico más general, que es intrínsecamente ajeno a la revelación bíblica.

[G. Bertram, III, 123–128]

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

θεραπεύω

1. Esta palabra, en griego secular, significa a. «servir, atender», «ser servicial», y b. «atender a los enfermos», «tratar», «curar» (también en sentido figurado).
2. Los mismos sentidos se pueden hallar en el judaísmo (cf. «servir» en Est. 1:1b y «curar» en Si. 18:19). Filón se refiere a la curación tanto del cuerpo como del alma.
3. En vista de los milagros de Jesús, se podría esperar que hubiera muchos paralelos entre los rabinos de su tiempo; pero en realidad tenemos apenas algunos casos aislados.
4. a. En el NT *θεραπεύω* nunca significa «servir» en sentido secular, y sólo una vez, en Hechos 17:25, denota el culto. Aquí el punto de Pablo es que el verdadero Dios no tiene una morada cultural y no necesita un ministerio cultural, de modo que el *θεραπεύειν* que es adecuado para los ídolos resulta inapropiado para él.
- b. Un uso mucho más común es para «curación», no simplemente en el sentido de tratamiento médico, sino en el sentido de la verdadera curación que trae el Mesías. Jesús tiene poder para curar a los enfermos (Lc. 7:21ss). Esta actividad forma parte de su ministerio, tanto como la predicación (Mr. 4:23). Ninguna enfermedad se le puede oponer. Él cura a muchos (Mr. 3:10) o a todos (Mt. 12:15), ya sea que estén enfermos, lisiados, ciegos, impedidos, o sordos o mudos, y cuando sea que surja la necesidad, aun cuando suceda en sábado (Mt. 12:10, etc.). El expulsar demonios es una forma de curar. Esto se realiza mediante la palabra en lo que a veces resulta una violenta lucha (cf. Lc. 4:40–41; Mr. 3:10–11). [p 329] La palabra también cura afecciones o defectos, aunque con frecuencia Jesús toca a los enfermos (Mr. 1:41), los toma de la mano (1:31), les impone las manos (5:23), o realiza actos como los de los médicos (7:33; cf. Stg. 5:14). Los enfermos pueden simplemente tocarlo a él o tocar sus vestidos (Mr. 3:10; 5:28; cf. la sombra de Pedro en Hch. 5:15 y las prendas de Pablo en Hch. 19:12). La curación es total por cuanto Jesús, al iniciar la era de la salvación, quita las enfermedades del pueblo (Mt. 8:17; cf. Is. 53:4). Los procesos mismos pueden tener paralelos en los registros griegos y judíos, pero el punto importante es la demostración de que con Jesús el reino de Dios ya ha irrumpido en nuestro mundo sufriente. El verdadero milagro, entonces, no es la transgresión de la ley natural, sino la victoria en el conflicto por el dominio del mundo. Como continuación de esta victoria, Jesús manda a sus discípulos curar a los enfermos. El mandato en sí, recibido en la fe, les otorga el poder (Mt. 10:1, etc.). El Señor resucitado repite el encargo, y en nombre de Jesús los apóstoles curan a los enfermos y a los poseídos por demonios (Hch. 5:16; cf. Pedro en Hch. 3:1ss; Felipe en Hch. 8:7; Pablo en Hch. 28:8–9). Sin embargo, la curación puede ser obstaculizada por una actitud falsa: el escepticismo en Nazaret (Lc. 4:23; Mr. 6:5), y la fe débil de los discípulos en el caso del muchacho epiléptico (Mt. 17:14ss).
- c. La herida grave que se le inflige a la bestia es curada, según Apocalipsis 13:3, 12. No se puede determinar con certeza el acontecimiento al que esto se refiere.

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

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

[H. W. Beyer, III, 128–132]

θερίζω [cosechar, segar], θερισμός [cosecha]

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

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

[F. Hauck, III, 132–133]

θεωρέω → ὀράω

θηρίον [animal salvaje, bestia]

Diminutivo de θήρ, θηρίον significa «animal salvaje», lo cual a veces incluye a las aves y los insectos, y posteriormente significa cualquier animal. La LXX usa el término sólo para animales terrestres, generalmente salvajes, y si Tito 1:12 añade κακός, no se necesita adición alguna para transmitir el sentido de una bestia salvaje. También se da el sentido figurado (los seres humanos como bestias). Con Jesús en el desierto hay animales salvajes (así como ángeles) en Marcos 1:12. Aquí el sentido es literal; no hay necesidad [p 330] de pensar en Génesis 2 ni en un conflicto mitológico. El θηρίον de Apocalipsis 13:2 vincula el Apocalipsis con Daniel 7. Puesto que existe un paralelismo antitético entre Dios y el dragón, Cristo y la bestia, y los siete espíritus y la segunda bestia (Ap. 13:11ss), la primera bestia es el anticristo. Esta bestia herida contrasta con el Cordero inmolado (5:6). La bestia, que está herida pero no muerta, obliga mediante la violencia a que se la adore, persigue a los creyentes, y deshonra a Dios al servir como representante del dragón; el Cordero, en cambio, se entrega a sí mismo a una muerte autosacrificial de servicio, recibe honra y poder, y da gloria al Padre. La segunda bestia es el falso profeta de los últimos tiempos, que actúa como un verdadero profeta pero cuya profecía es una tentación diabólica a adorar a la primera bestia (13:11ss). En otros puntos de la imaginaria del Apocalipsis, las potestades demoníacas son comúnmente retratadas como bestias: las langostas de 9:1ss, los caballos de 9:16ss, y las ranas de 16:13–14. Se podría ver allí una distinción respecto a ζῷον, que incluye a los seres humanos. En una creación caída las bestias parecen significar la perversión de nuestro llamado como quienes hemos sido hechos a imagen de Dios. Pueden entonces simbolizar el elemento demoníaco, que corrompe lo que es verdaderamente humano para hacerlo subhumano.

[W. Foerster, III, 133–135]

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

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

θησαυρίζω. «Guardar», «atesorar», «acumular», especialmente valores. En la LXX ver 2 Reyes 20:17, y figuradamente Amós 3:10. Cristo prohíbe amontonar bienes terrenales, por ser una acción materialista y egoísta (Lc. 12:21). Se los puede perder si no se

renuncia a ellos, ya que no ofrecen seguridad alguna (Mt. 6:19ss). Las acciones de amor equivalen a acumular un tesoro en el cielo (Mt. 6:20). Pablo usa la palabra literalmente para el apartar las ofrendas semanales en 1 Corintios 16:2 (cf. 2 Co. 12:14), pero en Romanos 2:5 el uso es figurado para referirse a cómo los impenitentes van acumulando para sí ira (cf. 2 P. 3:7, donde Dios guarda el mundo presente para el juicio).

[F. Hauck, III, 136–138]

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

A. θλίβω, θλίψις en el griego secular.

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

[p 331] B. θλίβω, θλίψις en la LXX.

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

C. θλίβω, θλίψις en el NT.

I. La naturaleza de la tribulación.

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

II. La experiencia de la tribulación.

1. Las aflicciones cristianas son de distintas clases (cf. los sinónimos en Ro. 2:9, 1 Ts. 3:7; Jn. 16:21; Mr. 4:17). Las referencias específicas son a la persecución en 1 Tesalonicenses 1:6, al encarcelamiento en Hechos 20:23, al escarnio en Hebreos 10:33, a la

pobreza en 2 Corintios 5:13, y tal vez a la enfermedad en Apocalipsis 2:22 (cf. tb. las listas en Ap. 8:3–5 y 2 Co. 11:23ss). También encontramos la angustia interior y la pena (Fil. 1:17) o la ansiedad y el temor (2 Co. 7:5).

2. El poder común de la aflicción es el de la muerte que actúa en ella (2 Co. 1:8–9; 4:10–11; 11:23). El sufrimiento de Cristo en sus miembros es una experiencia de los efectos de la muerte que él ha derrotado (cf. Fil. 3:10). La aflicción deja su marca externa sobre nuestra vida presente con su contingencia y corruptibilidad (2 Co. 4:16). Es así como nos pone a prueba a ver si vamos a defender el [p 332] evangelio a riesgo de nuestra vida, si vamos a ver la vida en términos de sus propias posibilidades o de aquellas que quedan abiertas por la promesa divina (cf. 2 Co. 1:8–9). La fe acepta el juicio divino en la aflicción y ofrece la vida de nuevo a Dios. Conduce entonces a soportar con paciencia (2 Ts. 1:4), postura que en esperanza se centra en lo que no se ve, dando así consuelo (2 Co. 1:5–6) y la seguridad de que la gloria venidera supera con mucho los sufrimientos actuales (2 Co. 4:17–18). Tenemos, entonces, un círculo virtuoso gracias al cual la promesa da esperanza, la esperanza acepta el sufrimiento, el sufrimiento alimenta la paciencia, y la paciencia aumenta la esperanza, dando así plenitud al gozo de la promesa del Espíritu.
3. Con esta aceptación de la aflicción, los cristianos edifican la comunidad. En ella la palabra se convierte en una promesa pertinente de consuelo para los demás (2 Co. 1:4ss). En el sufrimiento de su pueblo, Cristo mismo edifica la iglesia, mostrando así que en realidad él ha quebrantado ya el poder de la aflicción.

[H. Schlier, III, 139–148]

θνήσκω, θνητός → θάνατος

θρηνέω [llorar, lamentar], θρήνος [duelo, lamentación]

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

A. θρήνος en la cultura grecorromana.

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

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

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

[p 333] 2. *El judaísmo.* En el judaísmo postbíblico las costumbres del duelo quedan fijadas y codificadas. La lamentación tiene lugar en la casa y durante la inhumación. Se tocan flautas, pero su uso queda restringido (p. ej. no en la casa ni en la procesión ni en ciertos días). Las endechas son cantadas por mujeres, quienes también baten palmas. Las mujeres de la familia juegan un papel modesto, pero los varones hacen elogios del muerto, golpeándose el pecho y la cabeza y zapateando. Oradores pagados pronuncian discursos fúnebres cerca de la tumba. Josefo, en *Antigüedades* 7.42, se refiere a las inscripciones funerarias (ἐπιτάφιοι θρήνοι).

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

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

[G. Stählin, III, 148–155]

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

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

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

[p 334] 4. Pero hay también un sentido negativo, a saber «exceso religioso», «culto incorrecto»; este es el punto en Colosenses 2:18, con su ataque contra el culto a los ángeles.

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

[K. L. Schmidt, III, 155–159]

θριαμβεύω [llevar en procesión triunfal]

La palabra θριαμβεύω, que es la base de «triumfo», significa a. «triumfar sobre» y b. «llevar en procesión triunfal». En el NT figura en el sentido b. el camino de Cristo hacia la cruz es, paradójicamente, la marcha triunfal de Dios en la cual exhibe a las potesta-

des (Col. 2:15). También los cristianos son llevados en desfile triunfal (2 Co. 2:15), pero para ellos, como siervos de Cristo, esto significa gracia y ministerio.

[G. Dellling, III, 159–160]

θρόνος [trono]

A. El trono fuera del NT.

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

[p 335] 4. *El trono en el judaísmo helenístico.* En Sabiduría 18:15, del trono de Dios desciende la palabra para juzgar a Egipto. La sabiduría misma es la ocupante del trono en Sabiduría 9:4. Los mártires están cerca del trono en 4 Macabeos 17:18. Josefo menciona el trono en *Antigüedades* 3.137, pero él y Filón eluden la idea del trono de Dios por considerarla demasiado antropomórfica.

5. *El trono en el judaísmo palestinese.* Los rabinos muestran gran interés en el trono. Es una obra precósmica. Los muertos justos están bajo él, y quienes están más cerca son los mártires. De los ángeles, los ángeles del trono son los que están más cerca. Los tronos de Daniel son para los grandes hombres de Israel. El Hijo del Hombre está sentado en el trono del juicio en Enoc Eetíope 45:3, etc.

B. El trono en el NT.

El NT se refiere al trono de Dios de manera libre pero no especulativa, y asocia con él al trono de Cristo.

1. *El cielo como trono de Dios.* Sobre la base de Isaías 66:1ss, Jesús llama al cielo trono de Dios (Mt. 5:34). Jurar por él es jurar por Dios. Esteban cita el mismo versículo para mostrar que Dios no puede ser encerrado en un templo humano (Hch. 7:49).
2. *El trono de David.* El trono de David es el trono del Mesías Rey en Lucas 1:32. Hebreos 1:8 refiere las palabras de Salmo 45:6 a Cristo como Hijo eterno. La monarquía davídica alcanza su verdadera realización con la soberana majestad del Mesías.
3. *El trono de gloria.* Esta expresión figura con frecuencia en los dichos sinópticos con referencia al gobierno futuro del Mesías sobre Israel, en el cual participan los discípulos (Mt. 19:28). Este gobierno se extiende a los gentiles (Mt. 25:31–32), si bien los demás no tienen ahora parte en él. En el Apocalipsis también hay tronos al inicio del reino milenar (20:4), pero al final sólo está el gran trono blanco del juicio universal y el que está sentado sobre él (20:11).
4. *El trono de gracia.* Ahora que Jesús, nuestro gran Sumo Sacerdote, está sentado a la diestra de Dios, el trono puede ser llamado trono de gracia, porque la soberanía de Dios se manifiesta en la misericordia y no en la condenación (Heb. 4:14ss).
5. *El trono de Dios y del Cordero.* En la visión de Apocalipsis 4 el trono, aunque no se describe, ocupa un puesto central. La adoración se tributa a aquel que está sentado en él (4:8ss). El Cristo exaltado comparte el trono (cf. 5:13; 6:16). Es el Cordero quien apacienta a la muchedumbre ante el trono (7:15ss). El río de 22:1 sale del trono de Dios y del Cordero. El trono de Dios y del Cordero está en la ciudad (22:3). Ya en 3:21 Jesús comparte este trono con su Padre y promete que los que vencen participarán de ese trono. Los ancianos tienen sus propios tronos en 4:4, pero no son autónomos, porque adoran al que está sentado en el trono.

En cambio, el propio trono de Dios es en sí mismo, al final, el trono del Cordero. Este doble trono representa el mismo dominio eterno.

6. *El trono de Satanás y de la bestia.* Existe una contraparte impía al trono de Dios y del Cordero. El trono de Satanás en Apocalipsis 2:13 puede contener una alusión al culto de Esculapio en Pérgamo, o más estrictamente al altar de Zeus en la fortaleza de esa ciudad. El dragón le da un trono a la bestia en 13:2, y un ángel derrama una copa sobre el trono de la bestia en 16:10. Esto ocasiona la oscuridad para su reino; el trono y el dominio están relacionados.
7. *Los tronos como una clase de ángeles.* Colosenses 1:16 menciona «tronos» entre las potestades supraterráneas (cf. Enoc Eslavo 20:1). La referencia parece ser a la clase más alta de potestades angélicas.

[O. Schmitz, III, 160–167]

[p 336] θυμός [pasión, ira], ἐπιθυμία [deseo], ἐπιθυμέω [desear], ἐπιθυμητής [el que desea], ἐνθυμέομαι [considerar], ἐνθύμησις [pensamiento oculto]

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

ἐπιθυμία, ἐπιθυμέω (→ ἡδονή)

1. Este grupo denota deseo, especialmente de alimento o de actividad sexual. Este deseo es primero moralmente neutro, pero la filosofía, al elevarse por encima del mundo sensorial, lo considera reprehensible, y en el estoicismo la ἐπιθυμία es una de las cuatro pasiones principales. Epicuro distingue entre deseos naturales e ilícitos, subdividiendo los primeros en los que son puramente naturales y los que son necesarios para la felicidad.
2. El AT condena la mala voluntad así como el acto malo, p. ej. el codiciar. Se exige la autodisciplina sexual (cf. 2 S. 11:2). En el judaísmo son importantes el ayuno, la regulación de las carnes y la observancia estricta del sábado. El deseo se considera a veces como el principal pecado, ya que la ἐπιθυμία está en conflicto con la devoción suprema a Dios.
3. El estoicismo y el judaísmo se combinan en los helenistas. La LXX usa ἐπιθυμία para el bajo deseo p. ej. en Números 11:4 (aunque ἐπιθυμῆν puede denotar un empeño piadoso en Is. 58:2). Filón nos llama a luchar con la ἐπιθυμία. 4 Macabeos exige el imperio de la razón sobre el impulso y enumera la ἐπιθυμία (que brota de la sensualidad) como uno de los impulsos principales junto con ἡδονή, φόβος y λύπη.
4. Los equivalentes rabínicos apuntan prácticamente a lo mismo, p. ej. en expresiones como «hacer su propio deseo».

B. El uso en el NT. Este grupo es más común en las epístolas que en los Evangelios. Puede denotar el hambre (Lc. 15:16), el anhelo (Lc. 22:15), o un deseo por los misterios divinos (Mt. 13:17) o por cualquier cosa buena (Fil. 1:23; 1 Ti. 3:1). Pero por lo general denota el deseo maligno, según lo indica el complemento (una mujer en Mt. 5:28, otras cosas en Mr. 4:19), la orientación (cf. Gá. 5:17), el instrumento (el corazón en Ro. 1:24, el corazón en Ro. 6:12, la carne en Ef. 2:3, los ojos en 1 Jn. 2:16), o el modo (carnales en 1 P. 2:11, mundanos en Tit. 2:12, inmundos en 2 P. 2:10, etc.). En Romanos 7:7 se encuentra un modelo judío para el uso que hace Pablo de este término respecto al décimo mandamiento. Por eso no es menester postular una influencia estoica, excepto tal vez en 1 Tesalonicenses 4:5. En cualquier caso, lo malo en la ἐπιθυμία no es la irracionalidad sino la desobediencia. El deseo es una manifestación del pecado. Bajo la prohibición de la ley, pone de manifiesto nuestra carnalidad, nuestra apostasía respecto a Dios, y nuestra sujeción a la ira (Gá. 5:16, Ro. 1:18ss). En Santiago, es la raíz de los pecados individuales (1:14–15), mientras que en Juan brota del mundo, constituye su naturaleza, y perece con él (1 Jn. 2:15ss). Los enunciados del NT acerca de la ἐπιθυμία forman parte del mensaje de arrepentimiento y negación de sí. ἐπιθυμία es el impulso, la lujuria, o la ansiosa búsqueda del propio interés. Nos muestra lo que verdaderamente somos. Incluso después de recibir el Espíritu sigue siendo un peligro.

[p 337] ἐπιθυμητής. En el NT el único caso es 1 Corintios 10:6 (alusión a Nm. 10:34).

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

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

[F. Büchsel, III, 167–172]

θύρα [puerta]

A. El uso literal y el figurado.

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

B. Los milagros de puertas en el NT.

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

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

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

[p 338] **E. «Yo soy la puerta» (Jn. 10:7, 9).** El contexto parece obligarnos a tomar este predicado de primera persona muy diferentemente en el v. 7 (la puerta hacia las ovejas) y en el v. 9 (la puerta para las ovejas). Pero eso no es muy probable, y lo mejor es que interpretemos el ambiguo v. 7 según el v. 9. El origen de la metáfora ha sido punto de muchos debates. Algunos estudiosos ven una lectura equivocada de la expresión aramea «pastor de las ovejas» como «puerta de las ovejas». Otros rastrear la influencia del gnosticismo precristiano. Pero los modelos del AT para la imagen del pastor, para entrar y salir, y para los predicados referentes a puertas (especialmente en el contexto de Sal. 118:19ss) constituyen una base más obvia. En analogía con «yo soy el camino» en 14:6, «yo soy la puerta» desarrolla las ideas de 10:1–2. La lección del v. 9 es que Cristo es el único que media la pertenencia como miembro en la comunidad mesiánica y la recepción de sus bendiciones de salvación y vida eterna. La lección del v. 7 es que él es el único mediador del auténtico oficio pastoral.

[J. Jeremias, III, 173–180]

→ κλείς, πύλη

θυρεός → ὄπλον, πανοπλία

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

A. Datos lingüísticos.

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

B. El concepto de sacrificio en el NT.

1. *Las presuposiciones del AT.* La raíz del concepto veterotestamentario de sacrificio ha de hallarse en la realidad del orden de la alianza. Dios, en su autorrevelación histórica, quiere tener trato personal con su pueblo por medio del sacrificio. Ya sea que el sacrificio sea un don a Dios, un medio de expiación, o una expresión de comunión, va orientado hacia la presencia de Dios en gracia y en juicio. Los profetas lo cuestionan (Am. 5:21ss; Is. 1:10ss) y los Salmos lo rechazan (40:6ss; 50:8ss) sólo cuando el mérito humano reemplaza al encuentro personal. Si se considera que la alabanza, la obediencia, la fidelidad y el amor son verdaderos sacrificios (Sal. 40:6ss; 50:14, etc.), estas cosas no invalidan los sacrificios del culto, que también pueden ser sacrificios de rectitud (Sal. 51:19).
2. *La evidencia del NT.* En los Evangelios Jesús no pronuncia juicio sobre el sistema cultural. En Mateo 5:23–24; 23:18ss acepta el altar y los sacrificios como factores dados. El clamor por misericordia y no sacrificio no hace sino seguir la línea profética (Mt. 9:13; cf. Os. 6:6). Si el templo y el culto son secundarios y llegarán a su fin (Mt. 12:6; 26:61; Jn. 2:19), es porque Jesús mismo establecerá una nueva alianza que no encuentra cabida para ofrendas cúlticas. Pablo está consciente de que la meta de las comidas sacrificiales es la comunión con la deidad (1 Co. 9:13; 10:18ss), pero en 1 Corintios 10:11ss no da insinuación alguna de que la eucaristía, en la cual tenemos comunión con el cuerpo y la sangre [p 339] de Cristo, sea para él una comida sacrificial. En consonancia con su teología de la historia y su esquema del antiguo orden y el nuevo, compara a Cristo, como cordero pascual de la nueva comunidad, con el cordero pascual de Israel (1 Co. 5:7). La muerte expiatoria de Cristo es el antitipo de la muerte del cordero. Tanto en su naturaleza como en su efecto, esta muerte es agradable a Dios. La figura del sacrificio, tan familiar para Pablo, le ayuda a comprenderlo como el acontecimiento básico de la salvación. La misma figura le ayuda a comprender la vida cristiana. Como creyentes nosotros hemos de ofrecer acción de gracias, u ofrecernos nosotros mismos como λογικὴ λατρεία (Ro. 12:1). Todo lo que hacemos en la fe, p. ej. el ministerio (Fil. 2:17b) o el dar ayuda material (Fil. 4:18), se convierte en θυσία y λειτουργία. 1 Pedro apunta a lo mismo cuando llama a los cristianos un sacerdocio real (2:5) cuyas ofrendas son sacrificios espirituales cuando ofrecen de nuevo sus vidas a Dios (cf. 1:15). Hebreos usa los conceptos cúlticos del AT cuando llama a Cristo el Sumo Sacerdote que hace expiación por su libre ofrenda de sí. Con todos los paralelos, sin embargo, la epístola ve una distinción cualitativa en la medida en que el Hijo impecable y eterno, por su entrega personal efectuada de una vez por todas, realiza la purificación interior y la redención eterna que logran el propósito original del sacrificio del AT, a saber, la comunión personal con Dios. Por esta razón, el único autosacrificio de Cristo suprime el ritual del AT y a la vez lo trasciende. Si el autor usa el ritual como medio para describir la obra de Cristo, también encuentra que en la nueva alianza las ofrendas literales del ritual quedan reemplazadas por la obediencia de Cristo (10:5ss; cf. Sal. 40) y el ministerio cristiano de alabanza y de servicio mutuo (13:15–16; cf. Sal. 50). En otras palabras, la entrega total de sí, primero la de Cristo, y luego, sobre esa base, la de su pueblo, es el verdadero significado del sacrificio.
3. *El trasfondo histórico: el judaísmo tardío y el helenismo.*
 - a. El judaísmo tardío es estricto en observar las leyes del sacrificio, pero expresa crítica a la vez que elogio. Los sacrificios son buenos porque implican obediencia a los mandatos de Dios. Sin embargo, hacer el bien es también obediencia, y de hecho puede ser considerado como sacrificio (cf. tb. el temor de Dios y el sufrimiento por su causa). Así el sacrificio cultural pierde su lugar especial y se abre el camino para que el judaísmo siga adelante, incólume, sin él. Si el culto sólo está segundo después de la ley

como una de las cosas sobre las que se sostiene el mundo, la piedad sinagoga (e. d. el arrepentimiento, el espíritu quebrantado, el estudio de la ley, la benevolencia y la oración) es también sacrificio y, aun cuando cesen los sacrificios, el sacrificio de acción de gracias no cesará por toda la eternidad.

- b. El helenismo hereda del mundo clásico no la visión antigua del sacrificio ni su espiritualización, sino la crítica filosófica dirigida a él. Si sólo los buenos son dignos de sacrificar, y si una vida piadosa es más agradable que una gran ofrenda, no hay noción de que la conducta correcta tenga relación alguna con el sacrificio literal. Para algunos, la verdadera adoración toma lugar en la esfera del *voûs*. Para otros, la oración mística reemplaza a las ofrendas. El judaísmo helenístico adopta un concepto figurado, considerando la obediencia moral como mejor que la observancia cúllica, en una posible fusión de influencias filosóficas y proféticas. Filón alegoriza la ley del sacrificio, y al hacerlo la espiritualiza en líneas místicas. Si es necesaria una correcta actitud del alma, el verdadero punto es que la forma externa apunta más allá de sí.
4. *El concepto del NT y la iglesia antigua.* En los primeros escritos postneotestamentarios el sacrificio es una imagen plástica para la entrega de sí a Dios. La Epístola de Bernabé encuentra en la muerte de Cristo la contraparte de los sacrificios del AT, mientras que el Martirio de Policarpo considera el martirio como un sacrificio; en el Pastor de Hermas el ayuno, la benevolencia y la oración son sacrificios. Justino, con su visión tipológica del culto del AT y del NT, llama *θυσίαι* a las especies sacramentales (*Diálogo* 41), aunque para él sólo las oraciones tienen el carácter de verdaderos sacrificios (117). En Atenágoras, *Súplica* 13, la alabanza de la creación es el sacrificio supremo. Didajé 14.2 alude a Mateo 5:23–24 y Malaquías 1:11 en conexión con la eucaristía, pero sólo con Ireneo surge un enfoque sobre el sacrificio eucarístico.

[J. Behm, III, 180–190]

θώραξ → ὄπλον, πανοπλία

[p 340] I, ι (iota)

Ἰακώβ [Jacob]

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

[H. Odeberg, III, 191–192]

Ἰάννης [Janes], Ἰαμβροῆς [Jambres]

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

[H. Odeberg, III, 192–193]

[p 341] ἰάομαι [curar], ἴασις [curación], ἴαμα [curación], ἱατρός [médico]

A. Enfermedad y curación fuera de la Biblia.

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

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

1. *La evaluación religiosa de la enfermedad.* En Israel hay algunos males, como la enfermedad mental, la lepra y la enfermedad mortal, que son asociadas con demonios; pero también encontramos los inicios de la higiene, y se desarrolla la convicción de que Dios envía la enfermedad o la impide. Por eso puede ser un signo de la ira divina (Is. 38), pero esto plantea problemas para los justos (p. ej. Job) cuando no hay una causa obvia. Cuando la hay, el arrepentimiento es un camino hacia la curación (2 S. 12:15ss). El judaísmo trata de vincular males específicos a pecados específicos, pero reconoce que la enfermedad también puede ser un castigo de amor o un medio para aliviar penas eternas.
2. *La magia y la medicina: Dios el médico (literalmente).* La fe en Dios desacredita a la magia; pero hay resabios que continúan (cf. los conjuros en el judaísmo). Las influencias egipcias y griegas (Gn. 50:2) producen una medicina más empírica (cf. Is. 3:7; Jer. 8:22; reglas higiénicas en Si. 19:2–3, etc.). La anatomía y la cirugía inspiran respeto. Pero Dios es el verdadero Médico. El sacerdote está a cargo de la salud (Lv. 13:49ss). Si a los médicos se los alaba como obra de Dios (Si. 38), la oración desempeña un papel importante (38:13–14); cf. la censura a Asa por recurrir a los médicos en vez de a Dios (2 Cr. 16:12). Filón no es menos ambivalente, y reconoce a los buenos médicos pero apunta hacia Dios como el verdadero Sanador. En el judaísmo posterior las advertencias contra los médicos corren parejas con la capacitación de muchos rabinos como médicos y el uso de médicos en el templo. La oración es el medio principal de curación, como en muchos salmos con su secuencia de queja, [p 342] petición, y acción de gracias (Sal. 6; 16:10; 38; 107:17ss). Si los términos pueden ser a veces figurados, el sentido literal es original. La relación entre oración y curación milagrosa es fluida (cf. Naamán en 2 R. 5 y la resurrección del muerto en 2 R. 4).
3. *La curación en sentido figurado.* Dios sana retirando el juicio, el cual puede tomar la forma de enfermedad o de otras calamidades. Así la curación tiene un sentido más amplio, especialmente en Jeremías (3:22, etc.). El arrepentimiento y la remisión de pecados son prerrequisitos, de modo que la curación y el perdón van muy de cerca. ἰάσθαι denota el volverse de Dios en su gracia, teniendo en el trasfondo el vendar una herida. Así, la restauración de la comunión es el elemento crucial de donde brota la restauración física o mental. El profeta está ungido por Dios para vendar a los de corazón quebrantado (Is. 61:1) anunciando buenas noticias. El Siervo del Señor padece sufrimientos vicarios para hacer expiación, de modo que se llega a la conclusión paradójica de

que «por su llaga fuimos curados». Filón favorece el uso figurado, pero más para la curación interior que para el perdón, aunque esta curación proviene de Dios, del λόγος, o de la divina ἔννοια.

C. Enfermedad y curación en el NT.

1. *La enfermedad y el arte de curar a la luz del NT.* A veces el NT relaciona la enfermedad con los demonios (cf. la posesión y Mt. 12:22ss), pero también la ve como un juicio (Ap. 6:8), aunque no en términos de un dogma rígido de retribución (cf. Mr. 2:5; Jn. 9:3–4; 11:4). Pablo, entonces, puede clasificarla junto con todos los demás sufrimientos (Ro. 8:28) incluso bajo la carga de lo que quizás era un mal físico que Dios no quitaba (2 Co. 12:17ss). En el NT se ve que la enfermedad contradice el plan de Dios para la creación, de modo que a pesar de Marcos 5:26 no es posible oponerse a ningún esfuerzo por librarnos de ella (cf. Lc. 10:34; Col. 4:14; 1 Ti. 5:23).
2. *Jesús el médico. El uso de los términos en los Evangelios.* Jesús causó una gran impresión como Sanador. Todos los Evangelios, especialmente Lucas, usan ἰαθεῖν para su obra. ἰασις es literal en Lucas 13:32, y figurado sólo al citar lo. Jesús se llama a sí mismo «médico» más de una vez (cf. el dicho parabólico en Mr. 2:17 y el dicho proverbial en Lc. 4:23).
3. *Los milagros de curación de Jesús a la luz de la historia de la religión.* Los relatos de curaciones similares a las de Jesús plantean muchas preguntas.
 - a. La tradición. Muchos relatos de curación provienen de excavaciones en Epidauro. Algunas de las curaciones son grotescas, pero otras parecen ser auténticas. Los relatos de curaciones en el judaísmo contienen adherencias legendarias, pero con frecuencia los elementos esenciales bien pueden ser históricos. Cuando están presentes dos o más recensiones, estas confirman la tenacidad de la tradición popular. No existe ningún testimonio original de los milagros de Jesús, ni se puede rastrear una tradición no quebrantada (a pesar de Papias), de modo que en algunos casos bien se puede haber dado una expansión (cf. Mr. 5:21ss; Lc. 7:11ss; Jn. 11:1ss). Sin embargo, difícilmente puede haber habido cambios sustanciales después del siglo I. La tradición tomó su forma básica antes que la consignación escrita (cf. 1 Co. 15:6) y se autentica a sí misma por su vividez y simplicidad (en comparación con los relatos apócrifos). La comunidad surgió bajo el impacto de actos poderosos que difícilmente podrían ser reemplazados y que los cristianos mismos no mostraban deseo alguno de imaginarse (cf. el hecho de que al Bautista no se le acreditan milagros, y el relato tan objetivo de lo que le ocurrió a Pablo en Hch. 14:20 y lo que dijo en Hch. 20:10). Algunos rasgos comunes de los relatos de milagros son (1) el fracaso de la destreza médica, (2) un encuentro, y (3) la prontitud y seguridad del milagro. Las motivaciones para narrar los relatos varían, p. ej. en Epidauro para infundir confianza, entre los rabinos para mostrar el poder de la observancia de la ley, y en los Evangelios para conducir a la fe en Cristo.
 - b. La naturaleza de los milagros. En Epidauro y en el judaísmo se relatan milagros que involucran a la naturaleza. En los Evangelios se dan unos cuantos, pero son más comunes las curaciones. Los males que se curan incluyen más que desórdenes nerviosos, y también hay exorcismos. Los relatos se narran no desde el punto de vista de los pacientes ni de sacerdotes interesados en sí mismos, sino desde [p 343] el punto de vista de la misericordia de Jesús, de modo que la fuerza central es el amor, no el egoísmo. No hay curaciones de animales, ni pagos, ni castigos, ni elementos burlescos. Jesús no está dispuesto a usar los milagros para causar sensación, y la única exigencia que pone es el disciplinamiento, de modo que se pueda gozar de una bendición espiritual así como de curación física.
 - c. Las curaciones. El modo de curar en los Evangelios es sencillo y no implica ninguna terapia empírica. Debe haber habido alguna razón especial para el uso de saliva en Marcos 7:33; 8:23; Juan 9:6. No encontramos el sueño sanador, y la imposición de manos sustituye a otros contactos más burdos. Algunas curaciones se hacen a distancia. La curación suele ser de palabra, no en el sentido de magia, sino por la palabra de mando de Jesús en respuesta a los ruegos de ayuda y en virtud del poder recibido en la oración (Mr. 9:29; cf. los rabinos). La fe es condición previa y consecuencia. Jesús mismo tiene fe, la exige a aquellos a quienes cura, y promete poder a los discípulos sólo en la medida en que tengan fe. Sin embargo, la fe que se exige no es una creencia en la credibilidad de los milagros sino la fe en Jesús mismo. Implica una relación de confianza, una convicción del poder de Dios, y el consiguiente compromiso de obediencia. Esta fe, que queda bien ilustrada en Mateo 8:5ss (el centurión), recibe no simplemente la curación física sino la salud plena de la salvación (Mr. 5:34; Lc. 7:50).
 - d. Valoración teológica: la singularidad de las curaciones de Jesús. Los milagros de curación están bien atestiguados a partir de diversas fuentes, y las «leyes» naturales son relativas, de modo que no se puede de manera racionalista descartar las curaciones realizadas por Jesús. También se debe tomar en cuenta el impacto de la personalidad de Jesús y de sus poderes especiales. Ya que estos se ponen al servicio de la propia obra de Dios en la historia, no debemos medirlos con criterios ordinarios. En comparación con otras curaciones, las de Jesús son singulares en razón de su propio amor santo y misericordioso, que es a la vez supremamente intenso y supremamente comprensivo, y que abarca tanto el ser exterior como el interior. Jesús no interrumpe la conexión entre el mal y el pecado, pero no considera la enfermedad como una retribución ni cree que el quedar libres de la enfermedad sea una meta primordial. Su interés principal es liberar del pecado, y si bien puede usar la curación como un primer paso en esta dirección, tam-

bién puede otorgar primero el perdón (Mt. 9:2) o incluso dar perdón cuando no hay necesidad de curación (Lc. 7:47ss). También a veces las curaciones pueden estar al servicio de un punto pastoral, p. ej. cuando se realizan en el contexto de una disputa (el sábado en Mt. 12:9ss, el derecho de perdonar en Mt. 9:1ss). Los milagros no son espectáculos, pero son señales (Jn. 2:11, 23; 4:48, etc.). Son demostraciones sencillas pero poderosas de que la edad prometida de cumplimiento ha llegado ya (cf. Mt. 11:5 e Is. 35:5–6). A partir de ellos el Bautista debe percibir que el reinado de Dios está presente (Mt. 12:28). El no lograr ver esto es una cerrazón culpable (Lc. 12:54ss). Los milagros son victorias prolépticas: una pregestación y una garantía de la victoria final. Jesús invade con poder el reino de Satanás (Lc. 10:18). Nada lo puede resistir, porque aun cuando es condenado a muerte, es por medio de esa muerte que viene el reino. El contexto mesiánico y escatológico les da a las curaciones de Jesús una singularidad en la historia religiosa que es la singularidad de toda su persona y su misión.

4. *La curación en la edad apostólica.* Si Jesús les da a sus discípulos poder de curar (Mr. 3:14–15), no se trata de unas dotes para uso egoísta sino de un equipamiento para un testimonio eficaz, de acción así como de palabra. El poder puede llegar a un límite (Mr. 9:18), no ha de usarse para obtener ganancia (Mt. 10:8), y puede ser ejercido aun fuera del círculo apostólico cuando se invoca el nombre de Jesús (Mr. 9:38ss). Con su fe escatológica en Jesús, los primeros testigos entablan la lucha contra el sufrimiento corporal (Hch. 3:1ss etc.). Si figuran rasgos primitivos, especialmente por parte de quienes son curados, los actos de poder, como las curaciones de Jesús en la predicación misionera (Hch. 2:22), despiertan la fe (Hch. 2:43, etc.) e impulsan el progreso de la predicación (Ro. 15:18–19, etc.). El don de curación es una operación en nombre del Señor exaltado (Hch. 3:16), o una operación del Señor mismo por medio del Espíritu (Hch. 9:34). Es un carisma especial, dado particularmente a ciertos testigos comisionados, pero no confiere ningún derecho ni una exención mágica de enfermedades graves o persistentes (cf. Fil. 2:26; 2 Ti. 4:20). La curación puede ser un don, pero sigue siendo un tema en la intercesión piadosa (2 Co. 12:8; Stg. 5:13ss). El uso figurado de este grupo figura en el NT sólo [p 344] en citas del AT (excepto en Heb. 12:13). Así, la advertencia de Hechos 28:27 cita Isaías 6:10, y 1 Pedro 2:24 cita Isaías 53:5. En ambos casos la referencia es a la restauración por medio del perdón y los beneficios salvíficos resultantes. En Hebreos 12:13 el uso es ético. En una exhortación a la conducta cristiana, esto se compara con la construcción de sendas derechas para que lo que está lisiado se cure.

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

[A. Oepke, III, 194–215]

→ δύναμις, θεραπεία, σωτήρ, ὑγίης

ἰδιώτης [lego, extraño]

A. ἰδιώτης fuera del NT.

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

B. ἰδιώτης en el NT.

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

[H. Schlier, III, 215–217]

Ἰεζάβελ [Jezabel]

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

[H.Odeberg, III, 217–218]

ἱερατεία, ἱερατεύω, ἱεράτευμα → ἱερός

Ἰερεμίας [Jeremías]

A. El profeta Jeremías en el judaísmo tardío. Las fuentes de la tradición acerca de Jeremías son 2 Crónicas 35:25; 36:12, 21–22; Esdras 1:1; Daniel 9:2; Sirácida 49:6–7; 2 Macabeos; también Filón y Josefo, un fragmento transmitido en Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 9.39, y diversos apócrifos. [p 345] La mayor parte de la tradición se relaciona con el personaje histórico, añadiendo a los escasos datos de la Escritura leyendas acerca de su nacimiento, su ocultamiento del arca, y su martirio mediante lapidación.

B. El profeta Jeremías en el NT.

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

[J. Jeremias, III, 218–221]

ἱερός [sagrado, santo], τὸ ἱερόν [el templo], ἱερωσύνη [sacerdocio], ἱερατεύω [desempeñar el oficio sacerdotal], ἱεράτευμα [sacerdocio real], ἱερατεία (-ία), [oficio sacerdotal], ἱερουργέω [oficiar el servicio sagrado], ἱερόθυτος [sacrificado a la deidad], ἱεροπρεπής [santo], ἱεροσυλέω [profanar templos], ἱερόσυλος [profanador de templos], ἱερεύς [sacerdote], ἀρχιερεύς [sumo sacerdote]

ἱερός

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

B. ἱερός en el uso griego común.

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

2. *Los principales grupos de uso.*

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

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

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

[p 346] D. ἱερός en el resto del judaísmo helenístico.

1. Josefo siente la distintividad de ἅγιος pero aún así hace uso generoso de ἱερός en el sentido literario general.

2. También Filón usa ἱερός frecuentemente, p. ej. para la sagrada Escritura o para un santo mandamiento, pero con un significado moral más fuerte que en el uso griego ordinario.
 3. En Josefo, Filón y los Deuterocanónicos la palabra describe (1) la Escritura y la ley, (2) las cosas santas pertenecientes al tabernáculo y al templo, y (3) los días santos, especialmente el sábado.
 4. También encontramos ciertas conexiones especulativas, como con (1) la naturaleza y el cosmos (Filón), (2) el λόγος y el νοῦς (Filón), (3) lo místico en sentido amplio, especialmente en relación con los números y los significados alegóricos (Filón), y (4) personas tales como sacerdotes, ángeles y ocasionalmente personas virtuosas (Josefo y 4 Macabeos).
- E. ἱερός en el NT.** El uso infrecuente en el NT muestra que el cristianismo comparte la postura de la LXX de rehuir este término sacro del paganismo. La única concesión es la descripción de la Escritura del AT como ἱερά en 2 Timoteo 3:15, y cf. el uso de τὰ ἱερά en 1 Corintios 9:13.

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

τὸ ἱερόν

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

B. El uso de τὸ ἱερόν para el templo.

1. *El uso griego general.* Si bien ναός es normalmente el santuario interior, y τέμενος los contornos, τὸ ἱερόν se puede usar de manera más abarcante para cualquiera de esas dos secciones, o para cualquier terreno consagrado o lugar de sacrificio, incluyendo los santuarios paganos, el templo de Jerusalén, e incluso las sinagogas.

2. *El templo de Jerusalén en el judaísmo.*

- a. La LXX y los Deuterocanónicos. (1) Si bien el sacerdote es ὁ ἱερεὺς, la LXX evita τὸ ἱερόν para el templo, y prefiere οἶκος o ναός. (2) En los Deuterocanónicos, sin embargo, con frecuencia encontramos τὸ ἱερόν o τὸ ἱερόν τοῦ θεοῦ (o τοῦ κυρίου) para el templo.
- b. Josefo y Filón. (1) En general Josefo ofrece una descripción completa del templo de Herodes (*La guerra de los judíos* 5.184ss). (2) Por lo que respecta al uso, tanto Josefo como Filón usan τὸ ἱερόν para el tabernáculo, el templo de Salomón y los santuarios paganos. En Josefo ἱερόν puede denotar el atrio completo o la colina del templo, mientras que ναός se usa para el templo propiamente dicho, como sucede con τὸ ἅγιον y τὰ ἅγια, que ponen un énfasis especial en la santidad del lugar (cf. el uso alegórico de Filón), con una distinción entre τὰ ἅγια y τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (el santo de los santos).

3. *El uso de τὸ ἱερόν para el templo en el NT.*

- a. El uso general. Mientras que la LXX evita τὰ ἅγια para el templo del AT, el NT no encuentra razón para no usar el término ahora que la era del templo del AT ha pasado. Se puede usar οἶκος, como en Mateo 12:4 (τοῦ θεοῦ) y Juan 2:16 (τοῦ πατρὸς μου), y ναός también se halla en sentido general (cf. Mt. 27:5; Jn. 2:19), pero τὸ ἱερόν es el término común tanto para los contornos como para el santuario interior.

[p 347] b. τὸ ἱερόν como término general. Con una referencia general, τὸ ἱερόν aparece en pasajes tales como Mateo 12:6; Hechos 24:6; 1 Corintios 9:13; Lucas 22:53; Marcos 13:3.

c. Como la colina del templo. τὸ ἱερόν designa la colina del templo o el atrio más exterior en versículos como Mateo 21:14; 21:12 y paralelos (la purificación del templo).

d. τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. La referencia exacta en Mateo 4:5; Lucas 4:9 es incierta. Schlatter sugiere un balcón que se proyecta elevado, y Dalman la esquina sudeste que sobresale hacia el valle del Cedrón.

- e. Enseñar en el ἱερόν. Cuando leemos que Jesús o los apóstoles enseñan en el templo (p. ej. Mr. 14:49; Jn. 7:14; Hch. 5:20; cf. Lc. 2:46), el sitio puede ser la casa de instrucción o un salón con pilares en el atrio exterior.
- f. La Puerta Hermosa. El sitio de la curación en Hechos 3:2ss es el portón corintio de bronce en la entrada del lado este hacia el Atrio de las Mujeres (Josefo, *La guerra de los judíos* 2.411).
- g. τὸ ἱερόν como el Atrio de las Mujeres. Es aquí donde Ana ora en Lucas 2:37. Jesús observa aquí a la viuda en Marcos 12:41ss, enseña aquí en Juan 8:20, y probablemente tiene aquí el encuentro de Juan 8:2ss. Es aquí donde las madres traen sus ofrendas de purificación (Lc. 2:24).
- h. Como el Atrio Interior. Esta es la referencia en Lucas 18:11; Lucas 24:53; Marcos 11:11; Juan 7:37–38; Hechos 21:26.
- i. Como el templo propiamente dicho. Aquí sólo puede entrar el sacerdote. Hay cortinas que cubren las entradas hacia el santuario y el santo de los santos (cf. Mt. 27:51).

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

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

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

1. *El templo en la profecía del AT.* Profetas como Amós e Isaías no forman parte de una tradición cúllica, pero, si bien critican los actos culturales cuando hay injusticia o falta de amor (Am. 5:21ss; Miq. 6:6ss; Is. 1:10ss), no están en contra del culto en cuanto a tal. Aun cuando el templo no pueda abarcar la majestad de Dios (Is. 66:1ss), aún así las naciones vendrán a Sión (Is:60:1ss). Temas similares se dan en los Proverbios (p. ej. 15:8; 21:27) y en los Salmos (cf. 50:8ss; 51:16ss), pero sin un rechazo del culto como tal. El templo será destruido (Miq. 3:12) pero también será reconstruido (Ez. 40ss; cf. Hag. 2:9 e Is. 2:1–4). El tamaño reducido del nuevo templo, la ausencia del arca, y la profanación por Antíoco Epífanes influyen sobre la apocalíptica posterior del templo.
 2. *El templo en la apocalíptica.*
 - a. Dichos anteriores al 70 d. C. Se espera que en el período mesiánico habrá un templo más glorioso, aunque no es claro si es el Mesías quien lo construye.
 - b. El nuevo templo. Hay una leyenda según la cual el santuario es enterrado y escondido antes de la restauración. Con la liberación de Israel vendrá una Jerusalén más grande, con un nuevo templo como santuario de las naciones.
- [p 348] c. El templo celestial. También hay referencias a una ciudad y un templo celestiales como modelo de la ciudad y templo terrenales y como morada de los bienaventurados.
- d. La catástrofe del 70 d. C. La destrucción de la ciudad y del templo en el 70 d. C. intensifica las expectativas mencionadas. Se encuentra especial consuelo en la idea de una Jerusalén celestial (que, según 4 Esdras, aparecerá al final).
 - e. La espiritualización y crítica del sacrificio. Para algunos rabinos, las acciones de amor y la observancia de los mandamientos son los verdaderos sacrificios, y hallamos incluso la opinión de que en el mundo venidero no habrá sacrificios.
3. *El templo en Josefo y Filón.*
 - a. Josefo. Josefo valora muchísimo el templo y el culto. Dios envía al templo una porción de su Espíritu, aunque sin una verdadera ubicación. Para Josefo, sin embargo, la virtud es el más digno servicio a Dios, y el cosmos es la casa eterna de Dios que sobrevive aun cuando el templo perezca.
 - b. Filón. Filón ataca una religiosidad pervertida que deja de lado la purificación interior. Es pecado hacerle a Dios una casa de madera o de piedra; el cosmos es el verdadero ἱερόν de Dios, así como la λογικὴ ψυχὴ, el νοῦς, y el λογισμὸς de los sabios. El λόγος reina como verdadero sacerdote del alma. Pero Filón puede encontrar un puesto para el culto del templo, tanto en la alegorización como en el sentido de que ofrece un horizonte para el impulso válido de traer ofrendas de gratitud y de buscar la expiación.

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

1. *El énfasis del testimonio de Jesús y la actitud cristiana primitiva en los Evangelios.* Los dichos registrados en los Evangelios reflejan el conflicto de la iglesia así como la propia postura de Jesús, pero lo que dice Jesús influye sin duda sobre las decisiones de la iglesia.
 - a. La doble actitud de Jesús. Jesús afirma el culto del templo como algo establecido por Dios, pero aún así reclama superioridad sobre el templo. Ora en el templo y enseña en él como centro público del judaísmo (cf. Mr. 14:49; Jn. 7:14, etc.). También efectúa allí curaciones (Jn. 5:14; Mt. 21:14). Allí lo alaban los labios de los niños (Mt. 21:15).
 - b. El templo como lugar de la presencia divina. Al hacer del templo el lugar de la manifestación de sí, Jesús cumple y trasciende la historia divina anterior. El tabernáculo y el templo son la casa de Dios (Mt. 12:4) y casa de oración (Mr. 11:17). Jurar por el templo es jurar por el Dios que habita en él (Mt. 23:21). Como lugar de la presencia de Dios, el templo santifica todo lo que está dentro de él (Mt. 23:16–17). Hay que pagar el impuesto del templo (Mt. 17:24ss).
 - c. La purificación del templo. Se trata de una purificación del culto, no de una interrupción de él. La santidad se extiende al recinto completo del templo. La protesta expresa la convicción profética de que el templo no es un lugar para conseguir ganancias, de que debe ser un lugar de oración para todas las naciones, y de que la oración tiene precedencia sobre el sacrificio. La acción puede tener también un aspecto mesiánico, pero difícilmente puede ser política.
 - d. El dicho referente a la destrucción y reconstrucción del templo. Este dicho, que es manipulado en el juicio de Jesús, parece haber ido dirigido al hecho de que el nuevo culto, asociado con la persona de Jesús, va a reemplazar al antiguo. El culto será perfeccionado en la era mesiánica de la salvación. Juan 2:18ss también relaciona el dicho con el cuerpo de Jesús (cf. Jn. 1:14b). Como lo pone Mateo 12:6, allí está presente uno que es más grande que el templo. El pleno peso de esta verdad se manifiesta después del 70 d. C.
 - e. La profecía de su destrucción. El apocalipsis sinóptico contiene una predicción de la caída del templo en un juicio que también es un signo de la parusía. Mientras los discípulos admiran el templo, [p 349] Jesús predice dolorosamente su devastación. A la abominación de Daniel 12:11 se le da una referencia más amplia: los ejércitos gentiles en Lucas 21:20, y el anticristo en 2 Tesalonicenses 2:3–4.
 - f. Dichos de estratos posteriores de la tradición. Los relatos de la infancia ofrecen profecías por parte de devotos del templo para quienes es importante que la nueva revelación se dé en el lugar antiguo. Jesús, siendo niño, muestra reverencia por el templo, especialmente como lugar de enseñanza. En el relato de la pasión, el hecho de que se rasgue la cortina del templo muestra que la muerte de Cristo da libre acceso a Dios (Mr. 15:38).
2. *La actitud de otros escritos del NT hacia el templo como τὸ ἱερόν.*
 - a. Hechos. En los Hechos, los discípulos oran en el templo (2:46), y Pablo tiene allí una visión (22:17) y lleva allí la ofrenda de purificación (21:26). Sin embargo, Esteban alega que el Altísimo no habita en casas (cf. Is. 66:1–2) e insiste en que el templo es solamente temporal.
 - b. Otras referencias del NT. En otras referencias del NT se usa ναός o τὰ ἄγια en lugar de τὸ ἱερόν. El punto central es que términos tales como templo, pueblo y sacerdocio se aplican ahora a la comunidad universal de Cristo. En 1 Pedro 2:4ss, la imagen del templo se combina con la de Cristo como piedra viva. La comunidad misma es el templo en 1 Corintios 3:9; 2 Corintios 6:16–17; Efesios 2:19ss. En 1 Timoteo 3:15, sin embargo, el οἶκος θεοῦ es la familia de Dios (cf. 1 P. 4:17; Heb. 3:6; 10:21).
 - c. Las imágenes del Apocalipsis. El Apocalipsis desarrolla la nueva imagería. Los vencedores serán columnas en el templo de Dios. La nueva Jerusalén desciende como ciudad universal, y el templo es la presencia eterna de Dios sobre el trono (7:15; 11:19; 14:15; 15:5–6; 16:1, 17). En la consumación ya no habrá más templo (21:22).

ἱερωσύνη

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

levítico (1 Clem. 43.2), el sacerdocio pagano (Atenágoras, *Súplica* 28.3), el sacerdocio de Cristo (Orígenes, *Comentario sobre Juan* 1:28), y el ministerio cristiano (Juan Crisóstomo).

ἱερατεύω

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

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

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

[p 350] 3. 2 Macabeos 2:17 alude a Éxodo 19:6 con su referencia a la dignidad divinamente conferida de Israel, que es tanto regia como sacerdotal. Pero aquí y en Filón es incierto el significado exacto, ya que estrictamente βασιλείον significa «residencia real».

4. En 1 Pedro 2:5, 9 la salvación y la dignidad son transferidas a la comunidad, que, basada en Cristo como piedra viva, es construida para formar un templo espiritual para un ministerio sacerdotal consagrado. La comunidad es un sacerdocio porque ofrece sacrificios espirituales. Como sociedad sacerdotal está inmediata a Dios, pero no hay una casta sacerdotal, porque el pueblo entero es una comunidad sacerdotal. Es real por cuanto pertenece al Rey, le sirve, y comparte su gloria en un ministerio de testimonio (v. 9).

ἱερατεία (ία)

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

ἱερουργέω

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

ἱερόθυτος

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

ἱεροπρεπής

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

ἱεροσυλέω

1. La referencia de este término es al saqueo de templos, que a ojos de griegos y romanos es un delito gravísimo, comparable a la traición y el asesinato, y que acarrea castigos drásticos. En el AT, Deuteronomio 7:25–26 prohíbe a la gente tomar cosa alguna de los santuarios paganos. Josefo reinterpreta esto como una expresión de la tolerancia de la ley del AT por otras religiones. Los rabinos consideran el saqueo de templos con más suavidad que, p. ej. el asesinato, e imponen penas menos [p 351] severas. Algunos rabinos permiten que se tome posesión de los ídolos si han sido desacralizados por los mismos gentiles, y si se puede dar un uso positivo al oro, ropas y utensilios asociados con ellos.
2. Literalmente el término significa «cometer saqueo de templos», pero también puede usarse menos estrictamente, p. ej. para el quitarles a los judíos el oro del templo.
3. En Romanos 2:22 Pablo acusa a los judíos de despreciar a los ídolos y a la vez despojar sus templos. El uso del verbo en una especie de lista muestra que se tiene en mente un sentido literal. Lo que está en juego probablemente no sea tanto el saqueo real de templos paganos, sino el sacar ganancia a partir de ofrendas votivas. En vista de la antítesis (el aborrecer a los ídolos), no es muy convincente la sugerencia de que lo único a lo que se refiere Pablo es el robarle al templo de Jerusalén al no pagar el impuesto del templo.

ἱερόσυλος

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

ἱερεύς

A. El sacerdote en el mundo griego.1. *Los datos de la historia religiosa.*

a. ἱερεύς figura en Homero con un sentido muy parecido a μάντις; tanto el sacerdote como el vidente tienen poderes que habitan dentro de ellos y que los facultan para mediar el trato con los dioses. b. Pero también encontramos la idea de que toda la gente puede orar y sacrificar. c. Sin embargo, los santuarios requieren de sacerdotes oficiales que estén al servicio de las deidades locales. d. Hay entonces una vocación sacerdotal y, si bien no hay una casta definida, algunas funciones sacerdotales son hereditarias.

2. *Las reflexiones filosóficas sobre el sacerdocio en el estoicismo.*

a. Para Zenón el sacerdote debe tener un conocimiento y piedad correlativos que lo pongan en contacto con el poder que está en acción en todas las cosas. b. Sólo el sabio está verdaderamente equipado para lo que es y debe ser el sacerdote. c. Epicteto puede entonces usar la figura del sacerdote para referirse al ministerio filosófico.

3. *La forma particular de esa reflexión en el judaísmo helenístico (Filón).*

a. En Filón el sacerdote simboliza el λόγος o razón. En el templo del alma, el verdadero hombre reina como sacerdote (cf. la expresión ὁ ἱερεύς λόγος). b. El oficio sacerdotal es supremo para Filón. El estar físicamente libre de defecto denota la pureza espiritual. El sacerdote evita enmarañarse con lo sensual y mira exclusivamente a Dios. Todos los sabios justos son sacerdotes. c. El pueblo judío tiene rango sacerdotal por medio de la ley, que es una escuela preparatoria para el sacerdocio, si bien el verdadero sacerdote es sólo el sabio, no el judío.

B. El sacerdote en la historia de Israel.

1. *Desde el período temprano hasta la reforma de Josías.* La función sacerdotal original es el transmitir oráculos (Éx. 17:9; 33:7ss, etc.); cf. la derivación de קַהֵּן del árabe *kahin* («vidente»). El cabeza de familia puede ofrecer sacrificios. Moisés y Aarón son levitas, ligados a un clan sacerdotal que tiene condición de huésped en el organismo nacional. Al principio el culto está descentralizado, ya que los levitas actúan como sacerdotes de casas junto con sus funciones en Silo (dar oráculos, ofrecer sacrificios, [p 352] y

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

2. *De Josías a Esdras.* Josías pone en vigor la centralización, y se suprime la idolatría en los santuarios locales. Esta reforma promueve el sacerdocio único del santuario único, el de los descendientes de Sadoc, y los demás levitas realizan sólo deberes de menor monta en el templo. A pesar de la crítica profética, que enfatiza las exigencias más profundas de Dios, el sacrificio tiende a eclipsar la instrucción. El período exílico es de codificación; el sacerdocio brota con un dominio exclusivo del culto. Después del exilio, Esdras reconstruye la comunidad sobre esta base. El sacerdocio se convierte en un orden cerrado en sí mismo, pero también se necesita de los escribas para la exposición de la ley. Si los sacerdotes, como órganos del ministerio del templo, se convierten en una casta influyente, los escribas alcanzan una creciente autoridad por ser quienes declaran la ley y dirigen la instrucción religiosa, enseñando inclusive a los sacerdotes, que son ministros solamente culturales y con frecuencia tienen baja reputación.
3. *Sacerdotes y levitas en tiempos de Jesús.*
 - a. Una brecha social separa a los sacerdotes ordinarios de los sacerdotes superiores. El sacerdocio, que se remonta a Aarón, es hereditario. Se divide en 24 clases o turnos, cada uno de los cuales sirve durante una semana y a su vez está subdividido en cuatro a nueve casas. Los sacerdotes, que sólo están de servicio dos semanas al año y durante las fiestas, se dedican a vocaciones seculares.
 - b. Los levitas, cuyo papel también es hereditario, están a cargo de deberes más humildes en el templo y en la música, pero no tienen acceso al altar ni al santuario. J. Jeremías estima que los sacerdotes y levitas, con sus familias, constituyen alrededor del 10% del pueblo.
4. *Los sacerdotes después de la destrucción del templo.* Después de la destrucción del templo los sacerdotes pueden leer la Escritura, impartir bendiciones y recibir primicias; pero los escribas se convierten en el verdadero centro de la comunidad, ya que la ley y su estudio constituyen un sustituto del templo y sus sacrificios (a pesar de la esperanza de la restauración del templo y el sacerdocio).

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

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

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

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

[p 353] ἀρχιερεὺς

A. Observaciones lingüísticas.

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

B. El ἀρχιερεύς en el mundo griego y helenístico.

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

C. El sumo sacerdote y los sacerdotes principales en el judaísmo y el NT.

1. *Historia del sumo sacerdocio.*
 - a. Desde el exilio hasta los Asmoneos. Después del exilio, el sumo sacerdote, que reclamaba descender de Aarón por la línea de Sadoc, se halla a la par del gobernador. El linaje de Sadoc es roto por Antíoco. Onías III se va a Egipto, y del 160 al 153 a. C. Jerusalén se queda sin sumo sacerdote.
 - b. De los Asmoneos al tiempo de Jesús y los apóstoles. Jonatán, un sacerdote ordinario, asume el sumo sacerdocio en 153 a. C., y posteriormente los Asmoneos asumen también el título real. Bajo Herodes y los romanos se dan nombramientos y deposiciones arbitrarias, y surgen familias influyentes (p. ej. la de Anás), aunque los legalistas siguen difundiendo la legitimidad de la línea de Sadoc. La manipulación política, la simonía y el creciente poder de los fariseos debilitan el papel de los sumos sacerdotes, pero ellos siguen siendo los supremos representantes religiosos de Israel.
2. *La dignidad, derechos y tareas del sumo sacerdote.*
 - a. Dignidad. Con la caída de la monarquía, el sumo sacerdote no sólo es el plenipotenciario de Dios sino también el principal representante del pueblo. Tiene un carácter indeleble de santidad transmitido por su investidura.
 - b. Derechos. Entre los derechos está un escaño en el Sanedrín y prerrogativas referentes al sacrificio.
 - c. Tareas. Los deberes son primordialmente culturales, y culminan con el singular privilegio de ingresar una vez al año al santo de los santos para ofrecer sacrificio el Día de la Expiación. El sumo sacerdote oficia durante la semana anterior a ese día, y debe proteger cuidadosamente su pureza ritual. Las regulaciones rituales (p. ej. evitar contacto con un cadáver) son especialmente estrictas en [p 354] su caso. La sucesión se resguarda mediante reglas muy estrictas referentes a su novia (edad, virginidad, legitimidad, etc.).
3. *El ἀρχιερεύς (singular) en el NT.*
 - a. El sumo sacerdote que con más frecuencia se menciona en el NT es Caifás, yerno de Anás, que era sumo sacerdote en el año memorable de la muerte de Cristo (Jn. 11:49–50).
 - b. Anás, que para entonces ya había sido reemplazado, seguía siendo influyente; cinco de sus hijos y su nieto, así como su yerno, ocuparon el cargo. Las referencias de Juan 18:15, 19ss (y cf. Lc. 3:2; Hch. 4:6; Jn. 18:13) pueden ser a él.
 - c. Ananías es sumo sacerdote en Hechos 23:2; 24:1.
 - d. El ἀρχιερεύς preside al Sanedrín (Mt. 26:57; Mr. 14:53; Lc. 22:54).
4. *Los ἀρχιερεῖς (plural) como sacerdotes principales.*
 - a. La significación de los oficios sacerdotales superiores. Los sacerdotes principales parecen haber sido un colegio sacerdotal que controlaba el templo y su tesoro, y que tenía escaños en el Sanedrín. Este colegio incluía al rector del templo, los jefes de los turnos semanales y diarios, los prefectos del templo, y los tesoreros del templo.

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

D. Especulación referente al sumo sacerdote en Filón.

1. El concepto de mediador.

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

2. El concepto de impecabilidad.

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

[p 355] E. El sumo sacerdote en Hebreos.

1. Elementos básicos del esquema.

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

2. El sumo sacerdote levítico.

- a. Las dimensiones y tareas más profundas y eternamente significativas del ministerio sacerdotal. El sacerdote es llamado por Dios, representa al pueblo, está en solidaridad con ellos, es también un pecador, y tiene como tarea principal el ofrecimiento de sacrificios en expiación (Heb. 2:17; 5:1ss; 9:7).

- b. El oficio del sumo sacerdote del AT halla su límite en el pecado. El sacerdote del AT tiene que hacer ofrendas por sus propios pecados (7:27), su mediación no abarca los pecados hechos con voluntad (5:2), y la culpa continua va creando una constante necesidad de nuevas ofrendas, de modo que en realidad el culto es un recordatorio del pecado (10:3).
 - c. Este fracaso tiene su raíz en la naturaleza terrenal del culto. El sacerdote es mortal, el sacrificio debe repetirse, la purificación es externa, y el santuario forma parte de la creación corruptible. La cortina del templo expresa la naturaleza indirecta y provisional de la relación con Dios (9:9).
3. *Cristo como sumo sacerdote exaltado.*
- a. Solidaridad con la humanidad. La síntesis de Hijo y sumo sacerdote entraña primeramente la humildad del Jesús histórico en solidaridad compasiva con aquellos a quienes ha venido a auxiliar (4:15). En este sentido él corresponde al sumo sacerdote terrenal, pero con la salvedad de que es sin pecado (4:15; 7:26).
 - b. El sumo sacerdocio eterno surge por el testimonio de la filiación. Jesús cumple los requisitos para ser sumo sacerdote al mostrar que es el Hijo, en obediencia leal por medio del sufrimiento (3:2; 5:7–8). Su llamamiento e institución se basan en la declaración de filiación (Sal. 2:7) que él acredita por su perfección (7:28).
 - c. El sumo sacerdote sin pecado. En tanto sumo sacerdote, Jesús es sin defecto como el sumo sacerdote del AT (7:27); pero al ser además sin pecado no necesita hacer ofrenda en beneficio propio (7:27–28), habiendo demostrado su impecabilidad en una obediencia que le da el derecho de representar y salvar a aquellos con quienes es solidario (2:17).
- [p 356] d. El contraste con la ofrenda carnal. El sacrificio de este sumo sacerdote es una suprema y personal ofrenda de sí, en la cual el sacerdote es también víctima (7:27). La ofrenda de sangre es también una ofrenda de vida que es hecha definitiva por el Espíritu eterno (9:14). Esta ofrenda vicaria es de una vez para siempre (7:27; 9:24ss), en el doble sentido de ser históricamente única y eternamente definitiva.
- e. Cristo, sumo sacerdote, abre el acceso al trono, a la presencia plena de Dios. Este sumo sacerdote entra en el cielo, así como el sumo sacerdote terrenal entra en el santo de los santos. Así hace que el lugar de la presencia de Dios sea accesible a la esperanza (4:14ss; 6:17ss). Cristo sacerdote está también sentado en el trono como rey. Es sacerdote de manera eterna y omnipotente (7:16, 24–25). Ningún cambio, ningún azar, ni siquiera la muerte, puede interrumpir su obra.
4. *Deducciones radicales de la interpretación cristológica del culto.* Se da un rompimiento radical con el antiguo orden. La primera ofrenda cesa con la validez eterna del sumo sacerdote que da el cumplimiento (10:9). Dios anula el mandamiento anterior (7:18) y sustituye la alianza antigua (8:13).
5. *La eficacia salvífica y las implicaciones prácticas de la verdad proclamada.*
- a. El beneficio salvífico es la redención total (cf. 9:12, 15; 10:18). Esto abarca no sólo el perdón sino también la purificación de la conciencia y la santificación para Dios.
 - b. Esta salvación es una posesión (4:4), un acceso (12:22) y una realidad confesada (3:1) que la comunidad puede disfrutar con libertad (4:16; 10:19, 22).
 - c. Las únicas ofrendas que hay que hacer ahora son las de la acción de gracias y la comunión amorosa (13:15ss). No debemos ni continuar ni reemplazar el antiguo sistema cultural, ya que Cristo le ha dado su cumplimiento definitivo, y él es el único que permanece.
- F. ἀρχιερεύς y ἱερεὺς en la iglesia antigua.**
- 1. *Cristo como sumo sacerdote o sacerdote.* Ignacio, I Clemente, Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes reflejan todos el lenguaje y pensamiento de Hebreos.
 - 2. *El sacerdocio general de la comunidad.* Ireneo, Tertuliano y Orígenes de refieren, en diferentes líneas, al sacerdocio general, y Justino puede incluso usar el término «sumo-sacerdotal» para referirse a la iglesia (*Diálogo* 116.3).
 - 3. *Los clérigos como sacerdotes.* Didajé 13.3 llama a los profetas «vuestrós sumos sacerdotes»; I Clemente usa los órdenes del AT como modelo para la iglesia (40–41). Tertuliano llama al obispo sacerdote principal, y Eusebio, en *Historia eclesiástica* 10.4.2, tiene un pasaje en el cual al clero se le habla como a ἱερεῖς.

[G. Schrenk, III, 221–283]

ἱερόθυτος, ἱεροπρεπής, ἱεροσυλέω, ἱερόσυλος, ἱερουργέω → ἱερός; Ἱεροουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα → Σιών; ἱερωσύνη → ἱερός

Ἰησοῦς [Jesús]

1. Ἰησοῦς es la forma griega del Josué del AT (nombre del hijo de Nun en Éxodo, etc., del sumo sacerdote en Hageo y Zacarías, de dos hombres en 1 S. 6:14 y 2 R. 23:8, y de un levita en 2 Cr. 31:15).
2. Ἰησοῦς es nombre común hasta principios del siglo II d. C. El NT usa Ἰησοῦς para Josué en Hechos 7:45; Hebreos 4:8, y cf. Ἰησοῦς en Lucas 3:29, Ἰησοῦς Βαραββᾶς en Mateo 27:16, Βαριησοῦς en Hechos 13:6, y Ἰησοῦς en Colosenses 4:11. Después del siglo II Ἰησοῦς desaparece como nombre propio, probablemente porque se lo empezó a evitar conscientemente.
3. El nombre Ἰησοῦς expresa la humanidad de Cristo. Se le conoce con este nombre, y así se le habla a él y se habla de él. Para distinguirlo de otros que lo llevan, encontramos adiciones como «de [p 357] Nazaret de Galilea» (Mt. 21:11) o «hijo de David» (Mr. 10:47–48) (cf. tb. Mr. 1:24; Mt. 27:37; Jn. 18:5, etc.). La comunidad cristiana confiesa a este Ἰησοῦς como príncipe de la vida (Hch. 3:15), como el Cristo de Dios, como Señor y Salvador, y como Hijo de Dios. Pero no hace separación alguna entre Ἰησοῦς y ὁ κύριος; Ἰησοῦς mismo es aquel a quien Dios ha hecho Señor y Juez (cf. Fil. 2:7; Gá. 3:1; Hch. 17:31). En los Evangelios Sinópticos y en los Hechos se usa comúnmente la forma simple Ἰησοῦς, aunque también encontramos ὁ κύριος (p. ej. en Lucas) y ciertas expresiones fijas como Ἰησοῦς Χριστός y ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Sin embargo, en el resto del NT es poco común la forma simple Ἰησοῦς. Pablo la usa sobre todo cuando está pensando en la vida y la muerte de Cristo, como en 1 Tesalonicenses 4:14; 2 Corintios 4:11ss; Filipenses 2:10. También en Hebreos y el Apocalipsis el uso de Ἰησοῦς indica que la historia de Jesús constituye la base de la fe (p. ej. Heb. 2:9; 6:20; 10:19; Ap. 1:9; 14:12; 20:4; 22:16).
4. Mateo y Lucas aseguran que el nombre no es accidental; se le pone porque Jesús ha de salvar a su pueblo de sus pecados (Mt. 1:21). El nombre completo en hebreo es un nombre-frase: «Yavé salva». Algunos Padres relacionan Ἰησοῦς con el griego ἰάομαι, y una teoría moderna es que Jesús es una forma masculina de Ἰασώ, la diosa de la salvación; pero Eusebio reconoce la base hebrea, y el uso de Ἰησοῦς antecede a los contactos cristianos con el mundo helenístico.
5. El nombre Jesús es importante desde el punto de vista de la historicidad de Cristo. Quienes niegan esto tienen que mostrar que existe un mito judío de un Dios que muere y resucita, que los relatos del Evangelio no son inteligibles históricamente, que Jesús es el nombre de un personaje mitológico, y que existe un culto precristiano de Jesús (posiblemente relacionado con Josué hijo de Nun, aunque los argumentos en este sentido son puramente especulativos, como lo son las sugerencias de que había una secta de Jesé, o que los terapeutas adoraban a un dios cúltico llamado Jesús). Por lo que respecta a Josué, para el judaísmo tardío el período del éxodo es una experiencia eje; pero la entrada a la tierra bajo Josué es secundaria al otorgamiento de la ley, y en ningún lugar es Josué un prototipo del Mesías. Además, en el NT la ley sólo tiene una significación interina entre Abraham y Cristo, y si se menciona a Josué es solamente en relación con acontecimientos históricos (Heb. 11:30–31; Hch. 7:45) o para mostrar que el éxodo no trajo el cumplimiento (Heb. 3:7ss). Si fueran precristianos, el Salmo Naaseno y los papiros mágicos podrían apuntar hacia un culto de Jesús; pero estos textos son posteriores y simplemente dan testimonio del impacto del Jesús histórico. El simple uso del nombre de Jesús en los Evangelios y en los Hechos da un testimonio convincente (y totalmente sin intención) de la historicidad de Jesús.

[W. Foerster, III, 284–293]

→ ὄνομα

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

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

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

[p 358] 2. En el relato lucano de la pasión, cuando los discípulos sacan dos espadas, Jesús dice: ἰκανόν ἐστὶν (Lc. 22:35ss). El significado es discutido. Una sugerencia es que las dos espadas son todo lo que se necesita. Pero muchos exégetas ven una censura implícita, ya sea de la falta general de entendimiento por parte de los discípulos, o de este malentendido específico, o de su insensata confianza en las armas. En este caso el dicho pone fin a la discusión: «Ya basta.» Otra posibilidad es que Jesús esté señalando irónicamente la insuficiencia de esas armas. Una última interpretación es que Jesús está tratando de desalentar a los discípulos de su confianza en las armas temporales, aunque reconoce el amor y la lealtad que los hace sacar las espadas. Él tiene que ir a la cruz solo, pero el ἰκανός ἐστὶν apunta a su continua comunión con sus seguidores. Bonifacio VIII usa este pasaje de manera alegórica (*Unam sanctam*, 1302) para probar que tanto el poder temporal como el espiritual (las dos espadas) se hallan bajo control papal.

[K. H. Rengstorf, III, 293–296]

ἰκετηρία [súplica]

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

[F. Büchsel, III, 296–297]

ἰλαρός [alegre], ἰλαρότης [alegría]

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

[R. Bultmann, III, 297–299]

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

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

[F. Büchsel, III, 300–301]

ἰλάσκομαι, ἰλασμός

A. Expiación y formas de expiación en el AT.

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

[p 359] 2. *Significado de la raíz כפר*. La etimología de כפר es oscura. Génesis 32:21 favorece el sentido básico «cubrir», aunque también son posibles «lavar» y «propiciar».

3. כָּפַר y *rescate*. En Éxodo 21:30 hay referencias a la expiación no cultural en virtud de la cual se puede compensar una lesión y la parte lesionada se puede reconciliar (cf. Nm. 35:31; Sal. 49:8; Éx. 30:12). Se percibe con razón una relación entre esto y כָּפַר.
4. *El כָּפַר no cultural.*

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

[H. Herrmann, III, 301–310]

[p 360] **B.** ἵλασμός y καθαρμός en el mundo griego. καθαρμός es la purificación de defectos culturales o morales; ἵλασμός es la propiciación de deidades, demonios o difuntos. Si bien esas dos cosas no son iguales, sí constituyen dos aspectos del mismo proceso. La primera es más importante, puesto que la purificación es esencial para tener una relación correcta con la deidad. Los καθαρμοί pueden tomar la forma de lavamientos o fricciones, pero también incluyen sacrificios (animales o humanos) en los cuales las manchas son transferidas a la víctima y así se quitan. Los ἵλασμοί incluyen actos cúltricos tales como oraciones, sacrificios, purificaciones, danzas y juegos. Todos estos se repiten anualmente, y abarcan las ofensas tanto rituales como morales. Purifican y a la vez expían, y si bien en su origen tienen la finalidad de aplacar a los dioses (cuya cólera es a veces caprichosa), en la filosofía el énfasis se pone en la conducta moral y la benevolencia esencial de la deidad, de modo que los καθαρμοί y los ἵλασμοί pierden su significado o sufren una reinterpretación psicológica.

C. Las ideas de expiación en el judaísmo.

1. El concepto de pecado es apremiante en la teología rabínica. El pecado es el principal obstáculo para una relación correcta con Dios, y su eliminación o expiación es por lo tanto esencial. Esto se logra mediante el culto y la piedad personal. El Día de la Expiación, los sacrificios y los objetos culturales tienen todos una significación expiatoria. También la tienen la penitencia, el sufrimiento, las obras de amor, el estudio de la ley, el ayuno, el martirio y la muerte. El sufrimiento de los justos puede expiar los pecados del pueblo o evitarles a otros el sufrimiento.

2. Los judíos de la dispersión mantienen esencialmente los mismos puntos de vista que los judíos palestinos. Pagan el impuesto del templo y muestran interés por sus ritos. También ven el valor expiatorio de la penitencia, y Filón habla del sufrimiento vicario.

D. ἰλάσκομαι.

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

[p 361] **E. ἱλασμός.** Esta es la acción de propiciación y expiación. En la LXX, que también tiene ἐξιλασμός, denota la expiación cúllica y el perdón divino. Filón también la usa para purgar del pecado. Los únicos casos en el NT se hallan en 1 Juan 2:2; 4:10. Aquí se trata de la propia acción bondadosa de Dios, y por eso denota la remoción de la culpa (cf. la confesión del pecado en 1:8, 10, y παράκλητος en 2:1). El resultado en nosotros es la seguridad en el juicio (4:17) y la victoria sobre el sentido de pecado. Al demostrar amor, el ἱλασμός genera amor (4:7, 11, 20–21). Puesto que Jesús ha venido para la eliminación (ἱλασμός) del pecado, los regenerados no pueden pecar. Cuando lo hacen, se ponen en contra de la verdad, y tienen que regresar a Jesús como ἱλασμός. Este ἱλασμός no está específicamente conectado con la muerte de Cristo sino con su misión total (cf. 1:7; 3:16; 5:6). El ἱλασμός es necesario en vista del juicio que se acerca. No es simplemente una doctrina sino una realidad por la cual vivimos.

[F. Büchsel, III, 310–318]

ἱλαστήριον

1. ἱλαστήριον en la LXX.

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

[J. Herrmann, III, 318–319]

- τό ἱλαστήριον es un sustantivo neutro procedente del adjetivo ἱλαστηριος. Podría ser un masculino acusativo en Romanos 3:25, pero no hay otros casos de esto.

3. El sustantivo neutro es común en la LXX como traducción de תָּפִלָּה (Éx. 25:16ss; 31:7; Lv. 16:2ss; Nm. 7:89). El sentido es el de un agente más que de un lugar de expiación: «aquello que hace expiación». El altar de los holocaustos es τό ἱλαστήριον en Ezequiel 43:14 (probablemente a causa de la sangre rociada). Sin embargo, técnicamente el término denota el תָּפִלָּה, aunque fuera de la LXX y obras relacionadas el sentido es el más general de «oblación».
4. *Romanos 3:25.*
- a. No es completamente seguro si en Romanos 3:25 Pablo tiene en mente el תָּפִלָּה, pero sin duda quiere decir «aquello que expía el pecado» y que así revela la justicia de Dios y trae la redención. Dios mismo es el sujeto de la acción, de modo que el punto es la expiación divina y no la propiciación humana. «Por fe» se debe tomar con ἱλαστήριον. El objeto de la fe es Jesús crucificado y resucitado, quien es por lo tanto nuestro ἱλαστήριον cuando creemos en él, y el tema del mensaje de reconciliación (cf. el «puso», que parece referirse a la predicación apostólica más que a la selección divina). «En su sangre» se relaciona claramente con ἱλαστήριον más que con la fe. Es por ser quien murió por los creyentes que Jesús es el ἱλαστήριον de ellos. La revelación de la justicia divina en Jesús como ἱλαστήριον está conectada con el pasar por alto los antiguos pecados, en lo cual el תָּפִלָּה desempeña un papel importante. El punto, entonces, parece ser que Jesús es un תָּפִלָּה superior que actúa por medio de la fe, no la observancia externa; que es rociado con la propia sangre de Jesús, no la de animales; y que está expuesto a la vista, no oculto en el santo de los santos. De este modo Pablo personaliza y espiritualiza el concepto del תָּפִלָּה, como lo hace en otros lugares con el servicio cultural o con la circuncisión (Ro. 12:1; Col. 2:11). Si él tiene en mente el תָּפִלָּה propiamente dicho, lo reorienta hacia Jesús como aquel en quien se ha realizado la expiación verdadera y completa.
- [p 362] b. El ἱλαστήριον no hace propicio a Dios, ya que la gracia de Dios es su presuposición. Aquellos que están bajo la ira de Dios están también bajo su paciencia (Ro. 2:4). Esto lo revela el ἱλαστήριον. Pero esta revelación sólo viene con la acción vicaria de Dios. Lo que se revela no es simplemente la paciencia sino la santidad de Dios que castiga el pecado (v. 26) pero que al hacerlo así separa el pecado del pecador y así trae al pecador a la fe y el arrepentimiento. Para lograr esto se requiere a uno que nos revele a Dios y que al mismo tiempo nos represente a nosotros ante Dios soportando de manera vicaria el juicio divino y llevándonos así al juicio propio de la fe. Sin esta obra vicaria la revelación no podría traer verdadera redención. Es en la unidad de la revelación divina y la representación humana que Jesús es por la fe una expiación en su sangre, y con eso trae la redención.
5. Hebreos 9:5 simplemente sigue el uso de la LXX cuando habla del ἱλαστήριον en relación con el arca.

[F. Büchsel, III, 319–323]

ἵνα [para que]

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

A. Las cláusulas finales teológicas.

1. En el judaísmo.

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

c. La teología rabínica acepta el principio teleológico de que todo lo que Dios hace es para bien. A partir del 70 d. C. esto se convierte en un «sin embargo» desafiante, aunque fácilmente se puede convertir en un lema ligero. También figura la frase «para que se cumpliera». Como en todo el pensamiento teleológico, a veces se encuentran razones fantasiosas para las acciones de Dios.

2. *En el NT.*

a. El acontecimiento de Cristo da nueva vida y significado a la antigua teleología. Jesús mismo habla de su oficio singular en función de un encargo (Mt. 5:17ss; Jn. 3:17, etc.). Las obras de poder están al servicio de su revelación (Mr. 2:10, etc.). Es así como producen una crisis de decisión. Van a conducir ya sea a la fe o al endurecimiento (cf. Lc. 2:34). Las cláusulas con ἵνα son finales aun cuando la referencia es a un endurecimiento (Mr. 4:11–12). Jesús ha venido al mundo para juicio (Jn. 9:39). En [p 363] un modo supremo, la cruz misma tiene significación teleológica hasta llegar al hecho mismo de que tiene que cumplirse lo que dijeron los profetas (Mt. 26:56).

b. La primera predicación cristiana toma prestada la fórmula de José y enaltece la acción de Dios que, para cumplir su plan, domina y transforma el sentido de la cruz (Hch. 2:36, etc.). Pablo expresa esto en forma de paradoja: Jesús se ha hecho pobre para que por su pobreza nosotros nos hiciéramos ricos (2 Co. 8:9; cf. 5:21; Gá. 3:13–14, etc.). En las líneas de la teología del martirio, Jesús no muere simplemente para ser exaltado sino para salvar. La cruz se ve entonces a la luz del τέλος, y el concepto de τέλος permea en su totalidad la comprensión cristiana de Dios, del mundo y de la historia. La creación, el llamado de Abraham, la ley y la historia de Israel van avanzando todos hacia Cristo, el único en quien son hechos perfectos los antiguos testigos y mártires (Heb. 11:40). La cruz, sin embargo, no descarta una consumación futura. Como los mártires, los cristianos pasan por el sufrimiento actual con miras a una futura gloria (Ro. 8:17; 1 P. 1:6–7). Dios recorre el sendero del conflicto con su pueblo, logrando que todo resulte para bien de aquellos que lo aman (Ro. 8:28; cf. Flm. 15). Incluso el endurecimiento de Israel es el medio para un fin último de gracia y de gloria: «para que ellos también alcancen misericordia» (Ro. 11:31); «para tener misericordia de todos» (v. 32).

c. El fin de todos los caminos de Dios es la justificación por la fe, la salvación, la autorrevelación de Dios, pero sobre todo la divina glorificación en la victoria, no de la ira, sino de la gracia, cuando todas las cosas queden sujetas a Dios (1 Co. 15:28) y su creación alcance su destino original (Ro. 11:36). Esto se puede afirmar con confianza porque ya en la cruz de Cristo Dios ha llevado la historia a su meta pasando a través del conflicto, destruyendo la autoglorificación humana y estableciendo así la gloria divina en el *solī Deo gloria* de la nueva creación.

B. Las cláusulas finales éticas.

1. *En el judaísmo.*

a. En las cláusulas finales éticas (cf. Éx. 20:12 y especialmente Proverbios) se enuncian los resultados buenos o malos de la conducta. Sin embargo, en última instancia, la meta de toda acción correcta es procurar hacer la voluntad de Dios (cf. Pr. 3:21–22). Con esto concuerda la forma básica de las bendiciones. La acción de Dios tiene como meta la acción humana específica.

b. La apocalíptica hace de estos conceptos teológicos la base de la ética. Hemos sido hechos para un propósito divino. Para mostrar esto, Dios nos ha dado la ley. Interviene para conducirnos a la justicia. Se nos muestra la razón final o la meta para los actos, y no sólo sus consecuencias inmediatas. Esto se destaca claramente en las oraciones que concluyen con cláusulas de finalidad.

c. La teología rabínica acepta el mismo principio, pero con una tendencia a formalizarlo y trivializarlo. El resultado puede ser un moralismo utilitario aun cuando se perciba el cumplimiento de la voluntad de Dios como meta de la creación.

2. *En el NT.*

a. Con frecuencia Jesús usa imperativos con cláusulas finales. Estas cláusulas dirigen nuestra voluntad y nuestras acciones hacia la meta escatológica de la salvación, a la cual nuestra vida actual debe estar orientada, mediante la preparación, el conflicto y el sacrificio (Mt. 19:12, 23ss). La meta suprema de la conducta es la entrada en el reino (Lc. 16:9), o el perdón (Mr. 11:25), o la glorificación de Dios (Mt. 5:16).

b. La acción divina provee el impulso para toda acción humana. La creación es un llamamiento divino y la obra histórica de Dios es una palabra de convocatoria. Así los enunciados acerca de la acción de Dios conducen a cláusulas finales referentes a las tareas y posibilidades humanas. La predestinación (Ro. 8:29; 9:11–12) apunta hacia nuestra meta final, no en sentido fatalista, sino en orientación a nuestra voluntad humana. Dios quiere esta voluntad, y la dirige hacia su meta al liberarla y gobernarla. Esto lo hace en el acontecimiento de Cristo como su suprema palabra y obra (cf. Ef. 2:8–9). Los indicativos de este acontecimiento conducen hacia los imperativos (cf. 1 Co. 5:7; 2 Co. 5:15, etc.; Ro. 8:3–4). [p 364] Un εἰς o ἵνα de finalidad destaca la fuerza de la cruz para la vida cristiana (cf. Ro. 7:4; Gá. 2:19). Eso se aplica especialmente al apostolado (2 Co. 4:10).

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

[E. Stauffer, III, 323–333]

→ εἰς, διὰ

Ἰορδάνης → ποταμός

ἰός [veneno, herrumbre], κατιόομαι [herrumbrarse]

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

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

[O. Michel, III, 334–336]

Ἰουδαία, Ἰουδαίος, ἰουδαῖζω, Ἰουδαϊσμός → Ἰσραήλ

ἵππος [caballo]

1. *El caballo en Palestina, el AT y el judaísmo.* Ya muy tempranamente el caballo es de importancia militar en Egipto, y de allí (o de Asia Menor) llega a Palestina. Salomón recibe caballos como regalo (1 R. 10:5) y también los compra a Egipto (10:29). Los caballos y los carros constituyen la base de los ejércitos de Israel, Siria, Asiria y Persia. A los caballos se los elogia por su velocidad y su fuerza (cf. Job 39:19ss). El poder de Dios se describe en función de jinetes y carros (2 R. 2:11; 6:17). Pero el caballo denota también el poder extranjero en el que no hay que confiar (Sal. 76:6; Os. 1:7). Simboliza la confianza [p 365] en la carne (Is. 30:16). Por eso el rey de paz elige un burro, no un caballo (Zac. 9:9). El caballo desempeña un papel especial en las visiones. Joel describe las langostas como carros y caballos (2:4–5). Zacarías ve caballos de diversos colores (1:8ss). 2 Macabeos 3:25ss habla de un caballo y un jinete vengadores, mientras que en 10:29ss leemos acerca de jinetes que protegen al ejército de Judas.
2. *El caballo en el NT.*
 - a. Jesús entra en Jerusalén montado en un burro, no en el bélico caballo (Mr. 11:1ss). La fe discierne aquí la venida del rey de paz mesiánico en cumplimiento de la Escritura, y la manifestación del secreto mesiánico (cf. Mt. 21:5; Jn. 12:15).
 - b. Santiago 3:2–3 compara el dominio cristiano del cuerpo con el manejo de un caballo.
 - c. El Apocalipsis sigue a la literatura apocalíptica en el uso de la imagería relacionada con caballos. Los cuatro caballos de 6:1ss representan la conquista, la contienda civil, la penuria y la peste. Las langostas demoníacas del cap. 9 son comparadas con caballos

con cabeza como de león y con facultad de matar tanto con la cabeza como con la cola. En 14:20, la terrible naturaleza del juicio se muestra con el hecho de que la sangre llega hasta las riendas de los caballos. Sin embargo, al final el Mesías y su hueste aparecerán en los caballos blancos de la victoria (19:11ss), aunque sólo el Mesías «juzga y hace la guerra» (v. 11); esto lo hace con la espada de su boca (v. 15).

[O. Michel, III, 336–339]

ἶρις [arco iris]

A. Fuera del NT.

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

B. El NT.

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

[K. H. Rengstorf, III, 339–342]

Ἰσαάκ → Ἰακώβ; ἰσάγγελος → ἄγγελος

[p 366] ἴσος [igual], ἰσότης [igualdad], ἰσότημος [de igual valor]

A. ἰσότης como cualidad.

1. *La igualdad cuantitativa.*
 - a. La igualdad denotada por ἴσος es principalmente de tamaño o de número, o de valor o fuerza en sentido cuantitativo (a diferencia de ὅμοιος, que sugiere cualidad). Puede entonces usarse para la igualdad de sumas, extensiones de espacio o de tiempo, porciones, piezas o una voz igual (cf. Éx. 30:34; Ez. 40:5ss).
 - b. En Apocalipsis 21:16 las tres dimensiones iguales de la ciudad celestial, especialmente como tres veces doce mil, denotan perfección. Si bien en la antigüedad se dan cubos (cf. la torre cúbica de Marduk en Babilonia, y la forma cúbica del santo de los santos en el templo), la idea es probablemente que la nueva Jerusalén llena el cielo y la tierra.
 - c. En Lucas 6:34 es clara la idea básica pero no el sentido preciso, ya que τὰ ἴσα podría ser (1) el capital sin los intereses, (2) el total correspondiente de capital más interés, (3) un servicio similar, o (4) el interés equivalente al capital original. En cualquier caso, se muestra que el dar con el fin de obtener es incompatible con un amor desprendido. El calcular la correspondencia exacta (ya sea en pago o en venganza) es ajeno a la verdadera actitud cristiana (cf. 1 Co. 13:5).

2. *La igualdad de contenido o de significado.* Así como ἴσος puede denotar la igualdad exacta en matemáticas, también se puede usar para la concordancia precisa de contenido, p. ej. en un duplicado o transcripción. Así, el contenido de los testimonios en Marcos 14:56 no es coherente en los detalles, como lo exige la ley.
3. *La igualdad humana: los griegos.* El concepto de igualdad humana es importante para los griegos, especialmente como base necesaria de la ley. Sólo los que son legalmente iguales pueden entablar relaciones legales. Aunque sean diferentes en naturaleza, podrán gozar de los mismos derechos. Esta igualdad refleja o es parte de la igualdad que, para Platón, es la dinámica esencial del cosmos y la base del orden. La igualdad es un principio fundamental de la democracia (junto con la libertad), no como igualdad esencial, sino como igualdad de posición y de derechos (cf. 2 Mac. 9:15). También subyace a la sociedad personal de los amigos, en quienes se logra una verdadera fusión de espíritus. La igualdad legal exige también la justicia, e. d. la administración de la ley sin favorecimiento de personas. En este punto hay una aproximación a δίκαιος. Por último, ἰσότης es importante en los contratos en el sentido de que los signatarios aceptan por igual los derechos y obligaciones contraídos.
4. *La igualdad humana: los cristianos.* En contraposición con la igualdad legal se halla la igualdad cristiana que se basa en la gracia y el amor. Se trata de una igualdad de posesiones espirituales (Hch. 11:17) y de salvación eterna (Mt. 20:12) que Dios ha establecido sin consideración al origen, la historia previa (Hch. 11:17), los logros o el mérito (Mt. 20:12), y que exige igualdad en la relación. Pablo recurre a apelar al sentido griego de igualdad cuando promueve la colecta para Jerusalén (2 Co. 8:13–14). No se trata de un simple ruego para dar con la esperanza de recuperar, sino de una aplicación de la regla de oro de Lucas 6:31. El ἵνα del v. 14 enuncia el objetivo divino en vez de la motivación humana. ἰσότης como principio de asistencia mutua está al servicio de la meta divina de ἰσότης. Dios mismo establece esta igualdad otorgando el mismo don a los gentiles que a los judíos, e. d. el Espíritu Santo (Hch. 11:17). 2 Pedro 1:1 usa las palabras que denotan el mismo rango y condición en la vida cívica (ἰσότημος e ἰσοτιμία) para describir la igual fe por la cual somos igualmente justos en el reino de Dios. Jesús, en la parábola de los obreros (Mt. 20:12), destaca la naturaleza escatológica de esta igualdad. No hay aquí un principio legal que involucre la igualdad de derechos o de logros, sino un acto de rectitud divina contra el cual protesta el sentido de justicia humana (vv. 11–12). La igual recompensa es la igual felicidad, como la que encontramos que se espera en muchas afirmaciones y relatos de los rabinos. Esta igualdad no excluye actuales diferencias en cuanto a fe (Ro. 12:3), receptividad (Mr. 4:24), [p 367] y carismas (1 Co. 12). El NT presupone diferencias en el reino de Dios (Mt. 5:19; 10:41–42, etc.). Pero permanece la igualdad de vida eterna y de salvación.
5. *La igualdad por naturaleza y la igualdad con Dios fuera del NT.* Si bien ἴσος se refiere primeramente a la igualdad cuantitativa, pronto adquiere un aspecto cualitativo. Se puede usar entonces para igualdad de carácter; o, en el estoicismo, respecto a acciones buenas y malas; o, en la LXX, respecto a nuestra igualdad humana en el nacimiento y en la muerte (Sab. 7:3). La igualdad humana contrasta con la igualdad de Dios, que es solamente con respecto a sí mismo (Is. 44:7, etc.). La imagen divina no implica igualdad por naturaleza. En el judaísmo Dios va a establecer por fin una semejanza más plena (cf. 1 Jn. 3:2), pero el buscar la igualdad con Dios (Gn. 3:5; Is. 14:14) es un pecado fundamental. Por eso la Biblia evita ciertas expresiones comunes entre los griegos, como «igual a Dios» (ἰσόθεος).
6. *La igualdad de Jesús con Dios en el NT.*
 - a. En Juan 5:18 se acusa a Jesús de hacerse igual a Dios. Si bien él no asegura eso de manera expresa (cf. v. 19), sí enfatiza la identidad de las obras. En Juan 1:1; 10:30 se enuncia claramente la unidad del Padre y el Hijo, incluso a la par de la sujeción del Hijo al Padre; de ahí la acusación en 10:33 de que «tú, siendo hombre, te haces Dios». En este contexto, el ἴσος de 5:18 tiene una nueva hondura y plenitud, porque, con su elemento inherente de exactitud y su dimensión añadida de cualidad, denota una igualdad esencial que el término posterior ὁμοούσιος se propuso afirmar y defender.
 - b. Este es también el significado de ἴσα en el difícil versículo de Filipenses 2:6. Los problemas del versículo son si el ser igual a Dios es una realidad o una posibilidad, y si la acción es la del Cristo preexistente o la del histórico. La primera respuesta es que la igualdad con Dios es una posesión, y no se puede perder ni renunciar a ella; es el inicio del camino de Cristo (v. 6) y será también el final (vv. 9ss). Pero Cristo cesa temporalmente de hacer uso de ella, tomando forma de siervo, ejerciendo su señorío en esta extraña forma de humillación, y llegando así a su reconocimiento público. Como él no se preocupa de sí mismo (que es el punto de la exhortación), la naturaleza divina que se demuestra en su humildad queda confirmada en su gloria. La acción, entonces, es la del Cristo eterno, y el vaciamiento no implica pérdida alguna de su esencial igualdad con Dios.
- B.** ἰσότης **como equidad.** Puesto que ἰσότης se aproxima a δικαιοσύνη («justicia»), el grupo asume el sentido de equidad o justicia. El juez justo es ἴσος (imparcial), pero la persona justa también es ἴσος (honrada). Colosenses 4:1 refleja este uso cuando manda a los amos tratar a sus esclavos tanto con justicia como con equidad (τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε). El Amo de ellos que está en el cielo, y que es incondicionalmente justo y equitativo, es a quien ellos deben dar cuentas (aunque Clemente de Alejandría [en *Stromateis* 3.6.1; 6.47.4] tiene en mente la gracia de Dios en vez de su ἰσότης judicial cuando usa el término con referencia a Dios).

[G. Stählin, III, 343–355]

→ δίκαιος, εἶς, ὅμοιος

Ἰσραήλ [Israel], Ἰσραηλίτης [israelita], Ἰουδαῖος [judío], Ἰουδαία [Judea], Ἰουδαϊκός [judío], ἰουδαῖζω [vivir como judío], Ἰουδαϊσμός [judaísmo], Ἑβραῖος [hebreo], Ἑβραϊκός [hebreo], Ἑβραϊστί [(idioma) hebreo], Ἑβραῖστί [en hebreo]

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

1. *Israel y Judá.* Israel es el nombre de la liga tribal sagrada de Josué 24. Denota la totalidad de los elegidos de Dios y abarca sus creencias centrales. Con la monarquía sigue cubriendo a la entidad entera bajo Saúl, pero bajo David llega a denotar a las tribus del norte por contraposición a Judá. David y Salomón mantienen unida la liga a pesar de las tensiones, pero con Roboam Israel se aparta, y quedan los dos reinos de Israel y Judá. Judá es simplemente un nombre político para la tribu y luego para el reino del sur, y no tiene ninguna significación religiosa. Con el colapso del reino del norte, [p 368] Israel llega a ser nuevamente el nombre para el pueblo entero en sentido espiritual (como lo había sido para los profetas; cf. Is. 8:14), y este llega a ser el uso normativo. Desde luego, en la práctica Judá es ahora Israel, pero el concepto de un Israel más grande que abarque todas las tribus no se pierde jamás. Josías intenta una verdadera restauración del reino davídico completo, y la reconstitución de las doce tribus llega a ser una forma de expectativa escatológica.
2. *Los hebreos.* El nombre «hebreos» parece ser al principio un término legal más que étnico (conectado tal vez con *Habiru*) (cf. Éx. 21:2ss; Jer. 34:8ss; 1 S. 14:21). Pero el término se convierte luego en uno más general, que es usado por los extranjeros para denotar a Israel (a menudo de manera crítica; cf. Gn. 39:14, etc.), o por los israelitas para distinguirse a sí mismos de los extranjeros (Gn. 40:15; Éx. 1:19, etc.). Tiene entonces un sentido casi nacional en, p. ej., Génesis 14:13 y Jonás 1:9.

[G. von Rad, III, 356–359]

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

1. Ἰσραήλ/Ἰουδαῖος.

- a. La base. En los tiempos postexílicos se ponen en uso dos términos para referirse al pueblo: el término religioso «Israel/israelita» y el término político «judío». Ambos denotan al pueblo en términos de su confesión religiosa así como de su unidad nacional. Israel es la comunidad de aquellos que adoran al verdadero Dios y que han sido elegidos por él para ese propósito. Todo judío se halla en relación con Dios, y los de fuera pueden ingresar en esta relación sólo si se hacen miembros de este pueblo. De las dos designaciones, «Israel» es preferida por el pueblo y enfatiza el aspecto religioso, mientras que «judío» es el uso no israelita (adoptado libremente por los judíos de la dispersión) y comporta a veces (aunque no frecuentemente) un matiz despectivo.
- b. El uso del judaísmo palestinese. (i) En 1 Macabeos, «Israel» es el término propio del autor; pero se usa Ἰουδαῖοι (a) cuando los que hablan no son judíos; (b) en las cartas diplomáticas, tratados, etc.; (c) por los judíos mismos en las comunicaciones diplomáticas; y (d) también por los judíos en comunicaciones internas oficiales (cf. 1 Mac. 13:42; tb. las monedas asmoneas). (ii) Obras religiosas como el Sirácida o Judit usan naturalmente «Israel» con su orientación religiosa. Lo mismo se aplica a las obras rabínicas. (iii) Cuando los rabinos usan Ἰουδαῖος, es principalmente en labios de no judíos, o adoptando el uso de los no judíos o de los judíos de la dispersión. Lo inusual del término se puede ver en el intento de hacer un juego con la palabra «monoteísta» al describir a Mardoqueo como judío en Ester 2:5.
- c. El uso del judaísmo helenístico. (i) En 2 Macabeos, «Israel» figura sólo cinco veces y siempre en contextos fuertemente religiosos, p. ej. 1:25–26. Ἰουδαῖος se usa libremente, inclusive en la autodesignación. También encontramos Ἰουδαϊσμός para designar la religión judía (cf. 8:1). 3 Macabeos sigue un patrón parecido (cf. «Israel» en 2:6, etc.; Ἰουδαῖος en otros lugares). (ii) El testimonio de las inscripciones apunta a lo mismo. Incluso los judíos se llaman a sí mismos Ἰουδαῖοι. Cf. también los documentos arameos de los colonos de la Elefantina. (iii) En este contexto también se puede citar 4 Macabeos, aunque aquí los contenidos religiosos dan mayor cabida para «Israel».

2. Ἑβραῖος.

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

- b. Como nombre arcaico y expresión elevada para el pueblo de Israel. (i) El AT usa esta palabra para el período más antiguo, y esto conduce a que se use en referencias al pasado más remoto o en obras que cultivan un estilo arcaico. (ii) Como término arcaico, Ἑβραῖος adquiere dignidad y llega a usarse [p 369] así como término elevado o elegante que evitará los matices negativos de Ἰουδαῖος, p. ej. en los relatos de martirios en 4 Macabeos (5:2, 4 etc.) o en Judit. (iii) Posiblemente este sea el punto en algunas inscripciones, aunque, en vista del uso aceptado de Ἰουδαῖος, aquí la referencia bien podría ser a características nacionales, principalmente al aferrarse al uso del arameo.

[K. G. Kuhn, III, 359–369]

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

1. Ἰουδαῖος.

- a. En los escritores paganos. (i) Los escritos griegos postclásicos contienen muchas referencias, y en su mayor parte tienen Ἰουδαῖος para referirse al pueblo (menos comúnmente Ἑβραῖοι). Los historiadores toman nota del pueblo y muestran interés por su historia y su política (p. ej. Hecateo de Abdera, o Agatárquides). (ii) El término Ἰουδαῖος tiene también una connotación religiosa decisiva, p. ej. en Megástenes, Plutarco, etc. Plutarco describe los ritos y festividades de los judíos. (iii) Un punto significativo es que Ἰουδαῖος puede denotar la adhesión religiosa sin que importe la nacionalidad (cf. Plutarco).

- b. Entre los judíos y escritores judíos. (i) Los judíos de la dispersión adoptan la costumbre gentil y pronto llegan a llamarse a sí mismos Ἰουδαῖοι. (ii) Filón sigue este uso, con énfasis en la unidad religiosa así como en la nacional (aunque no llega tan lejos como para hablar de judíos que no pertenecen a la nación). (iii) Josefo rara vez usa Ἰουδαῖοι para el Israel antiguo, pero en cambio usa solamente esa palabra cuando llega al período postexílico y contemporáneo. Entreteje los aspectos nacional y religioso y a veces puede llamar a los prosélitos Ἰουδαῖοι.

2. Ἰσραήλ.

- a. En los escritores paganos. Puesto que «Israel» es un término específicamente judío, no es de extrañar que los escritores paganos nunca lo usen ni para el Israel antiguo ni para el presente. Figura en los papiros solamente cuando hay una influencia judía o cristiana directa.

- b. En Filón y Josefo. (i) Filón. Con referencia al período antiguo, Filón sigue al AT al usar «Israel», frecuentemente en citas. (ii) Josefo. También Josefo usa «Israel» solamente con referencia al pasado. A diferencia de Filón, quien le da al término una significación figurativa, Josefo parece no adjuntar a él ningún significado religioso particular. Prefiere Ἰσραήλιται para el pueblo entero, y muestra familiaridad con el uso palestinense de este término para referirse a la gente corriente a diferencia de los sacerdotes y levitas.

3. Ἑβραῖος.

- a. En los escritores paganos. (i) Rara en la literatura griega, esta palabra tiene habitualmente un sentido nacional, geográfico o lingüístico. (ii) A veces se la selecciona como un término más antiguo. (iii) En un caso es bien claro que denota el idioma. (iv) Para Pausanias, el término significa «habitante de Palestina».

- b. Entre los judíos: Filón y Josefo. (i) Filón. Filón usa la palabra para designar a los judíos de tiempos antiguos, y también para aquello que, aunque judío, no es común a todos los judíos, p. ej. el idioma. (ii) Josefo. Tenemos aquí un uso similar para el antiguo Israel y para cosas tales como el idioma, la escritura, las monedas, etc., que son peculiares de los judíos como nación. (iii) En inscripciones, el término designa a los judíos palestinenses de habla aramea.

D. Ἰουδαῖος, Ἰσραήλ y Ἑβραῖος en el NT.

1. Ἰουδαῖος, Ἰουδαία, Ἰουδαίικος, Ἰουδαίτζω, Ἰουδαϊσμός.

- a. Ἰουδαῖος en los autores de los Sinópticos. Ἰουδαῖος es poco común en estos autores. Figura para designar al pueblo sólo en plural, y sólo en labios de extranjeros (cf. Mt. 2:2). Tiene un sentido nacional y geográfico, pero especialmente religioso. En el relato de la pasión, como en el de los Magos, a Jesús se lo llama «rey de los judíos», pero es obvio que Pilato no toma en serio el lado religioso, y la crucifixión es un claro golpe contra toda pretensión política (cf. Mt. 27:11, 29, 37). En contraste, los jefes del pueblo se burlan de Jesús como el «rey de Israel» (Mt. 27:42). En Mateo 28:15 no hay artículo, y [p 370] la referencia es a los judíos que rehúsan confiar en Jesús. En Marcos 7:3 la nota explicativa es para los no judíos, y la palabra tiene connotación religiosa. En Lucas 7:3 y 23:51 el autor bien puede estar adoptando su propio uso. El uso sinóptico corresponde al de 1 Macabeos:

Ἰουδαῖοι se usa para el pueblo, ya sea por parte de no judíos, o por judíos en su trato con ellos, mientras que Ἰσραήλ es el término judío propio.

- b. Juan. (i) Entre los muchos usos en Juan, observamos primero una semejanza con el de los Sinópticos en el relato de la pasión (18:33, 39; 19:3), donde «rey de los judíos» figura en labios no judíos (cf. tb. 18:35). También es una mujer samaritana la que habla en 4:5, y en 4:22 se hace distinción respecto a los samaritanos. (ii) Juan usa también Ἰουδαῖος para los habitantes de Palestina, especialmente en explicaciones de las costumbres o circunstancias judías. El propósito es, obviamente, aclararles las cosas a los extranjeros (cf. 2:6, 13; 5:1; 7:2). En esos contextos el uso es objetivo y no enfático. Lo mismo se aplica a 1:19; 3:1, etc. Algunos de estos judíos bien pueden ser creyentes en Jesús (8:31; 11:45; 12:11). Este uso corresponde al de Josefo, y no tiene por qué implicar una distancia del autor en cuanto a tiempo o nacionalidad. (iii) En algunos pasajes, los judíos en Juan son los opositores de Jesús, aunque la oposición brota del contexto y no está implícita en el término. Así, ciertos judíos critican a Jesús como tal porque él parece rechazar el templo en 2:18ss, o se llama a sí mismo el pan de vida en 6:41ss, o reclama la unidad con el Padre en 10:31 (cf. tb. 5:16ss; 8:48; 13:33). Algunos «judíos» asumen una actitud ambigua por temor a los «judíos» (7:13; 9:22). El punto en todo esto no es que los judíos en su totalidad rechacen a Jesús, ni que un grupo específico de zelotes lo haga así, sino que la oposición surge por razones de la religión judía (cf. 9:29). Se insinúa entonces un abismo entre la comprensión cristiana del AT y la comprensión judía que se le opone. Para Juan los judíos con frecuencia son aquellos que adoptan esa comprensión judía en rechazo de Jesús. Al mismo tiempo, la base nacional se mantiene. No todos los judíos rechazan a Jesús, y los que lo hacen son primeramente judíos por nacionalidad, y sólo entonces son judíos en oposición a Jesús.
- c. Hechos. El uso en los Hechos es parecido al de Juan. Difiere, sin embargo, por cuanto ahora se incluyen los judíos de la dispersión (pero no los prosélitos, excepto tal vez en 2:5). Ἰουδαῖος es el término normal en boca de no judíos (18:14; 22:30) o de judíos en su trato con ellos (21:39; 23:20; 24:5). A veces hay una connotación religiosa (cf. 10:22 y tal vez 16:20). No hay ninguna insinuación desfavorable en pasajes como 13:6; 18:4; 19:10, 17. En 10:28, el compromiso con la ley caracteriza a los judíos. Esto puede generar un uso (como en Juan) para designar a los que se oponen a Cristo y a su comunidad (cf. 16:3; 9:23; 12:11; 13:50; 17:5, 13). Sin embargo, este aspecto no va indisolublemente ligado al término, ya que hay judíos que sí creen (14:2) y estos judíos están en malos términos con los Ἰουδαῖοι que son opositores.
- d. Pablo. Pablo usa más comúnmente Ἰουδαῖος, en singular, y con frecuencia sin artículo. Esto sugiere que tiene en mente el tipo religioso. Incluso en 1 Tesalonicenses 2:14, que se refiere a los judíos palestinos, los que están en la mira son aquellos que rechazan tanto a Cristo como a los profetas. Pero el tipo incluye al verdadero judío, que guarda la ley, a diferencia del judío meramente exterior (cf. Ro. 2:17ss). La devoción a la ley es lo que caracteriza al judío (cf. 1 Co. 9:20). Así, el judío de Gálatas 2:13 es el adherente de la ley. Esto contrasta con el «judío de nacimiento» del v. 15. El judío tiene la ley, y eso es lo que lo diferencia de los helenos y los gentiles (Ro. 3:1–2; 9:4–5). Por la voluntad de Dios el judío tiene una ventaja inherente, y el evangelio se le predica primero al judío. Pero puesto que el judío no guarda la ley (Ro. 2:17ss), y Dios es también el Dios de los gentiles y bendecirá a todos los pueblos en Abraham (Gá. 3:8), la distinción radical de judío y heleno no se aplica ya a los que son justificados por la fe en Cristo (Gá. 3:28; Col. 3:11; Ro. 9:24), si bien se mantienen las distinciones históricas (1 Co. 7:17ss).
- e. El Apocalipsis. En los dos casos en Apocalipsis (2:9; 3:9), de los que son judíos sólo por pretensión y por nombre se dice que son la sinagoga de Satanás. Están en contraste implícito con los judíos verdaderos que están comprometidos con Dios y con su voluntad (cf. Ro. 2:18ss). Sin embargo, de ahí no se desprende necesariamente que estos últimos sean cristianos.
- [p 371] f. Ἰουδαία, Ἰουδαϊκός. Ἰουδαία es el nombre del país y es principalmente adjetivo (Mr. 1:5). Más estrechamente denota a Judea (cf. Mt. 3:5; 19:1), pero también se puede usar para Palestina entera (cf. Ro. 15:31; 2 Co. 1:16). Es un término geográfico y no tiene significación teológica. Ἰουδαϊκός, que figura solamente en Tito 1:14, tiene el sentido de «relacionado con», pero el punto no es que los μύθοι sean judíos por naturaleza, sino que circulan entre los judíos.
- g. ἰουδαΐζειν, Ἰουδαϊσμός. Fuera del NT ἰουδαΐζειν significa ya sea la conversión al judaísmo o la adopción parcial de las costumbres judías. En el único pasaje del NT en Gálatas 2:14, la palabra tiene ese segundo sentido. Ἰουδαϊσμός figura sólo en Gálatas 1:14. En 2 Macabeos significa judaicidad, ya sea en sentido objetivo o subjetivo. El sentido es subjetivo en Gálatas 1:14; Pablo sobrepasa a sus contemporáneos en la judaicidad de su vida y pensamiento.
2. Ἰσραήλ, Ἰσραηλίτης.
- a. El patriarca Ἰσραήλ. Si bien en el NT no hay referencia directa al patriarca Ἰσραήλ, hay alusiones posibles en Filipenses 3:5 y Romanos 9:6, aunque probablemente allí se hace referencia al pueblo (como también en Mt. 10:6, Lc. 2:32; Heb. 11:22; Ap. 7:4, etc.).
- b. El pueblo de Dios.

- (i) En Mateo y Lucas Ἰσραήλ es la palabra habitual para el pueblo de Dios en labios judíos. En Mateo 2:20 figura en sentido general para el país, y en Lucas 1:80; Mateo 10:23 se refiere al pueblo en un sentido puramente objetivo. Sin embargo, generalmente tiene connotación religiosa: Ἰσραήλ es en sentido especial el pueblo de Dios. Así, Dios es el Dios de Ἰσραήλ en Mateo 15:31, y Jesús es el verdadero rey de Ἰσραήλ (aunque se burlen de él por serlo) en Mateo 27:42 (cf. Lc. 2:25; 24:21). A causa de su condición como pueblo de Dios, Jesús espera hallar fe en Ἰσραήλ (Mt. 8:10). Es enviado a las ovejas perdidas de Ἰσραήλ (Mt. 10:6). Dios tiene especial cuidado por Ἰσραήλ (Lc. 1:16). Lo lleva a una decisión por medio de Cristo (Lc. 2:34). Los discípulos juzgarán a sus doce tribus (Mt. 19:28). En todo momento se tiene en mente al pueblo histórico.
- (ii) Juan. Los términos Ἰσραήλ e Ἰσραηλίτης son poco comunes en Juan. En los cuatro casos del primero, siempre denota a Israel como el pueblo de Dios (p. ej. 1:31, 49; 12:13). Nicodemo, como maestro de Israel, debería comprender la acción de Dios (3:10). El único uso de Ἰσραηλίτης (para Natanael) muestra que uno puede ser miembro del pueblo de Dios sin ser un verdadero Ἰσραηλίτης (1:47; cf. Ro. 2:28–29; 9:6). Sin embargo, el término no llega a extenderse del pueblo histórico a todos los creyentes.
- (iii) En los Hechos, Ἰσραήλ aparece principalmente en la primera parte, y Ἰουδαίος en la segunda. El uso es neutral en Hechos 5:21, aunque con la insinuación (como en 2:22; 3:12; 5:35; 13:16) de que aquellos que se encuentran cara a cara con el evangelio enfrentan una decisión especial referente a Israel como pueblo de Dios. Es por ser este pueblo que Israel es llamado a ver lo que Dios ha hecho en 2:36; 4:10; 13:24. En 4:27 y 5:21 se puede hallar un contraste entre el Israel no creyente y la iglesia, pero es a Israel a quien Cristo le va a restaurar el reino (1:6; cf. 28:20), y esto implica una extensión del término para abarcar al nuevo pueblo de Dios. Sin embargo, hay una identidad entre el pueblo antiguo y el nuevo (cf. 13:23, donde el Israel de la promesa y el Israel del cumplimiento son el mismo).
- (iv) Pablo usa principalmente Ἰσραήλ de modo específico para el pueblo de Dios, especialmente en Romanos 9–11. Dios no ha desechado a su pueblo, porque Pablo es un Ἰσραηλίτης (11:1). Inclusive el Israel carnal goza de la bendición de la ley, etc. (9:4). Al buscar la rectitud por medio de la ley (9:31–32), está actualmente en desobediencia (10:21) y sujeto a un endurecimiento parcial (11:25). Pero en cumplimiento de la promesa, todo Israel será salvo (11:26), porque es algo más que la totalidad de sus miembros. Se puede ver un uso similar en Efesios 2:12. En ninguno de esos casos el término abarca a la comunidad cristiana. Sin embargo, hay movimientos en esta dirección en Romanos 9:6 y 11:17ss, y parece estar implícito, aunque no específicamente enunciado, en el [p 372] Ἰσραήλ κατὰ σάρκα de 1 Corintios 10:18, y también en el Ἰσραήλ τοῦ θεοῦ de Gálatas 6:16, que comprende a todos los que siguen la regla de Pablo, ya sean circuncisos o incircuncisos.
3. Ἑβραῖος, Ἑβραϊκός, Ἑβραῖς, Ἑβραῖστί.
- a. Las formas derivadas. (i) Ἑβραϊκός. Este término figura en el NT solamente en algunas versiones de Lucas 23:38. En otros lugares normalmente denota el idioma. (ii) Ἑβραῖς. En Hechos 21:40; 22:2 vemos que Pablo le habló al gentío en arameo. El breve esbozo de su educación en el cap. 22 explica su conocimiento tanto del hebreo como del arameo. También oye la voz del cielo en hebreo o en arameo (26:14), probablemente por ser esta su lengua materna, a menos que haya una alusión al hebreo como idioma del cielo. (iii) Ἑβραῖστί figura sólo en Juan y en el Apocalipsis. Se usa ya sea cuando una expresión griega se debe poner en el idioma original, o cuando por alguna razón se desea dar un nombre original. En contraposición con ἐρμηνεύειν, que implica aclaración (cf. Jn. 1:38; 4:25), Ἑβραῖστί tiene el propósito de dar mayor precisión histórica (cf. Jn. 19:13, 17, 20; 20:16). En el Apocalipsis, que usa el hebreo en contraste con el arameo de Juan, la idea en 9:11; 16:16 puede ser incrementar el elemento de misterio y rareza. La alternativa es que el término hebreo pueda ser ya un término familiar.
- b. Ἑβραῖος. (i) En Hechos 6:1 uno de los dos grupos es llamado Ἑβραῖου. Parece poco probable que, en contraposición con los helenistas, estos fueran simplemente hablantes de arameo. Es más probable que fueran nativos de Judea, ya bien conocidos unos de otros, mientras que los helenistas venían del extranjero, y por eso se los descuidó simplemente porque no eran bien conocidos, y no por mala voluntad. Por supuesto, también puede haber habido problemas lingüísticos. (ii) En Filipenses 3:5 Pablo tiene en mente su linaje cuando se llama a sí mismo hebreo hijo de hebreos. No es un prosélito, ni está helenizado; es de la tribu de Benjamín y tiene por lengua materna el arameo. (iii) Ἑβραῖος tiene el mismo sentido, y no es simplemente una variación estilística, en 2 Corintios 11:22. Como sus oponentes, Pablo es de ascendencia palestinese, miembro pleno del pueblo de Dios, heredero de la promesa, y siervo de Cristo. (iv) El título de la carta a los Hebreos apunta a lo mismo. Los destinatarios no son simplemente hablantes del arameo sino judíos palestineses, aun cuando probablemente en ese momento estén viviendo en Italia (13:24).

[W. Gutbrod, III, 369–391]

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

1. ἵστορέω parece derivarse de ἵστωρ, «el que sabe y hace valer ese conocimiento». El verbo significa entonces «investigar», «atestiguar». En la tragedia y la filosofía el sentido es habitualmente «indagación». ἱστορία llega a significar «información» basada en la investigación. Desde tiempos de Aristóteles, y probablemente de Heródoto, significa entonces «historia».

2. En Grecia, al principio las sagas poéticas cumplen la función de la historia. El conflicto contra Persia inspira a Heródoto a escribir verdadera historia. Tanto él como Tucídides procuran destacar la grandeza de lo que han experimentado. Habiendo sondeado las profundidades de la vida, ya no se contentan con presentar el pasado heroico de manera poética. La verdad es interesante en cuanto a tal, y ellos se dan a la tarea de investigar la verdad en toda la vida, tanto pasada como presente. No pueden ver el presente como poesía, sino sólo según va sucediendo, aunque inevitablemente se infiltra un elemento artístico. En la obra de Tucídides los griegos alcanzan la historia científica. Debido a su interés primordial en la naturaleza se quedan sin entrar en las diferencias humanas, y también carecen de una crítica metódica de las fuentes con la cual puedan corregir las imágenes legendarias transmitidas desde el pasado. Pero apuntan en la dirección correcta.
3. a. La primera predicación cristiana es proclamación de Jesús como el Señor resucitado que está sentado a la derecha de Dios, cuya nueva venida se espera, y cuyas palabras y acciones históricas se recuerdan. Aun en lo referente al elemento histórico se trata de testimonio en servicio de Dios y de la verdad. La exactitud de la información histórica es importante (1 Co. 15:3ss). Se dan indicaciones de tiempo relativamente [p 373] precisas (1 Co. 11:23). Puesto que los creyentes no pueden verificar ellos mismos los acontecimientos, el testimonio debe ser acreditado y creíble. Sin embargo, los Evangelios muestran poca influencia de la historia griega. Constan de dichos y narraciones al estilo rabínico. Orales al principio, son coleccionados y consignados como relato de la actividad terrenal del Mesías que está ahora exaltado. En su origen y en su punto de vista son totalmente diferentes de la biografía griega.
- b. Sólo en Lucas encontramos algún contacto con los escritos históricos griegos. Su prólogo, los discursos en los Hechos, y los relatos de los viajes de Pablo dan evidencia de cultura literaria en el sentido helenístico. Lo que ofrece Lucas es auténtica historia dentro de los límites de su material y de su propósito. En el evangelio no puede escribir una biografía, y obviamente la historia de Jesús y de los apóstoles difiere de la de una nación. Por ello se contenta con hacer encajar a Jesús en la historia mundial (3:1–2), con investigar la tradición muy minuciosamente, y con escribir en mejor griego, usando a veces los términos técnicos de la investigación y la composición histórica (λόγος, πράγμα, etc.).
- c. Como se ha observado, Pablo se interesa por la exactitud histórica (1 Co. 11:2, 23, etc.), y su objetivo es presentarles a las iglesias a Cristo crucificado (Gá. 3:1). Sin embargo, usa ἱστορέω en Gálatas 1:18 –el único caso en el NT– simplemente en el sentido popular de «visitar con el fin de averiguar». No tiene nada en común con los historiadores griegos. Tampoco lo tiene Juan, aunque este tiene un gran don de presentar personajes (Marta, Tomás, etc.), destacando el drama del conflicto, describiendo el estado de ánimo de las muchedumbres (7:11, etc.), y esbozando situaciones (13:30, etc.).

[F. Büchsel, III, 391–396]

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

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

- [p 374] d. ἰσχύς se refiere a la capacidad humana en Marcos 12:30; debemos concentrarla toda en Dios. La fuerza del Señor es la base de la fuerza cristiana en Efesios 6:10. Según 2 Tesalonicenses 1:9, el juicio ha de ejecutarse en la gloria del poder de Dios. Dios tiene poder para hacer lo que nosotros no podemos hacer (Lc. 12:4–5). Pero este poder se despliega también en favor del ministerio cristiano (1 P. 4:11). Se atribuye a Dios y a su Cristo en las doxologías de Apocalipsis 5:12 y 7:12.
3. a. En Mateo 9:12 Jesús usa ἰατρός para describir su obra salvífica. Ha venido a curar a los enfermos. Los ἰσχύοντες, e. d. los fuertes o sanos, que no perciben su propia necesidad, no pueden entender para nada a Jesús ni su misión.
 - b. En Mateo 3:11 y paralelos el Bautista habla de uno más fuerte que viene después de él. Él por su parte sólo puede dar el bautismo en agua para arrepentimiento, con miras al reino, pero ese otro más fuerte va a bautizar con el Espíritu y con fuego. Jesús se llama a sí mismo el más fuerte en Lucas 11:20ss. Aquí el contexto es el debate acerca de los exorcismos de Jesús. Sus opositores los atribuyen a Beelzebú, pero Jesús replica comparándolos con el despojo de un hombre fuerte (Satanás) por parte de uno más fuerte. Satanás tiene cierto dominio, pero la historia de Jesús es la historia de un ataque exitoso contra ese dominio y su derrocamiento. Tras este enunciado se hallan pasajes como Isaías 49:25 (la liberación de los que son prisioneros de los fuertes) e Isaías 53:12 (el siervo sufriente que reparte el botín con los fuertes). Pasajes semejantes se puede hallar en los escritos pseudoepigrafcos y rabínicos, y en el NT (cf. Lc. 4:6; 13:16). El punto en común es que Satanás nos esclaviza en el pecado, la enfermedad, la posesión demoníaca y la muerte, pero Cristo considera como su misión quebrantar ese dominio, vencer a Satanás y traernos la liberación. El fuerte poder de Jesús desplegado en esta misión liberadora es el del reino de Dios. Jesús demuestra su poder, no sólo en su muerte y resurrección, sino ya en su vida, en su triunfo sobre la tentación, en sus curaciones y exorcismos, en su resucitación de muertos. Pero Isaías 53:12 mantiene el vínculo con su muerte vicaria (cf. tb. la metáfora del rescate). Con Isaías 53:12 y Mateo 20:28, Lucas 11:22 forma un nexo que abarca la vida, muerte y resurrección de Cristo como el acto decisivo de la liberación humana.
 - c. En Efesios 1:18–19 –pasaje que amontona palabras de poder– la fe de la comunidad se hace remontar hasta la fuerza poderosa de Dios. Para fórmulas similares cf. Isaías 40:26; 44:12, y en la LXX Deuteronomio 9:26; 26:8. El uso de dos o tres términos para el poder divino es un uso común e intencional cuyo propósito es destacar su grandeza. En Efesios 1:19 va precedido del triple enunciado: «las riquezas de la gloria de su herencia».

[W. Grundmann, III, 397–402]

→ δύναμαι

ἕχνος [huella]

1. ἕχνος puede denotar ya sea una huella individual o una pista de huellas. Se usa en sentido figurado para la huella que queda por la vida o la conducta, y que otros pueden notar y seguir. En 2 Corintios 12:18 Pablo y Tito han seguido la línea de una conducta responsable en su administración de la colecta. En Romanos 4:12 la fe de Abraham ha dejado su huella, por la cual los creyentes circuncisos pueden conformar su conducta, y la fe también puede quedar accesible a los incircuncisos. Aquí «rasgos» es una posible traducción, pero podría sugerir la imitación de aspectos especiales de la vida de Abraham, mientras que el verdadero punto es que toda la fe es un seguir los pasos de Abraham.
2. En 1 Pedro 2:21 es más apropiado el sentido implícito de «ejemplo». Pero también aquí la idea es más la de un rastro que seguir que la de actos que imitar. El ὑπέρ de la pasión de Cristo («por vosotros») lo saca del ámbito de la repetición. Los creyentes sufren como discípulos de aquel que ha recorrido el sendero del sufrimiento, en comunión con él, siguiendo el mismo rumbo, pero no en una imitación detallada. Pero, ¿acaso el sufrimiento agota el significado del seguimiento en este sentido? La situación inmediata, al ser de sufrimiento, podría parecer indicar eso (cf. tb. 1 P. 4:1; Mt. 20:20ss). [p 375] Pero los discípulos también reciben el encargo y la autoridad de Cristo (Mt. 10:1ss), y Pablo habla de ser glorificados con él (Ro. 8:17; cf. tb. Jn. 13:15; 15:12; Stg. 5:10–11).
3. El NT nunca sugiere que la vida cristiana haya de ser una imitación exacta de la de Cristo. Puede haber ecos de esto, p. ej. en las curaciones, o en la muerte de Esteban (Hch. 7:58ss). Nuevamente, Pablo suele poner como ejemplo a Jesús (Fil. 2:5ss; Ro. 15:1ss; Col. 1:24; Gá. 6:17). Pero la meta es siempre el discipulado, no la imitación. Los Hechos apócrifos difícilmente van más allá de esto. La iglesia antigua, sin embargo, tiende a moverse hacia la imitación, especialmente cuando encuentra en el martirio el verdadero discipulado (cf. Ignacio, *Efesios* 12.2; Mart. Pol. 22.1).
4. ἕχνος también puede significar «planta» o «pie» (cf. en la LXX Dt. 11:24; 28:35; Jos. 1:3; 2 S. 14:25; 2 R. 19:24; Dn. 10:10). En Ezequiel 43:7 se hace referencia al pie de Dios. En las religiones paganas encontramos ofrendas votivas con huellas talladas; estas conmemoran las visitas o curaciones de peregrinos, o bien dan testimonio de visitas de los dioses. Sin embargo, como es obvio, esas prácticas son ajenas al NT, y tampoco encontramos allí la idea de huellas que permanecen (cf. Pablo en Ro. 11:33 sobre la base de Sal. 77:16ss y Job 11:7 LXX: «¿Puedes encontrar el rastro del Señor?»).

[A. Stumpf, III, 402–406]

→ ἀνεξιχνίαστος

Ἰωνᾶς [Jonás]

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

B. El profeta Jonás.

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

[J. Jeremias, III, 406–410]

[p 376] Κ, κ (kappa)

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

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

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

[C. Schneider, III, 411–413]

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

καθαρός, καθαρίζω, καθαίρω, καθαρότης

- A. El uso.** Este grupo denota la limpieza o pureza física, religiosa y moral, en sentidos tales como limpio, libre de mancha o de vergüenza, y libre de adulteración. En la LXX se usa principalmente para טָהוֹר וְטָהַר con las connotaciones habituales de limpio, libre o inocente (cf. Ez. 36:25; Sal. 51:10; Éx. 25:11, etc.).
- B. Lo puro y lo impuro fuera del NT: Parte I.**

1. *En la religión primitiva.* Las ideas de poder predominan en el pensamiento primitivo referente a la limpieza. Después de entrar en contacto con el poder, p. ej. en el nacimiento, la relación sexual y la muerte, es necesaria la purificación para hacerlo a uno apto para la vida corriente. Pero dado que el poder numinoso puede ser una deidad así como un demonio, también se necesita la purificación [p 377] cuando uno trata con ese poder. La pureza y la impureza son consideradas de manera cuasi-física, pero la asociación de pureza y santidad ofrece un punto de partida para la espiritualización moral.
2. *En la religión griega.* En su etapa primitiva la religión griega sigue la pauta acostumbrada. Sin embargo, en la etapa histórica se considera a los dioses como fuerzas amistosas, si bien hay que acercárseles con pureza cultural. Entonces se elaboran reglas para alejar lo demoníaco y para proteger la naturaleza santa de los dioses. Estas reglas son principalmente culturales, pero en la religión personal, y especialmente en la filosofía, tiene lugar una sublimación que también afecta la esfera cultural. En la aproximación a la deidad se exige una pureza moral así como una pureza ritual.
3. *En la religión del AT.* El AT refleja el mismo desarrollo general. La impureza, que puede ser contraída en el contacto con el nacimiento o con la muerte (Lv. 12; Nm. 19:11), es una fuerza contaminante activa. También lo es cualquier cosa relacionada con un culto extranjero. Los animales que previamente habían sido consagrados a los dioses quedan descalificados (cf. Lv. 11). Por supuesto que también la higiene desempeña una función (Lv. 11:29–30). Sin embargo, también se pone énfasis en la santidad de Dios, de modo que el concepto de pureza se desarrolla con especial fuerza. Las purificaciones mediante el lavamiento, el sacrificio o la transferencia restauran la pureza perdida y abren el acceso a Dios. Como la santidad de Dios tiene contenido moral, la pureza ritual simboliza la pureza moral. Los profetas enfatizan este aspecto incluso al punto de castigar las concepciones puramente rituales, aunque sin rechazarlas totalmente. Algunos grupos en el judaísmo tardío tienden al extremo opuesto, pero el judaísmo helenístico (cf. Filón) espiritualiza fuertemente el antiguo concepto cultural. Se mantienen en alto las reglas culturales de purificación, pero su significado es principalmente simbólico; lo que Dios exige es la pureza moral.

[F. Hauck, III, 413–417]

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

1. *La impureza cultural.*
 - a. Para el judaísmo, la impureza está adherida a la persona o cosa impura y se puede transferir a otras personas o cosas. Se distingue entre el origen y lo que queda infectado, y hay cuatro grados de impureza, cuya intensidad se debilita en cada etapa de transmisión.
 - b. La transmisión se da por el tacto, el cargar, el apretar, la entrada (p. ej. de un leproso) o el lugar (p. ej. estar en la misma casa que un cadáver).
 - c. De los diferentes grados de impureza resultan diversos grados de exclusión. Cierta presentación distingue diez grados, y divide el país mismo en diez áreas de santidad, p. ej. las ciudades, la colina del templo, los atrios interiores, etc.
 - d. Por lo que respecta a los vasos y utensilios, el grado de contaminación depende no sólo del tipo de infección sino también de la manufactura y el material. El uso al que se dedique el material (p. ej. el cuero) puede determinar también su contaminación.
 - e. Las sectas más estrictas consideran a otros grupos como deficientes desde el punto de vista de su visión de la pureza. Entre estos grupos se incluye a los judíos corrientes y a los semijudíos, así como los samaritanos y los gentiles. Los gentiles quedan excluidos del templo, y los judíos estrictos deben evitar el contacto con templos o vasos paganos, y purificar lo que les compran a los gentiles.
 - f. Por extraño que parezca, se piensa que las Escrituras canónicas también contaminan las manos. La explicación original de este dato asombroso es probablemente que están dedicadas a la deidad y por lo tanto son tabú. Pero una explicación posterior es que habían sido declaradas impuras para fines de distinción.
2. *La purificación cultural.* La restauración de la pureza se da principalmente por medio del agua (lavamiento, aspersión o baño), aunque también se puede requerir una ofrenda por el pecado. [p 378] También los vasos se purifican con agua (remojando o escaldando); a veces puede ser necesario destruirlos. El acto más común de purificación es lavarse las manos (p. ej. para la acción de gracias o en los momentos de oración). También se exige la pureza para el estudio de la ley, pero las reglas varían. La oración se debe interrumpir si durante ella ocurre la contaminación.
3. *La actitud de los rabinos respecto a la ley.* La teología rabínica reconoce que las reglas de pureza son importantes solamente porque es el Rey de todos los reyes quien las establece. En muchos puntos hay también disposición a suavizarlas. La impureza levítica no debe detener la lectura de la ley, puesto que la ley misma tiene fuerza purificadora. Pero las leyes de pureza también se pueden aplicar con una rigidez legalista.

4. *La pureza interna.* El énfasis en la pureza ritual va acompañado en el judaísmo rabínico por una exigencia fuerte y coherente de pureza moral. El alma la hemos recibido de Dios pura, y debemos mantenerla así. La exigencia de pureza interior abarca la totalidad de la vida, desde cosas como el habla, por una parte, hasta la administración de la justicia, por la otra. Debemos resguardar nuestra boca de todo pecado, y santificarnos de todo pecado y culpa; entonces Dios nos da la promesa de su presencia permanente.

[R. Meyer, III, 418–423]

D. Lo puro y lo impuro en el NT.

1. *La limpieza física.* Este sentido está presente en pasajes que siguen el punto de vista tradicional de que lo que está físicamente limpio es apto para el uso cultural (Heb. 10:22) o ritual (Mt. 23:26) o respetuoso (Mt. 27:59). Lo que más se acerca al judaísmo son las afirmaciones acerca de la nueva Jerusalén en el Apocalipsis (21:18, 21; cf. 15:6; 19:8, 14). Lo que es limpio es apto para la comunión con Dios; lo profano es dejado fuera (cf. 21:27).
2. *La pureza cultural y la purificación.* El término tiene esta referencia cuando se usa para la purificación ritual de vasos o utensilios (Mt. 23:25), la limpieza de leprosos (Mt. 8:2–3), o la sangre como medio de purificación (Heb. 9:22). Pero Pablo afirma la pureza básica de todas las cosas creadas (Ro. 14:14, 20). Pedro aprende la misma lección en la visión de Hechos 10 (cf. v. 15 y 11:9). Sin embargo, si los animales son puros, los gentiles no están excluidos del evangelio por una impureza cultural. La purificación que cuenta es la limpieza del corazón por la fe (Hch. 15:9). Aquí es el propio Jesús quien indica el camino con su enseñanza de que la verdadera contaminación es interior (con lo cual declara puros todos los alimentos, como comenta Marcos; cf. Mr. 7:14ss). Tito 1:15 avanza el principio de que es la persona quien hace puras o impuras las cosas: para los puros todo es puro; para los no creyentes nada es puro. Según 1 Timoteo 4:5 la acción de gracias por las comidas santifica todos los alimentos, de modo que podemos disfrutar de ellos sin escrúpulo. En el NT, pues, se desvanece la idea de una impureza material o meramente cultural; el concepto de pureza moral y espiritual la trasciende y la reemplaza.
3. *La pureza moral.* Jesús nos muestra que una pureza cultural que tiene que ver sólo con cosas externas es insuficiente (Mt. 23:25–26; Lc. 11:41). La pureza que se le exige a la comunidad neotestamentaria es moral y personal. Consiste en una dedicación a Dios, que renueva el ser interior. La pureza del corazón –que está muy por encima de la pureza de las manos– es lo que cuenta ante Dios. Pero la pureza se convierte en tema primario sólo en escritos tales como las Pastorales, Hebreos, Juan, Santiago y 1 Pedro. Santiago 1:27 asegura que la religión pura consiste en el amor práctico, mientras que Santiago 4:8 exige una purificación del corazón así como una limpieza de las manos (cf. Is. 1:16–17). 1 Pedro 1:22 exhorta a una purificación del alma en la obediencia de la fe y en un amor sincero. Efesios 5:26 usa el simbolismo del bautismo para describir la purificación moral realizada por Cristo y que determina la conducta futura. La muerte de Cristo es sobre todo el sacrificio que expía el pecado y crea una nueva pureza de vida. Por esta muerte somos un pueblo suyo, celoso por las buenas acciones (Tit. 2:14). Recibimos un corazón puro y una buena conciencia, y esto redundará en el amor (1 Ti. 1:5). La carta a los Hebreos contrapone a la antigua pureza ritual la superior pureza [p 379] moral del nuevo orden (9:13). Todavía se necesita purificación (cf. 9:22), pero esto sólo lo puede lograr la sangre de Cristo que purifica del pecado (1:3) y que libera de los impulsos pecaminosos (9:14). Es por la muerte de Cristo, entonces, que tenemos acceso a la santidad y podemos vivir en la presencia de Dios. La pureza también es un tema importante en Juan. Los discípulos quedan limpios gracias a su asociación con Jesús (Jn. 15:3). Esta purificación se da por la palabra (cf. 17:14ss). En Juan 13 el lavamiento de los pies sirve como símbolo, que apunta hacia el bautismo (Jn. 13:10), y a la vez ofrece un ejemplo al denotar el servicio amoroso de Cristo en el perdón cotidiano. 1 Juan atribuye el poder de esta continua purificación a la sangre de Jesús (1:7). Es en virtud de esta purificación que los creyentes pueden alcanzar la pureza (3:3, 6). El Apocalipsis insiste en la pureza ritual de la nueva Jerusalén, pero obviamente sólo como símbolo de su perfecta santidad interna.

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

καθαρισμός. Este término significa «limpieza física», luego «limpieza ritual». En la LXX se usa para la purificación ritual (cf. Lv. 15:13; Éx. 29:36; 30:10). El sentido de purificación cultural se puede hallar en el NT en Marcos 1:44; Lucas 2:22; Juan 2:6, pero aquí el término denota también la purificación del pecado, en el bautismo (Jn. 3:25; Ef. 5:26; 2 P. 1:9), por medio de la muerte de

Cristo (Heb. 1:3; cf. 1 Jn. 1:7ss). Para este mismo concepto Pablo usa ἁγιασμός en 1 Corintios 1:30; 1 Tesalonicenses 4:7; Romanos 6:19; este término es más dinámico.

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

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

[F. Hauck, III, 423–431]

καθεύδω [dormir]

A. Uso general.

1. Respecto a los seres humanos.

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

[p 380] c. Figuradamente el sueño tiene una referencia negativa, p. ej. falta de concentración o una vida inactiva o vegetativa.

- d. Puesto que el dormir abarca la ambivalencia de la vida y la muerte del hombre, se plantea la pregunta de si la vida misma no será un estar dormidos, y su actividad un simple sueño. Pero también se equipara el dormir con la muerte, de donde se infiere la inmortalidad.

2. Respecto a los dioses y héroes.

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

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

1. Respecto a los seres humanos.

- a. También el AT valora altamente el sueño. Nos refresca (Jer. 31:26), y Dios lo protege (Éx. 22:25–26). Incluso en el sueño los justos pueden meditar sobre la ley (Sal. 1:2), y su sueño es dulce (Pr. 3:24), ya que Dios no duerme (Sal. 121:3), y por eso están a buen seguro (Sal. 3:5). En efecto, Dios les da el sueño a sus amados (Sal. 127:2). Por otra parte, el dormir demasiado es una indolencia culpable (Pr. 10:5), se condenan los lechos lujosos de los ricos (Am. 6:4), y los siervos diligentes no duermen.
- b. Las visiones procedentes de Dios vienen durante el sueño (Gn. 15:2; 1 S. 3:1ss). Estas pueden asumir la forma de sueños que necesitan interpretación; cf. la escala de Jacob (Gn. 28:10ss), los sueños de José (Gn. 37:5, 9) y sus interpretaciones (Gn. 40:5ss; 41:1ss), así como los sueños de Zacarías y de Daniel. Los sueños proféticos denotan el favor divino, pero los sueños también pueden engañar (Nm. 12:6–7; 1 S. 28:6; Jl. 2:28). En el juicio divino el sueño puede ser también estupefacción (Is. 51:20).
- c. El AT no usa καθεύδειν para designar la pereza, pero sí usa el término de manera neutral para referirse a la muerte (cf. Dn. 12:2).

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

C. El NT.

1. El sentido literal.

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

2. El sentido metafórico.

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

[p 381] b. Se da un uso especializado en 1 Tesalonicenses 5:6, donde el sueño es el opuesto de la concentración y la energía de la fe en una situación escatológica. En Mateo 25:5 duermen tanto las vírgenes prudentes como las insensatas, pero las primeras están preparadas en el momento decisivo.

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

[A. Oepke, III, 431–437]

→ ύπνος, ἐγείρω

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

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

[H. Schlier, III, 437–440]

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

1. *El sentido neutral.* El estar sentado es por lo general en un taburete (2 R. 4:10) o diván (Gn. 48:2; Ez. 23:41), o, al aire libre, sobre una piedra (Éx. 17:2), preferiblemente bajo un árbol (Jue. 4:5), o en la cima de una colina (2 R. 1:9) o al borde de un pozo (Éx. 2:15). Jesús se sienta a la orilla del lago (Mt. 13:1) o en montes (Mt. 5:1). Pedro se sienta en el patio (Mt. 26:58; cf. Est. 5:13). Extrañamente, los soldados se sientan al pie de la cruz (Mt. 27:36). En el AT el sentarse es común para las comidas (Gn. 27:19; Ez. 44:3), pero en el NT la costumbre es reclinarsse (Mt. 9:10; Jn. 13:23, etc.).
2. *El sentarse como señal de distinción.*
 - a. Los dioses. La arqueología retrata a los dioses sentados mientras los humanos están de pie para orar. Así, se considera que el arca es el trono de Dios (1 S. 4:4; 2 S. 6:2, etc.). En Isaías 19:1 Dios está sentado sobre una nube, o cabalga sobre ella. Para Jesús el trono expresa la dignidad divina (Mt. 5:34–35). El Apocalipsis describe a Dios sobre el trono (4:2ss; 5:1ss, etc.; cf. Is. 6), pero también el anticristo puede estar sentado en un trono (2 Ts. 2:4).
 - b. Los gobernantes. En la antigüedad los gobernantes suelen ser personajes similares a los dioses, y por eso el trono es también prerrogativa suya (Éx. 11:5; 1 R. 1:17ss, etc.). También la reina y los favoritos reales se sientan en tronos. Los gobernantes pueden

incluso sentarse en presencia de Dios (Sal. 110:1). La ornamentación de los tronos simboliza el poder real (1 R. 10:18ss). En el NT el rey mesiánico está entronizado al lado de Dios, y concede un asiento junto a sí a los creyentes que vencen (Ap. 3:21). En este sentido son influyentes los textos de Salmo 110:1 y Daniel 7:13 (cf. Mt. 26:64; Mr. 14:62; Col. 3:1; Heb. 1:3; 8:1; 12:2).

- [p 382] c. Los jueces. Así como los dioses egipcios se sientan para juzgar, así los jueces humanos se sientan en señal de su dignidad (cf. Mt. 27:19; Hch. 25:6; 12:21; 23:3). El Juez divino está sentado en el juicio final (Mt. 19:28; 25:31).
- d. Los maestros. Como muchos maestros de la antigüedad, Jesús se sienta para enseñar (Mt. 5:1; 13:1–2, etc.), siguiendo así la costumbre rabínica (Mr. 2:6; Mt. 23:2; Lc. 5:17).
- e. Las asambleas. A las asambleas antiguas se las describe sentadas, p. ej. el senado, el Sanedrín, los sínodos cristianos. Apocalipsis 20:4 se refiere a un senado celestial (cf. 4:4), aunque allí el cuadro se convierte en una escena de adoración.
- f. En cuanto a la precedencia en el sentarse → δεξιός.
3. *El sentarse como actitud psicológica.*
- a. Como gesto de pena. En el AT el sentarse es un signo de luto. Al denotar el abandono patético, es la posición en la cual uno se lamenta de sí mismo o de otros (Job 2:8ss). Estar sentado en la oscuridad es un término técnico para indicar el luto (Is. 9:1; Lc. 1:79). También se sientan los mendigos (2 R. 7:3; Mt. 20:30, etc.). Las mujeres que lloran por Jesús están sentadas (Mt. 27:61) (cf. las que lloran por Adonis en Ez. 8:14). También los penitentes se sientan para expresar pena (Jon. 3:6; Lc. 10:13).
- b. Por razones prácticas. Algunas personas se sientan por razones prácticas, p. ej. los que escuchan a un maestro (Mr. 3:32), los recolectores de impuestos (Mt. 9:9), los pescadores (Mt. 13:48), los cambistas de monedas (Jn. 2:14) y los niños en ciertos juegos (Mt. 11:16; Lc. 7:32).
4. *El sentarse en el culto divino.* En los templos antiguos lo acostumbrado era estar de pie, pero se hizo necesario que la gente se sentara debido a lo extensos que eran los oficios místéricos. En la sinagoga tanto Jesús (Lc. 4:20) como Pablo (Hch. 13:14) se sientan, y el sentarse es general en la iglesia (Hch. 2:2; 20:9; 1 Co. 14:30; Stg. 2:3, y tal vez Ap. 4:4).
5. *Sentidos figurados.* El verbo también puede significar a. «quedarse» (Mt. 26:36), b. «habitar» (Gn. 23:10; Lc. 21:35), c. «montar, viajar» (Mr. 11:2, 7; Jn. 12:14–15; Hch. 8:28), d. «instalar» (1 Co. 6:4; Ef. 1:20), e. «sentarse para considerar» (Lc. 14:28, 31) y f. «posarse» (las lenguas como de fuego en Pentecostés, Hch. 2:3).

[C. Schneider, III, 440–444]

καθίστημι [llevar, constituer, hacer], ἀκαταστασία [desorden], ἀκατάστατος [inestable]

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

- «Conducir», «llevar» (Hch. 17:15).
- «Constituir en el cargo», «instalar», a. con acusativo (Heb. 5:1), b. con acusativo y ἐπί y genitivo (Mt. 25:21), dativo (Mt. 24:27), o acusativo (Sal. 8:6), c. con doble acusativo (Heb. 7:28), d. con infinitivo de finalidad, también en genitivo o con εἰς (Mt. 24:45; Heb. 8:3).
- «Hacer a alguien algo» (doble acusativo). Teológicamente importante a este respecto es Romanos 5:19. Se plantea la pregunta de hasta qué punto el que nos volvamos justos por la obediencia de uno solo es una realidad, y hasta qué punto es una sentencia judicial. El elemento forense está presente en el contexto (cf. v. 18) y la naturaleza dominante de la creación es lo que cuenta para Dios más que la naturaleza del individuo (vv. 13ss). Sin embargo, la sentencia de Dios decide tanto el destino como la cualidad, de modo que si bien en Adán todos fueron hechos pecadores, en Cristo todos en potencia, y los creyentes de hecho, son hechos justos, y serán hallados tales en el juicio. Declarados justos, [p 383] lo serán también de hecho (Ro. 8:3–4), aunque el énfasis se pone en la sentencia judicial. La teoría de que Pablo ha conectado los sentidos 1. y 2. en un acertijo escatológico es demasiado artificial.
- En Santiago 3:6 «la lengua es fuego»; aquí la palabra expresa el aspecto de afirmación mejor que un simple ἐστίν. De modo parecido, en Santiago 4:4 el amigo del mundo demuestra ser enemigo de Dios.

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

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

[A. Oepke, III, 444–446]

Κάιν → Ἄβελ

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

καινός

1. *Datos lingüísticos.* A diferencia de νέος, «nuevo en el tiempo», καινός significa «nuevo en naturaleza» (con la implicación de «mejor»). Ambas palabras sugieren «poco familiar», «inesperado», «maravilloso», y la distinción se va borrando con el tiempo. El NT tiene καινός para «no usado aún» en Mateo 9:17, «insólito» en Hechos 17:21, y «nuevo en su clase» en Mateo 13:52; Efesios 2:15; 2 Juan 5; Hebreos 8:13 (aunque en 2 Co. 5:17; Heb. 8:13, etc. también está presente un aspecto de tiempo).
2. *Datos teológicos.* καινός denota lo nuevo y maravilloso que es introducido por la edad de la salvación. Es por ello un término teológico clave en la promesa escatológica: los nuevos cielos y tierra en Apocalipsis 21:1; 2 Pedro 3:13, la nueva Jerusalén en Apocalipsis 3:12; 21:2, el vino nuevo en Marcos 14:25, el nombre nuevo en Apocalipsis 2:17; 3:12, el cántico nuevo en Apocalipsis 5:9, la nueva creación en Apocalipsis 21:5. Esta nueva creación, que es la meta de la esperanza, halla su expresión ya en la vida cristiana (2 Co. 5:17). Con Cristo ha venido el nuevo eón. En él judíos y gentiles son un solo hombre nuevo (Ef. 2:15). Los creyentes han de vestirse de la nueva naturaleza que se les da (Ef. 4:24). La voluntad salvífica de Dios se desarrolla en la prometida nueva alianza que Jesús ha establecido ahora (Lc. 22:20; 1 Co. 11:25; Heb. 8:8ss; 9:15). Se trata de una alianza mejor (Heb. 7:22), infalible (8:7), perdurable (13:20), fundada en promesas más nobles (8:6). El hecho de que lo viejo y lo nuevo no puedan mezclarse (Mr. 2:21–22) destaca el elemento de distintividad. El nuevo mandamiento del amor tiene su base en el propio amor de Cristo (Jn. 13:34); es nuevo sin ser novedoso (1 Jn. 2:7–8). Los escritos inmediatamente posteriores al NT retienen el sentido cualitativo de καινός pero con una tendencia legalista, especialmente en la idea del cristianismo como la nueva ley (cf. Bern. 2.6; Justino, *Diálogo* 11.4; 12.3).

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

ἀνακαινίζω (→ ἀνακαινώω, ἀνανεώω). El significado de esta palabra es «renovar», «restaurar». En el NT aparece en Hebreos 6:4, donde se hace la advertencia de que los que cometen apostasía no pueden ser [p 384] restaurados otra vez al arrepentimiento, e. d. ser traídos de nuevo a la conversión (μετάνοιαν). En los escritos cristianos primitivos el término es común en conexión con el nuevo nacimiento y el bautismo (Bern. 6.11; Hermas, *Semejanzas* 8.6.3, etc.).

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

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

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

[J. Behm, III, 447–454]

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

καιρός

- A. El uso no bíblico.** En su sentido básico καιρός parece referirse a un punto decisivo en cuanto a lugar, situación, o tiempo.
1. El sentido espacial es poco frecuente.
 2. La idea de una situación decisiva se desarrolla después de Hesíodo con muchos matices, p. ej. peligro, efecto, favor, oportunidad, ventaja, éxito o meta.
 3. a. El término tiene entonces el sentido de un «momento decisivo», nuevamente con implicaciones positivas, neutras o negativas, aunque la positiva de la fortuna es la más común. En este sentido la fortuna no es el destino, sino la oportunidad que hay que aprovechar con osadía. Surge entonces una conexión con la ética, p. ej. en el estoicismo, que enfatiza la responsabilidad de satisfacer las exigencias del καιρός. También se encuentra un culto al dios Καιρός; este dios es descrito con un rizo de cabello en la frente, de modo que incluso en lo religioso se insinúa un llamado a la acción. b. Pero καιρός puede también convertirse en un término más débil para indicar el tiempo, (i) como un breve lapso de tiempo, y (ii) como una extensión de tiempo.
- B. El uso en la LXX.**
1. Usado principalmente como equivalente del hebreo נָקַד y מוֹעֵד (también del arameo מְתָ), καιρός significa primeramente «punto decisivo en el tiempo», pero con más énfasis en la designación divina que en la exigencia ética. La referencia, entonces, es al tiempo de Dios (cf. Job 39:18; Nm. 23:23; Ec. 3:11; Dn. 2:21). Dios da el tiempo final de felicidad, fija el tiempo de la muerte (Ec. 7:17), y hace llegar [p 385] el tiempo final o el tiempo del juicio (Lm. 1:21). El Eclesiastés discierne la mano de Dios en los καιροί por los cuales pasa el autor (3:10ss). Un uso más secular se da en 1 Crónicas 12:23, etc. («situación crítica») y Sirácida 4:20 («momento adecuado») (cf. Hag. 1:2).
 2. Es más común un sentido puramente temporal, p. ej. punto del tiempo en Génesis 17:21, 23 etc., o extensión de tiempo (cf. Ez. 12:27, etc.). Es así como hallamos un uso para los festivales, o para tiempos biológicos o meteorológicos regulares. También se pueden indicar etapas de la vida. En general, sin embargo, este uso más común es de menos interés teológico.
- C. καιρός en el NT.**
1. a. El uso espacial no figura en el NT, y el uso situacional solamente en Hebreos 11:15 («oportunidad»), pero el sentido temporal de «momento decisivo» es común, a menudo con énfasis en el hecho de que es establecido por Dios. Jerusalén no reconoce el καιρός singular en que Jesús viene a salvarla (Lc. 19:44). Las masas no logran ver el carácter decisivo del καιρός que está presente en Jesús (Lc. 12:56). La presencia de este καιρός es la forma en que Dios da cumplimiento a la profecía del AT (Mr. 1:15). A la seriedad de la decisión se le da así una nueva intensidad. La simultaneidad del cumplimiento final y presente plantea una exigencia y confiere una capacidad para el reconocimiento y el resultado en el amor (Ro. 13:11; Gá. 6:10; Ef. 5:16; Col. 4:5). La propia vida de Jesús se halla bajo el reclamo del καιρός. Él discierne el momento y decide en consecuencia (Jn. 7:6, 8). Este καιρός no es simplemente una oportunidad favorable. Jesús lo espera de parte del Padre y así goza de una verdadera certidumbre. Especialmente su final se halla bajo el καιρός. Él mismo dice cuándo ha llegado (Mt. 26:18), pero sólo cuando ve y capta y acepta el καιρός que es dado por Dios. Es entonces el «tiempo apropiado» (Ro. 5:6).
 - b. A veces el énfasis se puede poner en el contenido, de modo que el elemento de decisión humana es más débil, pero el de la designación divina no es menos claro. Es así como Dios fija el tiempo para la manifestación del Logos (Tit. 1:3), para la demostración del amor divino en Jesús (1 Ti. 2:6), para la epifanía de Cristo (1 Ti. 6:15) y para la cosecha de su pueblo (Gá. 6:9). Entre otros καιροί de este tipo, e. d. puntos específicos en el desarrollo del plan de Dios, se hallan el inicio del poder mesiánico sobre los demonios (Mt. 8:29), del juicio inminente (1 P. 4:17), de la remoción del poder del κατέχων (2 Ts. 2:6) y del juicio final (1 Co. 4:5; Ap. 11:18). Los cristianos no pueden calcular los tiempos (Mr. 13:33; Hch. 1:7); Dios tiene un dominio soberano sobre ellos. καιρός puede convertirse en término técnico para el juicio final (cf. Lc. 21:8; 1 P. 5:6; Ap. 1:3). Pero también puede denotar puntos específicos en la vida del creyente (cf. 2 Ti. 4:6; Lc. 1:20).
2. a. Entre muchos casos del uso para «breve lapso de tiempo», cf. Lucas 21:36; Efesios 6:18; Romanos 9:9; Mateo 24:45; Marcos 12:2; Mateo 13:30; Gálatas 4:10 (con diversas referencias).
 - b. Para una «extensión de tiempo» (otra vez con diversas referencias), cf. 1 Tesalonicenses 2:17; 1 Corintios 7:5; Lucas 8:13; Hebreos 11:11; Hechos 17:26; Romanos 3:26; 2 Corintios 8:14; a veces para una indicación general de tiempo, p. ej. Mateo 11:25; Hechos 12:1; 7:20; 1 Timoteo 4:1.

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

πρόκαιρος. Esta palabra tardía significa «condicionado temporalmente», «limitado temporalmente», «inusitado», «transitorio» (también en sentido cualitativo). En la LXX denota «temporal» a diferencia de «eterno», e. d. lo que pertenece a este mundo (sólo 4 Mac. 15). En Mateo 13:21 la referencia es sencillamente [p 386] al tiempo («por un tiempo»), pero Hebreos 11:25 contiene un juicio moral: los placeres pecaminosos son pasajeros. En 2 Corintios 4:18 encontramos el contraste entre lo temporal, que es también transitorio, y lo eterno, que es definitivo.

[G. Delling, III, 455–464]

καίω [encender, arder]

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

[K. L. Schmidt, III, 464–467]

κακολογέω [insultar, maldecir]

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

[C. Schneider, III, 468]

κακοπάθεια, -θέω → πάσχω

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

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

- A. **κακός en el mundo griego.** En el mundo griego se desarrollan dos formas de ver el mal: primero, que procede de la deidad por necesidad divina, y segundo, que es parcialmente causada por nosotros. Estos puntos de vista se traslapan en la tragedia en los temas de la culpa y el destino. La filosofía sugiere que la ignorancia es la razón del mal, pero también está presente el dualismo, p. ej. en el pensamiento de que el bien implica necesariamente el mal, o en la teoría de que las almas han sido precipitadas a este estado terrenal como castigo y tienen que ir elevándose para salir de él hacia el mundo supraterráneo del bien. Sócrates y Platón desarrollan el concepto de que nosotros hacemos [p 387] el mal involuntariamente por ignorancia, pero Platón encuentra también una dimensión emocional e incluso cósmica del mal en la forma de una necesidad dialéctica conectada con la materia que la dei-

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

- B. κακός en el helenismo.** Para Filón el mal es una posibilidad desde el nacimiento. Incluso si elegimos el bien, siempre estamos en conflicto con él en esta vida. Es una realidad vinculada a la tierra. Sin embargo, tiene una dimensión religiosa como pecado, y es vencido por la unión con Dios. Plutarco ofrece una visión más metafísica, atribuyendo el mal a una alma cósmica mala. Los escritos herméticos plantean un contraste absoluto basado en tener o no tener el νοῦς. Plotino encuentra el principio del mal en la materia, que está en el punto más distante respecto al Uno. El alma, aunque hundida en la materia, sigue siendo divina y tiene un impulso que tiende hacia una unión con la deidad, que es alcanzada en el éxtasis y en la muerte. El mal es una realidad, pero lo es como ausencia de un verdadero ser.
- C. En el principio maligno en el parsismo.** En el zoroastrianismo encontramos dos voluntades (o deidades) antitéticas en vez de dos principios opuestos. Los espíritus de falsedad y de verdad luchan por dominarnos. En esta vida vamos elaborando la elección que hacemos entre ellos dos en la existencia pretemporal. Todo el mal viene del espíritu maligno, que tiene la ayuda de los demonios. Un juicio final separará lo bueno de lo malo, y en un último conflicto el mal y los malvados serán destruidos y se establecerá la perfección.
- D. κακός en el AT (LXX).** En el AT las cuestiones referentes a κακός brotan principalmente en conexión con conceptos tales como ἁμαρτία y ἀδικία. κακός corresponde a la raíz hebrea כָּ, aunque se usa también para otros términos; destaca de modo impresionante el juicio moral del judaísmo sobre la maldad. Hay 371 casos.
1. τὸ κακόν como el mal. En los libros históricos la LXX usa este término para «desastre». Están aquí presentes dos ideas. Primero, el mal en este sentido es un castigo por el pecado, especialmente por la idolatría y la apostasía (cf. Dt. 21:17–18; Jer. 6:19). Segundo, Dios salva del mal en este sentido (Jer. 26:13) cuando su pueblo se arrepiente. Los males tienen, entonces, una dimensión política o nacional. Proviene de Dios, el Señor de la historia, como castigo por una conducta que se aparta de él. Pero las intenciones finales de Dios son buenas, porque incluso en la medida en que los males son la respuesta de su rectitud a la culpa humana, son también expresiones de su búsqueda misericordiosa por cuanto por medio de ellos él vuelve a llamar a su pueblo a la verdadera fe, la obediencia y la adoración. Esta idea está bajo la afirmación de Job en 2:10. Le da al concepto de Dios un carácter solemne y misterioso, pero comporta la seguridad de que en sus profundidades el ser de Dios es paz y amor.
 2. τὸ κακόν como concepto ético. τὸ κακόν es también un concepto ético (cf. Miq. 2:1; Sal. 28:3). El mal en este sentido tiene su sede en el corazón humano (Jer. 7:24). A este respecto el término es importante en los Proverbios (95 veces). A menudo el traductor lo pone en lugar de diferentes originales hebreos (cf. Pr. 1:18; 2:16; 3:31). El punto que se comunica es que podemos elegir el bien con la ayuda de la sabiduría. Si lo hacemos, también encontraremos el bien. En cambio, si deliberadamente escogemos el mal, por ignorancia o por impiedad, se seguirán resultados malos (cf. 4:27; 13:10; 25:19). Con frecuencia el término se usa de manera muy general, p. ej. para la contienda en hebreo, y en muchos casos es introducido por el traductor (cf. 19:6, 27; 21:16, etc.). Si bien en sí mismo no toma una postura, este término expresa el juicio moral de la época.
- [p 388] **E. κακός en el NT.** El término κακός no es significativo en el NT, ya que la obra salvífica de Dios en Cristo le quita al problema de la teodicea su punto principal, y κακός como concepto moral es mucho menos importante que ἁμαρτία y πονηρός.
1. Jesús considera el corazón como sede del mal (Mt. 7:21), aunque detrás de él está el πονηρός. Dios mismo está separado de todo lo malo (Stg. 1:13). La lengua (Stg. 3:8) y el amor al dinero se hallan en su raíz (1 Ti. 6:10).
 2. El NT usa τὰ κακά para la ruina temporal o eterna que podría sobrevenirnos. Lázaro tiene τὰ κακά ahora; el rico lo tendrá después (Lc. 16:25). El señorío de Dios decide las cuestiones de la perdición y la salvación, pero la decisión divina no se desarrolla plenamente en esta vida. El punto de la parábola no es uno de desquite mecánico (lo malo por lo bueno y lo bueno por lo malo) sino de respuesta al llamado divino a la confianza y a la obediencia, donde lo que está en juego es el destino eterno y no sólo el temporal.
 3. En Romanos 13:3–4 Pablo reconoce que hay mal en el mundo, y destaca que Dios ha encomendado al estado la tarea de refrenarlo.
 4. En Romanos 7:19, 21 Pablo encara con realismo el hecho de que, si bien Dios quiere de nosotros el bien, por nuestra parte no podemos hacerlo. Así quedamos bajo el juicio de 2:9. Aquí el mal es más que moral; implica el no reconocer a Dios y el autoafirmarse ante él, e. d. la impiedad. En este sentido surge una ambivalencia, porque interiormente consentimos con el bien –somos

criaturas de Dios y no podemos negar nuestro origen— pero no podemos traducir nuestras buenas intenciones en acciones, y así caemos presa del pecado y de la muerte. La liberación viene sólo cuando estamos unidos por la fe a Cristo, quien ha cargado con nuestra culpa.

5. Cuando nos unimos a Cristo de ese modo, la anterior imposibilidad se convierte en una posibilidad que hemos de aprovechar (Col. 3:5). La nueva realidad de la vida en Cristo significa que podemos ser ingenuos en cuanto a lo malo (Ro. 16:19). En el amor podemos ahora superar el mal con el bien (Ro. 12:21), porque el amor ni piensa el mal (1 Co. 13:5) ni lo hace (Ro. 13:10). Si el mal es una fuerza que perturba la comunión fraterna, el amor que se deriva de Cristo vuelve a hacer posible la verdadera comunión.

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

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

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

[p 389] κακώω. El significado de este verbo es «dañar», «maltratar», «lesionar». El NT lo usa para la opresión de Israel en Egipto (Hch. 7:6, 19), para la persecución de la iglesia (Hch. 12:1; 14:2), y para los males de los que Dios protege a Pablo (Hch. 18:10). Cuando hay celo por lo bueno, no se puede infligir verdadero daño (1 P. 3:13).

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

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

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

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

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

[W. Grundmann, III, 469–487]

→ ἀγαθός, ἁμαρτάνω, πονηρός

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

καλέω

1. *Datos.* καλέω, que significa «llamar», aparece con frecuencia en todo el NT, especialmente en Lucas y Hechos, menos frecuentemente en Marcos y Juan. Se puede traducir siempre por «llamar», pero con frecuencia tiene el matiz especial del llamamiento o vocación divina.
 - a. En voz activa, con acusativo y vocativo, lo hallamos en Lucas 6:46: «¿Por qué me llamáis ‘Señor, Señor’?» Con acusativo de complemento y acusativo predicativo significa «nombrar, poner nombre», p. ej. en Mateo 10:25; Lucas 1:59; Mateo 1:21, 23; Lucas 1:13. También figura en voz pasiva en este sentido, en diversas construcciones (cf. Mt. 2:23; Mr. 11:17; Lc. 1:32; Jn. 1:42; Hch. 1:12, etc.).
- [p 390] b. Otro uso bastante común es para «llamar a», «invitar», p. ej. en Mateo 20:8; 22:4; Marcos 3:31; Lucas 7:39; Juan 2:2; Hechos 4:18 y 24:2 (en sentido legal); 1 Corintios 10:27.
- c. Con frecuencia es Dios o Cristo quien llama. Dios llama a su Hijo (Mt. 2:15). Jesús llama a sus discípulos (Mt. 4:21). Llama a los pecadores al arrepentimiento (Mt. 9:13). Dios nos llama hacia sí mismo o a la salvación (Ro. 8:30). Ha llamado al linaje de Abraham (Ro. 9:7). Ha llamado tanto a judíos como a gentiles (Ro. 9:24). Ha llamado a los cristianos a la comunión con su Hijo (1 Co. 1:9). Nos ha llamado a la paz (1 Co. 7:15), en gracia (Gá. 1:6), a la libertad (Gá. 5:13), a su reino y su gloria (1 Ts. 2:12), en santidad (1 Ts. 4:7; cf. 2:13–14), a la vida eterna (1 Ti. 6:12), a la luz (1 P. 2:9), pero al mismo tiempo al sufrimiento (1 P. 2:20–21). Cristo mismo es llamado (Heb. 5:4). Cuando Abraham es llamado (11:8) es un tipo de los cristianos, quienes pueden ser descritos sencillamente como «los llamados» (9:15), y que en cuanto a tales están invitados al banquete de bodas del Cordero (Ap. 19:9). Si en los Evangelios es Jesús quien hace el llamado, lo hace en cumplimiento de una función divina, y la respuesta apropiada es la fe, que conlleva no sólo el discipulado sino también las bendiciones de la salvación. Tras este término, pues, se halla la obra completa de Dios, por medio de Cristo, en juicio y en gracia. Esta obra tiene lugar directamente con el propio llamamiento de Jesús o en el ministerio del evangelio (cf. 2 Ts. 2:14). En este uso del término hay entonces un elemento técnico, aun cuando no esté explícito.

[p 391] 2. Paralelos.

- a. Para «nombrar» hallamos paralelos en Génesis 17:19; 1 Samuel 1:20, etc. Los nombres son importantes en el mundo del AT. Ser llamado como algo equivale a ser eso (cf. el paralelismo en Lc. 1:32).
 - b. El uso de la palabra para «invitar» es común desde Homero y figura en los papiros y en la LXX.
 - c. También hallamos paralelos para la idea de que Dios nos llama con miras a nuestra obediencia (cf. además de paralelos más generales Pr. 1:24; Filón, *De las leyes especiales* 4.187; 1 Clem. 32.4, etc.; Hermas, *Semejanzas* 9.14.5; *Mandatos* 4.3.4).
3. *Origen.*
- a. El origen principal del uso del NT ha de buscarse en la LXX. La fuente más rica se encuentra en Isaías 40ss (cf. 41:9; 42:6; 46:11; 48:12; 51:2; cf. tb. el poner nombre en 43:1; 45:3).
 - b. El término hebreo es habitualmente נָקַח. La fuerza objetiva de καλεῖν puede verse también a partir de su uso para palabras que significan «tomar» y «ser».
 - c. La idea de invitación o convocatoria a la salvación es común en los escritos rabínicos. Una palabra ordinaria adquiere así una significación especial mediante el hecho a. de que Dios es el sujeto, y b. de que la meta es la salvación.

κλήσις

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

estos pasajes hay un matiz técnico, de modo que «llamamiento, vocación» suele ser una mejor traducción que «llamado», aunque esto último es siempre posible. El elemento de la gracia en el llamamiento se destaca especialmente bien en 2 Timoteo 1:9.

2. *Paralelos.*

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

κλητός

1. *Datos.*

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

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

ἐπικαλέω

1. *Datos.*

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

[p 392] 2. *Paralelos.* Hay muchos paralelos griegos para el sentido a. «nombrar» y también para b. «apelar», ya sea en la literatura, los papiros o Josefo. El invocar a Dios se encuentra en la LXX, pero también en los autores clásicos y en los papiros.

3. *Origen.*

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

προσκαλέω

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

ἐκκλησία

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

[p 393] 1. *Los Hechos.* Los primeros pasajes en los Hechos (2:47; 5:11; 7:38; 8:1, 3; 9:31) son importantes en vista del uso no sólo para la iglesia de Jerusalén (8:1) sino para la iglesia en toda Judea y también para el Israel del AT (7:38). Predomina el singular, pero posteriormente encontramos también el plural (posiblemente 9:31, probablemente 15:41, ciertamente 16:5). Un dicho fecundo es 20:28: «la ἐκκλησία del Señor que él compró con su propia sangre». En todos estos versículos la iglesia local es llamada ἐκκλησία sin cuestión de precedencia ni de énfasis local. El singular y el plural son intercambiables. Dos o más iglesias no hacen la iglesia, ni hay muchas iglesias, sino una sola iglesia en muchos lugares, ya sea judía, gentil o mixta. El único término descriptivo que se añade es τοῦ θεοῦ (ο κυρίου), lo cual la distingue claramente de la sociedad secular (que se denota en 2:47 con λαός). En tres casos se da un uso puramente secular (19:32, 39, 40), que muestra que lo que importa no es el hecho como tal de reunirse sino quién reúne y porqué. En el caso de la iglesia, es Dios (o el Señor) quien reúne a su pueblo, de modo que la iglesia es la ἐκκλησία de Dios que consta de todos aquellos que pertenecen a él (cf. ὅλη en 5:11; 15:22). Aplicado a los creyentes el término es esencialmente cualitativo: la asamblea de aquellos a quienes Dios mismo congrega.

2. *Las epístolas paulinas, I.* El uso en Pablo es similar; cf. el uso libre del singular y el plural (Ro. 16:23; 16:4, 16; Gá. 1:13, 22), el uso de ὅλη (Ro. 16:23), y las referencias a un lugar (Ro. 16:1) o zona (1 Co. 16:19). La omisión ocasional del artículo muestra que ἐκκλησία es casi un nombre propio (cf. 1 Co. 14:19; 2 Co. 8:23). Incluso una pequeña iglesia en una casa se puede llamar ἐκκλησία (Ro. 16:5). Cada iglesia local representa a la iglesia entera (2 Co. 1:1, «la iglesia que está en Corinto»), de modo que lo que es aplicable en ella (1 Co. 6:4; 11:18; 14:34) será aplicable en todas partes. Para Pablo, también, τοῦ θεοῦ es la definición principal, ya sea en singular (1 Co. 1:2) o en plural (1:16). (Esto muestra que él no hace diferencia entre iglesia e iglesias, como se hace a veces.) Puesto que Dios actúa en Cristo, también puede figurar ἐν Χριστῷ (Gá. 1:22) o τοῦ Χριστοῦ (Ro. 16:16); «cris-

tianas» es una traducción demasiado incolora para esto. También hallamos «iglesias de los santos» en 1 Corintios 14:33, lo cual resulta natural en vista de la equiparación de la ἐκκλησία con los «santificados en Cristo Jesús» en 1:2. Materialmente, Pablo comparte su concepción de la iglesia con los primeros discípulos. La iglesia es todavía la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ como en el AT, pero con la novedad de que Dios ha cumplido la alianza en Cristo, y de que Cristo se ha manifestado a sí mismo a los discípulos y los ha comisionado para que congreguen un pueblo en su nombre. La iglesia queda constituida y autorizada por las apariciones del Señor resucitado, no por las experiencias carismáticas que también son disfrutadas por los discípulos y por Pablo. Pablo reconoce así los privilegios de la primera comunidad y sus dirigentes, como se puede ver en el hecho de que organiza la colecta para Jerusalén (que no es simplemente una cuestión de benevolencia o de estrategia) y su descripción de Santiago, etc. como «columnas» en Gálatas 2:9 (aun si hay aquí cierta ironía en vista de la falibilidad humana de ellos y del deseo equivocado de algunos de exaltar demasiado a las personas con autoridad). Pablo no tiene deseo alguno de imponer una nueva visión de la iglesia, sino más bien de proteger la visión original contra las innovaciones incipientes. Para él la iglesia se mantiene o cae con su único fundamento en Cristo, su reconocimiento de él sólo como Señor, y el rechazo del excesivo énfasis en personas o en lugares. No se da ninguna descripción de la iglesia, pero Pablo llega a la médula del asunto con su comprensión de ella (de manera paralela a la de los Hechos) como una asamblea que es la asamblea de Dios en Cristo.

3. *Las epístolas paulinas, II: Colosenses y Efesios.* En estas epístolas se despliega una doctrina más específica de la iglesia. Es el cuerpo de Cristo, con Cristo mismo como cabeza (Col. 1:18, 24; Ef. 1:22; 5:23). Existe una relación de coordinación y subordinación entre ella y Cristo (Ef. 5:24–25, 29). La iglesia ha de ser santa y sin mancha (5:27). Por medio de ella se da a conocer la sabiduría de Dios (3:10). Aquí las afirmaciones humanas giran en torno a un misterio divino (3:4–5). Todo lo concerniente a Cristo y a la iglesia es acción de Dios. El misterio de la unión entre Cristo y la iglesia constituye un modelo para la unión entre esposo y esposa, aun cuando a la vez es ilustrado por esa otra unión (5:25ss). Las imágenes se toman del mundo de la época: el Redentor vence a las potestades hostiles en su ascenso celestial (Ef. 4:8ss), derriba el muro de división (2:14ss), crea el hombre nuevo (2:15), ama y cuida a la iglesia como esposa suya (5:22ss), y la edifica como su cuerpo (2:19ss). Pero si bien [p 394] estas ideas están relacionadas con el mundo de la especulación gnóstica, y difícilmente se las puede derivar de pasajes como Romanos 12:4ss o fundirlas en un cuadro coherente, su peso es práctico más que teórico o esotérico. Porque a. expresan la relación estricta entre Cristo y la iglesia, y están así al servicio de una eclesiología cristológica, y b. protegen una cristología exaltada en la difícil situación ocasionada por las falsas enseñanzas y las tensiones entre los cristianos judíos y gentiles. Estas inquietudes son totalmente paulinas incluso si hay que usar un nuevo conjunto de conceptos para contrarrestar la devaluación judía de la iglesia que se centra en lugares o personas, y la exageración gnóstica que postula un matrimonio entre Cristo y la sabiduría en vez de entre Cristo y su pueblo. En efecto, inclusive las ideas de estas cartas están presentes materialmente, aunque no formalmente, en epístolas como Romanos y 1 y 2 Corintios, donde la iglesia es el cuerpo en sus interrelaciones (1 Co. 12) y la meta de Pablo es presentarla como una esposa pura a su esposo (2 Co. 11:2). El lenguaje podrá ser gnóstico, pero el punto es mostrar que la iglesia no es simplemente una sociedad humana sino que se define en función de Cristo. La eclesiología es cristología, y viceversa. Quedan así trascendidas todas las distinciones humanas (Col. 3:11; cf. Gá. 3:28). Sin embargo, esto no es un misticismo cristiano, ya que la iglesia puede ser el cuerpo de Cristo sólo obedeciendo al llamado de Dios en Cristo, y el Dios que llama en Cristo es el Dios de la antigua alianza que ha establecido ahora la nueva, de modo que la asamblea del NT es la asamblea del AT llevada a su cumplimiento. Si a esta comunidad se le atribuye santidad, no es como cualidad sino en virtud de la obra justificante y santificante de Dios en Cristo, sobre la base de la cual la palabra de la promesa que se dirige a Israel es ahora la palabra de la promesa cumplida que se dirige a los cristianos.
4. *El resto del NT.* Los otros pasajes del NT añaden poco a lo que se ha dicho. El Apocalipsis usa el plural 13 veces, y también habla de la iglesia de Éfeso, de Esmirna, etc. 3 Juan usa el término dos veces con el artículo y una vez sin él. Santiago 5:4 menciona a los ancianos de la iglesia, refiriéndose probablemente a la comunidad entera. Hebreos 2:12 cita Salmo 22:22, y Hebreos 12:23 se refiere a la asamblea de los primogénitos, probablemente no en sentido técnico sino sencillamente en el de una asamblea festiva en el cielo (cf. v. 22).
- C. **El mundo griego.** El mundo griego usa ἐκκλησία para una asamblea popular (cf. Hch. 19:32, 39–40). El AT y el NT le dan su sentido específico añadiendo τοῦ θεοῦ ο ἔν Χριστῷ. ¿Escogieron esta palabra porque tenía un sentido cultural? Denota la asamblea de ἐκκληστοί, en las ciudades griegas, pero no hay evidencia segura de su uso para una sociedad cultural. La ἐκκλησία secular ofrece un paralelo formal, y puede tener un matiz religioso, como en el ofrecimiento de oraciones; pero el uso del NT se deriva del de la LXX. Esto explica porqué en latín se adopta *ecclesia* en vez de traducir con términos como *curia*, *civitas Dei* o *convocatio*. El término ἐκκλησία tiene una historia sagrada en los escritos sagrados. Destaca la distintividad del cristianismo en contraposición con las sociedades cúllicas, para las cuales existen términos especiales como θίασος. Los judíos helenísticos son probablemente los primeros en aplicar el término a la iglesia, prefiriéndolo a συναγωγή porque este último estaba adquiriendo un sentido más restringido, y quizás porque hay cierta semejanza fonética entre ἐκκλησία y el hebreo לְהָקָה.
- D. **Expresiones paralelas.** Con frecuencia podrá no estar presente el término ἐκκλησία, pero el asunto mismo es presentado bajo términos diferentes. 1 Pedro, especialmente, ofrece expresiones tales como «casa espiritual» (2:5), «linaje escogido», etc. (2:9) y

«pueblo de Dios» (2:10). Gálatas 6:16 habla del «Israel de Dios», Gálatas 3:29 de la «descendencia de Abraham», y Santiago 1:1 y 1 Pedro 1:1 de las «doce tribus» o los «exiliados» de la dispersión. Términos menos íntimamente ligados son los santos, los hermanos, los discípulos, etc. En Santiago 2:2 la iglesia también se puede llamar a sí misma συναγωγή, que se deriva también del AT. Surge la pregunta de cuál término habrían podido usar los cristianos de lengua aramea, y antes de eso el propio Jesús.

[p 395] E. Mateo 16:18 y 18:17.

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

F. El AT y el judaísmo.

1. *El judaísmo griego.* a. La LXX usa ἐκκλησία unas 100 veces, mayormente para לְהִקָּרְבֹת. El término ἐκκλησία tiene el sentido básico de «asamblea» (cf. Dt. 9:10; 1 R. 8:65); sólo adquiere un sentido teológico con la adición κυρίου (cf. Dt. 23:2ss, etc.), o una expresión como «de Israel» (1 R. 8:14) o «de los santos» (Sal. 89:5, etc.). El uso de συναγωγή es similar. También este se utiliza con frecuencia para לְהִקָּרְבֹת, y tiene tanto un sentido general («asamblea») como uno técnico («congregación de Israel»). b. En Filón y Josefo la posición es en general la misma, pero hay más referencia a asambleas nacionales, y el sentido técnico es también más pronunciado.
2. *El texto hebreo.* Si bien ἐκκλησία se usa casi siempre para לְהִקָּרְבֹת, לְהִקָּרְבֹת se traduce por ἐκκλησία solamente en algunos libros (p. ej. Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, los Salmos). En otros lugares el equivalente es συναγωγή, u ocasionalmente otros términos como [p 396] ὄχλος o σύστασις. συναγωγή, a diferencia de ἐκκλησία, se usa también para traducir קָהָל, que es común en Éxodo, Levítico y Números.

G. Etimología. Puesto que el término del NT ἐκκλησία recibe su impronta específica del AT, la historia es más importante que la etimología, especialmente porque ni ἐκκαλεῖν ni ἔκκλητος figuran en el NT, y los dos son también muy poco comunes en la LXX. Los autores del NT tienen pocas probabilidades de haber tenido en mente la idea de los «llamados hacia afuera» cuando hablaban

de la ἐκκλησία (aunque cf. Ef. 5:25ss; 1 Ti. 3:15; Heb. 12:23). Si en efecto la iglesia está constituida por aquellos a quienes Dios ha llamado hacia afuera del mundo, esto tiene que ver con consideraciones materiales más que lingüísticas. Lo que sí se quiere decir siempre es la «asamblea (de Dios)». La palabra «iglesia» en sí, sugiere el aspecto universal –y su equivalente en las lenguas germánicas (cf. alemán *Kirche*, inglés *church*) muestra etimológicamente su pertenencia al Señor (gr. κυριακόν)–, pero tiene la desventaja de haber adquirido un matiz jerárquico. La palabra «congregación» afirma el punto de que la pequeña comunidad es ya la iglesia, y enfatiza el aspecto de la reunión conjunta, pero tiene la desventaja de dirigir la atención hacia el grupo individual, a veces en un sentido sectario. «Comunidad eclesial» se podría recomendar como una posible alternativa a esos dos términos.

H. Los Padres apostólicos y el primitivo catolicismo. En la iglesia antigua encontramos señales de un viraje en el uso de los adjetivos y el surgimiento de la especulación. En las primeras obras, ἐκκλησία es común solamente en Hermas, con su visión de la κυρία, la cual es ἁγία y πρεσβυτέρα, la μορφή de un espíritu santo (cf. *Visiones* 1.1ss). 1 Clemente, en tres casos, tiene un uso similar al de 1 Pedro 1:1 y Santiago 1:1. Ignacio emplea en sus epístolas epítetos imponentes, muchos de ellos sumamente extravagantes. En *Efesios* 5.3 Dios, Cristo y la iglesia son presentados a los creyentes como una sola entidad. Cada iglesia tiene un único obispo, y la palabra καθολική aparece en *Esmirniotas* 8.2. En el Martirio de Policarpo la iglesia es santa y católica, y peregrina en diferentes lugares. En la Didajé la iglesia está dispersa, pero va a ser congregada en el reino (9.4). Aquí una frase de difícil interpretación habla del misterio mundano de la iglesia representado por el verdadero profeta (11.11). 2 Clemente enfatiza la dimensión de misterio en 14.1. Con su referencia a la preexistencia de la iglesia, esto se conecta con la especulación acerca del eón de la iglesia y las afirmaciones referentes a la iglesia ideal en contraste con la iglesia empírica (cf. Agustín, y la posterior distinción entre la iglesia invisible y la visible).

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

[K. L. Schmidt, III, 487–536]

→ ἀνέγκλητος, παρακαλέω, παράκλητος, συμπαρακαλέω

καλοδιδάσκαλος → διδάσκω

[p 397] καλός [hermoso, bello, bueno]

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

B. καλός καὶ ἀγαθός.

- Esta combinación figura a partir del siglo V a. C., al principio con un sentido político y social. Los ἀγαθοί son los dignos o notables, y los καλοί καὶ ἀγαθοί son los ciudadanos principales que también muestran alguna superioridad cualitativa relacionada con su carácter y cultura. La expresión se puede usar también para los que no son griegos.
- Sócrates añade entonces a este término una dimensión espiritual y ética. El καλὸς καὶ ἀγαθός es un ciudadano digno que ha llegado a serlo mediante la instrucción en la virtud. La καλοκαγαθία comienza por dentro y luego se expresa hacia afuera. El secreto es la educación, y la vida ordenada que de ella resulta traerá felicidad.
- La influencia del pensamiento filosófico en la vida política se puede ver en los oradores, p. ej. Demóstenes, para quien el καλὸς καὶ ἀγαθός es el político ideal que considera solamente el bien público y no sus propios intereses o enemistades.

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

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

- Platón vincula muy fuertemente lo καλόν a lo ἀγαθόν. Es un aspecto de ello, o su forma. Lo καλόν es la fuerza motriz del empeño por la armonía y la realización. Subyace a la educación como el prototipo de una imagen superior. Detrás de la forma terrenal se halla una idea eterna de lo καλόν. ἔρωσ es la capacidad de percibir lo καλόν. De la visión o conocimiento de lo καλόν mediante el ἔρωσ vienen la virtud y la inmortalidad. Lo καλόν funde la deidad, el cosmos y la humanidad, y en el arte y la virtud aporta a la vida sentido, camaradería y eternidad.
- Aristóteles divide lo καλόν en lo que es naturalmente hermoso y lo que es moralmente hermoso. Definido por el orden, lo καλόν es lo bueno en sentido absoluto. El estoicismo acepta esta eticización del concepto. El significado principal llega a ser ahora «lo virtuoso», y el concepto es el de una norma.
- El aspecto religioso vuelve a brotar en el helenismo. Filón, bajo la influencia del AT así como del estoicismo, le da al término un sentido religioso. Lo divino es lo καλόν, y el mundo está unido con ello. Quienes buscan y alcanzan lo καλόν son hijos de Dios.
- Plotino revive la opinión de Platón. Comienza con la belleza perceptible, pero avanza hacia la idea de lo bello como verdadero ser. La belleza de este mundo revela la gloria y la bondad del mundo espiritual, que es el ámbito propio de la belleza verdadera. El ver esta belleza trascendente trae felicidad. Es la meta de la vida, ya que lo bello es bueno, y viceversa. Lo logramos por medio de la belleza del alma que se alcanza en la purificación y en virtudes tales como la autodisciplina, el valor, la magnanimidad y la sabiduría.
- En los escritos herméticos lo καλόν pertenece al mundo de Dios. El cosmos ideal es el καλὸς κόσμος. Lo καλόν es aquí algo trascendental como la deidad. El dualismo nos excluye de ello, excepto por el conocimiento de la revelación y la correspondiente piedad.

[p 398] D. καλός en el AT (LXX) y en el judaísmo.

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

E. καλός en el NT.

- Los autores de los Sinópticos.* En el mensaje del Bautista y en la predicación de Jesús hallamos la metáfora «fruto bueno» (Mt. 3:10; 7:17ss). Lo que hay aquí es un llamado a la μετάνοια con miras a llegar a ser el árbol bueno que produce buen fruto. En las parábolas nos encontramos también con la «buena semilla», e. d. la palabra del reino de Dios (Mt. 13:24, 27, 37–38), y los «peces buenos», e. d. los que mediante la μετάνοια se colocan bajo el señorío de Dios. Aquí καλός va siempre orientado hacia la βασιλεία de Dios.
- Los καλὰ ἔργα a los cuales nos llama Jesús (cf. Mt. 5:16; 25:35ss) son obras de amor y de misericordia tales como las hallamos en el AT (Is. 58:6–7) y en los escritos rabínicos, donde el modelo son las propias obras de amor y misericordia que hace Dios, p. ej. el vestir a Adán y Eva (en Gn. 3:21) o el visitar a Abraham que está enfermo (en Gn. 18:1) o el consolar a Isaac (en Gn. 25:11), o el sepultar a Moisés (en Dt. 34:6). Jesús exige misericordia y no sacrificio (Mt. 9:13), y él mismo demuestra esto al venir a salvar a los pecadores. Pero esas buenas obras están integradas al señorío divino, de modo que incluso una obra como enterrar al propio padre no debe ser un fin en sí misma (Lc. 9:59). Más aún, todas las buenas obras se le hacen ahora al propio Jesús (Mt. 25:40). Así como él es nuestro abogado ante el Padre, es también un abogado ante nosotros en favor de los demás. Se acerca a nosotros en la persona de los necesitados, y procura llevar adelante por medio de nosotros su obra salvífica. La recompensa de esta obra de salvación es que con ella Dios es glorificado (Mt. 5:16). Queda entonces eliminada toda idea de reciprocidad (cf. Lc. 14:12ss). La

herencia del reino es la única recompensa, y en este reino no hay escala de pagos. El Buen Samaritano es el modelo de la misericordia querida por Dios, que actúa espontáneamente y no busca recompensa (Lc. 10:30ss). La unción en Marcos 14:3ss es ensalzada como una memorable obra de amor –más importante que la limosna para la cual los discípulos habrían podido usar el dinero (vv. 4–5)–, porque satisface la necesidad del momento y es realizada de manera proléptica en favor de uno a quien le espera la muerte de un criminal, con la consiguiente amenaza de la sepultura de un criminal en la que no hay unción.

3. *Juan*. Un uso significativo en Juan se halla en la descripción de Jesús como el «buen pastor». Esta designación comporta una afirmación singular en oposición a los dioses pastores del helenismo y a los pastores (los jefes) del pueblo. La base de la afirmación es el conocimiento que el pastor tiene de su rebaño, y el hecho de que él da la vida para salvar a su rebaño de los lobos. Al introducir por ese medio a su rebaño en su propia comunión con el Padre, demuestra ser él el verdadero pastor, bueno, competente y digno de elogio. En 10:31–32 Jesús pregunta por cuál de sus buenas obras quiere apedrearlo la gente. Estas obras son buenas porque son las obras de Dios. Como tales, sin embargo, conllevan una pretensión mesiánica que el pueblo no puede o no quiere aceptar.
4. *Pablo*. A veces Pablo utiliza τὸ καλὸν en forma absoluta, como sinónimo de τὸ ἀγαθόν. Así, en Romanos 7:18, 21 τὸ καλὸν es el bien que queremos hacer y no podemos. En 2 Corintios 13:6–7, el [p 399] hacer τὸ ἀγαθόν es la nueva posibilidad del cristiano. No debemos cansarnos de hacerlo (Gá. 6:9). El término puede denotar también cosas específicas que son buenas o encomiables, p. ej. la continencia sexual (1 Co. 7:1, 8, 26), o el respetar la conciencia de los demás (Ro. 14:21). Como adjetivo caracteriza la ley en Romanos 7:16, pero no se puede usar para la jactancia de los corintios en 1 Corintios 5:6. Pablo exige buenas obras en el sentido de obras de amor y misericordia (cf. Ro. 12:13, 20; 1 Co. 16:11), pero para estas no usa καλὰ ἔργα.
5. *Las Pastorales*. καλός es un término mucho más importante en estas epístolas. Nos encontramos con καλὰ ἔργα en 1 Timoteo 5:10, 25; 6:18; Tito 2:7, 14; 3:8, 14, y con καλὸν ἔργον en 1 Timoteo 3:1. Las buenas obras son la intención de Dios para nosotros (Tit. 3:8). Orar por toda la gente es bueno (1 Ti. 2:3). Debemos pelear la buena milicia (1 Ti. 1:18), y ser buenos soldados (2 Ti. 2:3). El autor ha peleado la buena batalla (2 Ti. 4:7). Al igual que Cristo, nosotros hemos de hacer una buena confesión (1 Ti. 6:12–13). También debemos ser ricos en buenas obras (1 Ti. 6:18). La ley es καλός (1 Ti. 1:8). Los obispos deben ser de buena reputación (3:7), y los diáconos obtendrán un grado honroso mediante el buen servicio (3:13). El buen ministro enseña la buena doctrina (4:6). Por último, todo lo que ha sido creado por Dios es bueno (4:4). En estos pasajes, καλός tiene en su mayor parte el sentido filosófico de «correcto», «ordenado» o «excelente», manifestado en cosas tales como la conducta apropiada, la enseñanza correcta, y una actitud apropiada respecto al mundo. Sin embargo, todo eso va en orientación hacia Cristo y el evangelio. El uso en Santiago, 1 Pedro y Hebreos es semejante (cf. Stg. 2:7; 1 P. 4:10; Heb. 13:8; también Stg. 1:27; 1 P. 4:9; Heb. 13:2–3; 3 Jn. 5).

[W. Grundmann, III, 536–550]

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

1. *La influencia de Isaías 53 sobre la opinión de la iglesia antigua de un Cristo feo*.
 - a. Isaías 53 es uno de dos pasajes principales que rigen el concepto primitivo de Cristo. Especialmente significativo (con Is. 52:14) es Isaías 53:2b en la versión de los LXX. Los términos como tales no desempeñan papel alguno en el NT mismo, el cual enfatiza la humildad de Cristo más que ninguna carencia de belleza, y que no tiene en mente la apariencia externa cuando llama a Jesús imagen de Dios (2 Co. 4:4) o Hijo del Hombre (Heb. 2:6–7). 1 Clem. 16 concuerda con el NT al citar Isaías 53 y Salmo 21: el punto que está sobre el tapete es la humildad de Cristo.
 - b. Justino muestra una inquietud similar a la de 1 Clemente en su uso de Isaías 53 en *Apología* 50.1ss; *Diálogo* 100.2, etc. El punto en discusión no es la apariencia externa, sino la renuncia a la gloria divina. Sin embargo, esto sí conduce a la deshonra humana, de modo que las potencias celestiales, al momento de la ascensión de Cristo, tienen que preguntar: «¿Quién es el rey de gloria?» (*Diálogo* 36.6). El tema de la falta de reconocimiento halla su base en 1 Corintios 2:8.
 - c. La idea de que la humildad de Cristo implica fealdad brota en Hechos de Tomás 45, aunque, nuevamente, lo opuesto es la gloria divina más que la belleza humana. En obras similares esto va ligado a una depreciación dualista de la humanidad, que pasa por alto la doctrina bíblica de la imagen divina.
 - d. En su debate contra las tendencias docetistas, la iglesia se ve impulsada a poner más énfasis en la apariencia física de Cristo, y recurre a Isaías 53 en busca de orientación. Es así como muchos cristianos aceptan la opinión de que el Señor, deliberadamente, no aparece con una figura hermosa con el fin de no restar fuerza a su enseñanza. Orígenes, al replicar a las objeciones de Celso a este respecto, descarta la pertinencia de Isaías 53. Entre otros Padres hay titubeo y desacuerdo; el único consenso es que Isaías 53 se refiere a la condición humilde de Cristo, y de forma suprema a su pasión.
2. *El concepto de un Cristo bello en la iglesia antigua*.

- a. Otro pasaje influyente es el Salmo 45. La idea de que la belleza es intrínseca a la deidad predispone a muchos teólogos a reclamar para Cristo una belleza sobresaliente, a pesar de Isaías 53. Esta idea helenística halla ecos en Sabiduría 13:5; Sirácida 39:16, en una obvia alusión al relato de la creación. En la LXX encontramos también pasajes tales como Salmos 49:1; 96:6. Los apologistas cristianos [p 400] como Atenágoras se refieren a la belleza de la creación (*Súplica* 10.1, etc.), y 1 Clemente habla de la belleza del lazo del amor divino (49.1). Esta idea de belleza hace impensable un Cristo feo.
- b. Es bajo esta luz que podemos comprender la aplicación mesiánica de Salmo 45:2–3. Los escritores judíos también entienden este pasaje de manera mesiánica. También se hallan tipos de Cristo en la hermosura de Moisés (Éx. 2:2) y la buena presencia de José (Gn. 39:6). El novio del Cantar de los Cantares sirve como tipo mesiánico, y a veces se da una interpretación mesiánica a Isaías 33:17 (donde la LXX usa δόξα).
- c. Las descripciones gnósticas van más allá de la información del AT, con su retrato de la eterna juventud y belleza del Señor exaltado. Aunque se usan términos humanos, estas descripciones carecen de realismo histórico, de modo que el resultado total es docetista.
- d. En el arte de las catacumbas encontramos también un Cristo joven y hermoso, generalmente en conexión con el buen pastor (aunque tal vez sobre la base de Ez. 34:23; Zac. 11:7ss más que Jn. 10:1ss). El pastor divino es una encarnación ideal de la visión cristiana de la salvación, aun cuando en lo formal hayan tenido cierto impacto los modelos religiosos y seculares del mundo de la época. La piedad popular recoge la idea del Cristo bello, no obstante las descripciones aterradoras de la pasión, y le da expresión tanto en el arte como en el canto.

[G. Bertram, III, 550–556]

→ ἀγαθός, κακός, πονηρός

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

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

κάλυμμα

1. En las obras clásicas tempranas esta palabra también es poética. Un significado es «velo» o «cobertura para la cabeza». El usar un velo va ligado con el pesar, con el alejar el mal, con la fecundidad (en una novia), y con la presencia de lo numinoso (uso de máscaras).
2. En el AT Moisés usa un «velo» sobre su rostro en Éxodo 34:33ss. Los intentos de explicar esto mediante comparaciones (p. ej. en función de una máscara cültica) son especulativos. Es discutible si el velo es para proteger a la gente de la gloria divina o para proteger la gloria divina de ser profanada. Tal vez haya un poco de las dos cosas. La gloria de Dios sólo se puede ver como él mismo lo quiere.
3. En 2 Corintios 3:7ss Pablo usa el relato de Moisés en su comparación de la revelación del AT con el evangelio. κάλυμμα es literal en el v. 13. La aplicación es entonces doble. a. El velo esconde el esplendor que se va desvaneciendo, por glorioso que hubiera sido. Si el esplendor pasajero es tan glorioso, [p 401] cuánto más lo será el esplendor duradero del evangelio (cf. vv. 7ss). b. El velo simboliza el velo que actualmente está puesto sobre la mente de los israelitas obstinados cuando leen el antiguo pacto. Lo que ellos deberían ver allí es la gloria de Cristo, y sólo cuando se conviertan al Señor les será quitado el velo por Cristo para que no sólo vean la gloria del Señor sino que ellos mismos sean transformados a semejanza suya. (La experiencia de Moisés en la tienda parece subyacer a la idea de los vv. 16ss; cf. Éx. 34:34–35.)

ἀνακαλύπτω. Esta palabra significa «descubrir», a. con un objeto impersonal (un paquete, un carácter, etc.), y b. con un objeto interno «quitar». El sentido b. figura en 2 Corintios 3:14: el velo permanece «sin quitar» o «sin ser levantado». Por otro lado, el

sentido en 2 Corintios 3:18 es a. (un uso figurado del sentido literal): todos nosotros con el rostro «descubierto, sin velo» (en contraste con vv. 13 y 15). Aquí el término expresa la inmediatez de la revelación y de la comunión con Dios en el NT.

κατακάλυπτω

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

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

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

[p 402] B. La revelación en el mundo griego y en el helenismo.

1. *La religión popular.* Mientras que los romanos enfatizan la regularidad en la revelación, los griegos encuentran la deidad principalmente en lo inusitado. Sin embargo, se pueden usar medios comunes para declarar las fuerzas del destino. Son importantes los sueños y su interpretación, pero sobre todo el oráculo. Los griegos no usan el término ἀποκαλύπτειν para referirse a la revelación divina. Para ellos la deidad es tan evidente y tan escondida como la realidad de la cual es la forma básica; por eso uno puede verla o pasarla por alto. Si sigue siendo parte de la esencia de la deidad el manifestarse a sí misma, no existe una revelación única. Los dioses no dan sino insinuaciones, y son tan volubles como la fortuna, sin tener una norma de voluntad moral inviolable. La religión griega conoce las revelaciones, pero no es una religión de revelación.
2. *La crítica crédula y la incrédula.* La antigüedad puede mostrarse crítica respecto a las revelaciones. No acepta el mito como historia, alegoriza sus rasgos objetables, y cuestiona las señales milagrosas (cf. los epicúreos, y el énfasis de Epicteto en que debemos dejarnos guiar por el deber). Plutarco, al comentar el oráculo, acepta el hecho de que el alma puede ser instrumento de la deidad, pero destaca que es un instrumento imperfecto. La deidad usa a personas inspiradas, pero no entra en ellas corporalmente ni las usa contra su voluntad. Los fenómenos físicos pueden, sin embargo, provocar el don mántico, de modo que si comprendemos el asunto correctamente no hemos de descartar lo oracular como si no mereciera confianza alguna.
3. *El volverse hacia la historia.* Aunque las concepciones mágicas pueden constituir el punto de partida, la idea del «hombre divino» señala un volverse hacia la historia. Ciertos gobernantes, estadistas, poetas, médicos, eruditos y filósofos que son sobresalientes (cf. Empédocles, Pitágoras y Apolonio; también Sócrates, Platón, e incluso Epicuro) causan un impacto tal sobre su propia generación y las sucesivas que se les ve y se les honra como reveladores divinos.

4. *La racionalización de la idea de revelación.* La filosofía griega se inclina hacia las explicaciones causales e immanentes. Podría dar la impresión de que esto deja por fuera la idea de revelación. Pero el significado, abarcado por el pensamiento, se inyecta en la naturaleza. El ser y el pensamiento forman una unidad, ya sea como λόγος, como νοῦς o como idea. El cosmos manifiesta el espíritu pensante, y cuando Poseidonio le da a esto un matiz religioso, el resultado es la idea de revelación natural. Es así como Cicerón infiere a partir de la creación que ella debe tener o un creador o un gobernante. Escondida de los sentidos, la deidad, como el espíritu humano, puede ser captada por el νοῦς, sin necesidad de una revelación especial.
5. *El misticismo y el gnosticismo.* El gnosticismo acepta la condición oculta de la deidad y el hecho de que ocurren revelaciones especiales. Los iniciados, sin embargo, conocen a la deidad, aunque sólo sea paso a paso, de modo que la deidad sólo queda velada por la falta de iniciación, no por esencia. Las raíces del misticismo se hallan en la magia. Se postula un mejoramiento de la vida por la divinización, y esto se alcanza mediante el uso de los métodos o fórmulas correctas. Esto descarta la singularidad histórica en la revelación. A medida que las acciones sacras son espiritualizadas, van dando paso gradualmente a la visión y la contemplación, las cuales pueden ser puramente interiores y cognoscitivas más que emocionales. Se puede hacer entonces una síntesis con el gnosticismo y la filosofía, como en los escritos herméticos. Estos recogen el conocimiento esotérico confiado a Hermes Trismegisto. Dios ha dado la palabra de revelación que conduce a la regeneración, que ha de recibirse con reverencia y gratitud, que ha de mantenerse en secreto, pero que también impele a dar testimonio. A pesar de los términos, aquí tampoco hay ninguna revelación histórica, sino simplemente la transmisión de un conocimiento del fundamento del mundo –en efecto pero no intrínsecamente escondido– que puede ser tanto impersonal como personal.
6. *Uso de los términos.* Cuando los griegos hablan de algo análogo a la revelación, usan en su mayor parte otras palabras. El corpus hermético usa ἀποκαλύπτειν para la revelación ilegítima de los misterios, la cual es execrable. Jámblico, sin embargo, la usa para una manifestación beneficiosa. El sustantivo [p 403] tiene generalmente sentidos ordinarios tales como descubrirse la cabeza o encontrar una fuente oculta. Sin embargo, es un término técnico en la adivinación, halla un puesto en la astrología y la alquimia, y puede significar culturalmente la revelación de asuntos secretos. El uso teológico ya sea del verbo o del sustantivo es fundamentalmente ajeno a los griegos, y tal vez se derive de la Biblia griega, aunque esto es debatible desde el punto de vista filológico.

C. La revelación en el AT.

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

3. *La delimitación de la revelación.* Mientras que la visión griega se mueve entre la compresión en un misterio y la extensión cosmopolita, en el AT el culto no es una religión misteriosa ni del mundo. Dios es el Dios de su pueblo libremente escogido (Éx. 19:4ss). En cuanto tal él es el Dios del mundo, que se declara también a las otras naciones en sus juicios (Is. 13ss) y bendiciones (Am. 9:7). Él puede llamar a los otros pueblos al arrepentimiento (Jon. 3:4ss), y al conducir a su propio pueblo a la salvación va a compartir con ellos su revelación (Is. 41:1ss; 45:4ss; 49:1ss, etc.). Pero todo esto tiene lugar dentro de la relación de alianza con su pueblo, y como el acto propio de Dios sobre el cual nadie puede reclamar derecho alguno. Puesto que la revelación es el acto propio de Dios, él puede revelarse fuera de Israel, y en Israel se puede hallar revelación falsa así como verdadera (cf. 1 R. 22:19ss). En efecto, debido a la pecaminosidad del pueblo, hay un conflicto con la falsa profecía, la cual parece [p 404] tomar forma institucional y ruge a lo largo de los siglos (1 R. 22:5ss; Jer. 2:26; 6:13ss; 18:18ss, etc.). El propio Dios puede incluso servirse de esa profecía en juicio (1 R. 22:19ss). Tan agudo es el problema, que el AT avanza criterios por medio de los cuales distinguir a los profetas verdaderos de los falsos (Dt. 18:21): a. la motivación (cf. Miq. 3:5; Am. 7:14, aunque también 2 R. 4:8ss); b. la recepción, con el poderoso impacto de la recepción de la palabra (en vez de los sueños) como punto decisivo (Jer. 23:28; Éx. 33:11; Am. 3:8; vinculado con las visiones, Is. 6; Am. 7-9; Zac. 1ss); c. el cumplimiento (1 S. 3:19; 1 R. 8:56; Dt. 18:22), aunque la voluntad de Dios no es inalterable, y podrá ajustarse a una situación cambiante (Is. 28:23ss); d. el contenido, que en los verdaderos profetas siempre será fiel antes que complaciente, ya se trate de un mensaje de juicio o de salvación (1 R. 22:5ss; Miq. 3:5; Is. 7:1ss). La verdadera profecía, aunque no es moralista, siempre tendrá una orientación moral (Jer. 23:21-22). No refleja nuestro propio juicio, sino que nos coloca bajo el juicio de Dios y luego conduce, a través del juicio, hacia la gracia. Dios mismo se da a conocer a sus mensajeros, tanto interiormente como históricamente. Con frecuencia tienen incertidumbres interiores (Jer. 20:7ss), pero la revelación les impone una limitación y les confiere la confianza que necesitan.
4. *Revelación y escatología.* La revelación del AT es especialmente distintiva en relación con el futuro. No se refiere a lo que siempre es, sino a lo que ha de ser. El futuro no es la utopía del optimismo natural. El día de Dios es primero un día de oscuridad (Am. 5:18ss) y sólo posteriormente un día de salvación final (Am. 9:11-12; Is. 9:1ss). La apocalíptica se desarrolla con la revelación de la gloria futura (cf. ya Ez. 40ss; Sal. 46-47; 96-99).
5. *El uso.* ἀποκαλύπτειν tiene primero el sentido ordinario de «descubrir» (Éx. 20:26, etc.), o el figurado de «iniciar» (1 S. 20:2). Tiene peso teológico sólo cuando el sujeto es Dios (Nm. 22:31; 1 S. 2:27; 2 S. 7:27). Pero no hay un término fijo para revelación, y ἀποκαλύψις no se usa en este sentido. El verbo encuentra un uso importante en Isaías 56:1, donde denota la manifestación escatológica de la liberación divina existente.

D. La actitud del judaísmo ante la revelación.

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

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

[p 405] 1. *La revelación en los autores de los Sinópticos.* El testimonio del Bautista (Mt. 3:2) y el mensaje inicial de Jesús (Mr. 1:15) implican que Dios está por venir y va a manifestar su reino. Debemos prepararnos para este acto divino de revelación. Pero pronto resulta evidente que Jesús mismo es el reino. Este está presente en él como realidad escatológica. Él otorga la revelación (Mt. 11:27), la encarna, y será quien finalmente la manifieste (Mr. 8:38) cuando él mismo se manifieste (Lc. 17:30). Por el Padre, los creyentes pueden verlo a él ya tal como es (Mt. 16:17). El dar a conocer la revelación que está presente en Jesús es en sí mismo un

acto de revelación. El conocimiento humano por su propia cuenta resulta aquí un estorbo (Mt. 11:25). Pero incluso para los sencillos, la revelación es equívoca (cf. Mr. 4:11ss). Las parábolas pueden esconder al tiempo que revelan. Si se hace uso de ciertas presuposiciones generales tales como el gobierno de Dios en la naturaleza y un sentido del bien; si se puede resumir la ley (Mr. 12:28ss) y los dichos de sabiduría tienen un lugar (Lc. 14:7s), entonces un fundamento cósmico del ser no desplaza al Dios viviente, ni la moral natural desplaza la voluntad santa de Dios, tal como éstos se pueden conocer en la Escritura. El objetivo de Jesús es el honrar y cumplir la revelación del Dios de la alianza (cf. Mr. 7:8ss; Mt. 5:17). Esta revelación es para toda la gente (Mt. 8:11), pero sólo en el sentido de que Dios se ofrece a sí mismo a todos los pecadores y con miras a su respuesta en una fe y confesión obedientes.

2. *La comprensión de la revelación en la comunidad primitiva.* Aquí encontramos una orientación todavía más fuerte hacia el futuro. El Mesías que ha venido vendrá otra vez. Escondido en el cielo, un día se manifestará (Hch. 3:21). Las palabras y obras terrenales dan cumplimiento a las promesas del AT, pero la meta se alcanzará sólo con esta manifestación gloriosa (10:36ss). El envío del Espíritu es el nexo actual entre el pasado y el futuro. Si bien los helenistas tienen una actitud más libre con respecto al culto (cf. Esteban), no tenemos documentación alguna de un helenismo, sea judío o gentil, que pudiera haber reemplazado la revelación histórica con una tendencia mística al éxtasis, como se halla en el gnosticismo posterior.
3. *La revelación en las epístolas del NT.*
 - a. En las epístolas la revelación es primordialmente la venida histórica de Dios que se cumple en Jesús y que se consumará en el último día. El AT es la letra sagrada de la revelación, que no se llama en sí revelación, sino que se pone al servicio de su cumplimiento en el NT (Ro. 4:23–24). El verdadero punto focal es la escatología, e. d. la manifestación de Cristo (1 Co. 1:7), del juicio de Dios (Ro. 2:5) o su ira (1:18), del anticristo (2 Ts. 2:3), pero también de la justicia de Dios (Ro. 1:16), de sus hijos (Ro. 8:19), de la gloria de éstos (8:18) y de su salvación (1 P. 1:5). El destino de los creyentes por medio de la gracia de Dios es un misterio que se devela por medio de la autorrevelación de Cristo, y que es conocido para los mensajeros de Cristo (Ef. 3:3ss; Ro. 16:25–26; Gá. 1:12, 16). Por soberana decisión divina, la fe se revela como el medio de salvación (Gá. 3:23). La proclamación y la recepción son la revelación así como el mensaje (cf. 1 Ts. 2:13). No podemos enseñar ni aprender lo decisivo; es el Espíritu quien lo revela (1 Co. 2:10–11), no místicamente, sino en orientación hacia el autoofrecimiento histórico de Dios por nosotros en Cristo. Pablo no usa ἀποκάλυψις para referirse a la vida terrena de Jesús. Ésta tiene el carácter de ocultamiento. Pero la revelación de Dios se da ahora por vía de ese ocultamiento (1 Co. 1:18ss). Aunque sea en ocultamiento, la vida terrena es revelación escatológica. La pre-existencia de Cristo, aunque no se enfatiza, hace evidente esto (cf. Fil. 2:6ss; Gá. 4:4; 2 Co. 8:9). Cristo está presente incluso con Israel en el desierto (1 Co. 10:4). Fue su Espíritu el que inspiró a los profetas (1 P. 1:11–12). Toda la historia de la salvación se coloca entonces en la luz matutina de la revelación que alcanzará su clímax con la parusía. Desde luego, también puede haber revelaciones directas (cf. Hch. 16:9–10; 2 Co. 12:1, 7; Gá. 2:2). Pero este uso más general queda integrado al uso más estricto, ya que estas revelaciones especiales de Cristo son para confirmación, dirección o edificación. Deben pasar la prueba del amor cristiano y el servicio.
 - b. En Pablo la cuestión de la revelación natural es difícil. Él afirma claramente que Dios se da a conocer en la creación, que los gentiles conocen a Dios, y que ellos hacen por naturaleza lo que está escrito en la ley (Ro. 1–2; cf. Hch. 14:15ss; 17:22ss). Pero también argumenta que esto los hace inexcusables a causa de su pecado e idolatría (Ro. 1:20, 32; 2:12ss). Esto explica por qué puede decir que [p 406] los gentiles no conocen a Dios (Gá. 4:8), que el mundo no conoce a Dios mediante la sabiduría (1 Co. 1:21), y que el conocimiento del decreto de Dios no implica su observancia (Ro. 1:32). Dios se propone claramente que toda la gente lo conozca, pero ellos frustran su propósito mediante su resistencia, y así se hacen culpables de una desobediencia y una ignorancia que son inexcusables. El uso que Pablo hace aquí de esos términos no es sistemático, sino misionero y polémico. Su valoración teológica radica en 1 Corintios 2:14. El pensamiento natural de los pecadores no puede captar las cosas del Espíritu. Sólo cuando pasa bajo el juicio de la cruz logra llegar al verdadero conocimiento. Incluso en Romanos 1 Pablo habla desde dentro del conocimiento de la revelación, y nunca usa estos términos cuando habla acerca de lo que los gentiles conocen o pueden conocer acerca de Dios. La única revelación es la del juicio de Dios y la concomitante justicia de Dios, que significa salvación para los creyentes.
4. *La revelación en la literatura juanina.*
 - a. El evangelio y las epístolas. La teología juanina no usa los términos que nos ocupan, pero es una teología suprema de la revelación. Al reclamar para Cristo el término λόγος, vincula la creación entera con la revelación en Cristo, y así hace una afirmación exclusiva para Cristo. Si el Logos es cósmico (Jn. 1:3), es también personal y, en Jesús, es histórico (1:14). Todos los puntos de interés, sean mesiánicos o místicos (la luz, la vida, el gozo, la unión espiritual con Dios) confluyen en el Logos encarnado. Pero esto no es por sincretismo ni por revelación natural, sino gracias a la revelación única, absoluta e histórica. La nota suprema es el amor. La escatología no se excluye, pero la esperanza descansa ahora en la posesión. La historia precristiana de la salvación va ligada al Preexistente (cf. 8:58). La obra terrena de Jesús se ve ante todo desde el ángulo de la manifestación (1:14; 1 Jn. 1:1ss). Al

dividir, la realidad de Dios brilla sobre el mundo de pecado y muerte en la persona de Jesús (Jn. 3:14ss). Él, escondido para los no creyentes, es visto por los creyentes en toda su gracia y verdad (1:14).

- b. El Apocalipsis. Este libro se llama a sí mismo ἀποκάλυψις. Comparte con Juan el uso del término λόγος, pero la orientación es ahora hacia el futuro en un desvelamiento del mundo celestial. A pesar de algunas afinidades con la apocalíptica judía, se acerca más a la profecía y tiene más del contenido de la revelación bíblica. Está diseñado para fortalecer a la iglesia en su choque contra la potestad del estado, que se absolutiza a sí misma. Por encima tanto del estado brutal como de la iglesia sufriente se levanta el mundo de la eternidad, que es el mundo de la victoria final y del reino de Dios y de su Cristo.
5. *La limitación y confirmación de la revelación.* Dando cumplimiento a la alianza del AT, el NT reconoce que Israel es el punto focal de la revelación salvífica (cf. Jn. 4:22) aun cuando Dios no se ha quedado sin testimonio suyo en ninguna parte (Hch. 14:16–17). Pero esta revelación va ahora más plenamente dirigida a la humanidad entera (cf. Mr. 13:10; Hch. 1:8, etc.). Al mismo tiempo, el NT se interesa por confirmar la revelación verdadera frente a la falsa. Hay señales que la indican (Mt. 11:5–6; Jn. 5:36; 1 Co. 2:4), pero también existen los milagros demoníacos (Mr. 13:22–23; 2 Ts. 2:9–10). Ni siquiera un ángel puede ser garantía de una revelación auténtica (Gá. 1:8; cf. 2 Co. 11:14). Un mejor criterio de prueba son los frutos (Mt. 7:15ss). El Espíritu Santo ha dado también el carisma del discernimiento (1 Co. 12:10). La confesión de Jesús como Señor es el criterio más claro (1 Co. 12:3). Pero esto debe ir acompañado del amor (13:1ss). El oficio del Espíritu es glorificar a Cristo (Jn. 16:13ss), e. d. al Cristo encarnado (1 Jn. 4:1ss). La revelación debe entonces verificarse mediante el compromiso con Cristo, pero otra vez con el respaldo del amor (1 Jn. 4:8; cf. Jn. 13:35). El amor protege la confesión respecto al formalismo, y la confesión protege al amor respecto al moralismo.
6. *Los términos en el NT.* Para las manifestaciones divinas el NT usa en orden ascendente los grupos γνωρίζειν, δηλοῦν, φανεροῦν y ἀποκαλύπτειν. El primero de estos es el que tiene un uso secular más abundante, mientras que los dos últimos figuran principalmente en un sentido religioso, por lo general en voz pasiva. La distribución de φανεροῦν y ἀποκαλύπτειν varía. El primero figura en los Sinópticos solamente en Marcos 4:22, y no figura en absoluto en Gálatas, Filipenses, 1 y 2 Tesalonicenses, Santiago, ni 2 Pedro. Es común en Juan, 1 Juan, 2 Corintios, Colosenses y las Pastorales. ἀποκαλύπτειν es común en los Sinópticos, la mayor parte de Pablo y 1 Pedro, pero no figura en Juan [p 407] (excepto en la cita de 12:38), 1–3 Juan, ni Colosenses. Estos dos términos son menos intelectuales que los primeros dos, pero φανεροῦν es más neutral y ἀποκαλύπτειν es más judío. De modo que φανεροῦν sugiere que lo que se ve es en principio accesible, y ἀποκαλύπτειν que se da un desvelamiento sólo por un acto de la voluntad divina. El último término está más cercano al núcleo del concepto bíblico. El primero se adopta quizás en el encuentro misionero para mostrar que el evangelio satisface todas las inquietudes humanas, pero en esta adopción asume gran parte del sentido del término básico, a saber, que Dios revela lo que de otro modo está escondido, mediante sus propias palabras y acciones históricas que llegan a su clímax en Cristo.
7. *Resumen teológico.* En el NT la revelación denota el desvelamiento de realidades ocultas y la manifestación del Dios trascendente. Es la acción bondadosa de Dios de volverse hacia aquellos que están perdidos en el pecado. Preparada en el AT, se hace actual en la vida, muerte y resurrección de Cristo, y aguarda su consumación en la parusía. Pero entonces es también el mensaje que transmite este contenido, e. d. su transmisión eficaz. De este modo llega a ser revelación también para los individuos, pero sólo porque ya es revelación que pretende ser escuchada y que tiene poder para hacerse oír. En suma, es la acción del Padre que se ofrece a sí mismo en Cristo para que tengamos comunión con él.
- F. **Panorama histórico.** Los términos son bastante comunes en la iglesia antigua. En Hermas denotan las experiencias visionarias. Justino los usa principalmente para casos en que se da dirección individual (*Diálogo* 78.2ss). Un uso más central es cuando cita Mateo 11:27, pero su modo de entenderlo es intelectualista (*Apología* 63.3ss). Ignacio se acerca más al punto de vista del NT cuando habla de llegar al conocimiento de la economía divina referente a Cristo (*Efesios* 20.1). Diogneto se acerca todavía más en 8.11. Orígenes incluye en su definición el conocimiento de las cosas futuras. Teólogos como Ireneo disciernen la brecha que recorre toda la creación por medio de la caída, y muestran una aguda conciencia de que sólo la obra salvífica de Dios en Cristo puede trasponer esa brecha y que en efecto la traspone.

[A. Oepke, III, 556–592]

κάμηλος [camello]

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

1. En el NT la palabra figura sólo en los Sinópticos. El Bautista usa una prenda hecha de pelo de camello (Mr. 1:6). Es una vestimenta barata, resistente y distintiva (cf. Mt. 11:8). Las personas de fe podrán ver al profeta detrás de esa áspera figura exterior (cf. Zac. 13:4). Está presente allí un motivo del desierto (cf. el alimento); Dios está hablando de nuevo a su pueblo en el desierto (Os. 2:14–15). Tal vez haya también cierta asimilación a Elías (2 R. 1:8: la vestidura de pelo y el cinturón de cuero).

2. En Mateo 19:24, después de la entrevista con el joven rico, Jesús usa una imagen típica del Cercano Oriente para destacar el hecho de que la entrada al reino normalmente es imposible para los ricos, si bien esto no descarta la acción bondadosa de Dios (Mr. 10:27). Se elige un animal grande y una abertura pequeña para enfatizar la imposibilidad, como en varios paralelos rabínicos (con frecuencia un elefante).
3. La denuncia de los escribas y fariseos contiene una imagen semejante en Mateo 23:24. En su ansioso legalismo están dispuestos a colar de sus bebidas los insectos muertos, pero prácticamente estarán tragando camellos con su descuido de la rectitud y la misericordia y con sus pecados de extorsión y rapacidad (23:23, 25). Han perdido todo sentido de proporción en relación con la ley, y esta pérdida constituye su juicio.

[O. Michel, III, 592–594]

[p 408] κάμπτω [doblar, inclinar]

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

[H. Schlier, III, 594–595]

→ γόνυ, προσκυνέω

κανών [regla, norma]

A. κανών fuera del NT.

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

B. κανών en el NT.

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

C. κανών en la Iglesia cristiana.

1. Si en el NT κανών se usa sólo en Gálatas 6:16 para aquello que es normativo para los cristianos, la idea de norma, ya sea para la vida, para la doctrina, para el culto o para las Escrituras aceptadas, adquiere importancia primordial en la iglesia antigua a causa de las constantes disputas. 1 Clemente la usa en un sentido ético en 7.2; es la medida del servicio asignado en 41.1. El giro « canon de

verdad» aparece en Ireneo 1.9.4–5 para la verdad vinculante del evangelio (cf. canon de fe y el canon eclesiástico). El canon es entonces la norma, canonizar es reconocer como tal, y ἐκκλησιαζόμενος es un sinónimo de κανονιζόμενος.

[p 409] 2. Después del siglo cuarto nos encontramos con los siguientes usos. (i) Primero, el canon es la colección de escritos sagrados del AT y el NT. Aquí lo primario es el concepto de norma más que el de modelo o lista. (ii) Los decretos de los concilios de la Iglesia también son cánones. (iii) El derecho canónico es la colección de esos decretos, junto con los decretos papales. (iv) Existe un canon del clero ordenado, así como de los monjes y las monjas, en el sentido de lista. (v) El término se puede usar también para referirse a una regla de vida, y por consiguiente la palabra «canónigos» denota a los clérigos que viven conforme a esa regla, p. ej. en las catedrales o colegios. (vi) La parte central y fija de la misa llega a llamarse el canon. (vii) A partir del año 993 d. C. se dice que los santos son canonizados; es difícil decir cuál de los sentidos es el que predomina en este uso.

[H. W. Beyer, III, 596–602]

καπηλεύω [andar vendiendo, negociar]

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

[H. Windisch, III, 603–605]

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

καρδία

A. כֶּלֶב y כִּבְּלֵי en el AT.

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

[F. Baumgärtel, III, 605–607]

B. καρδία entre los griegos.

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

[p 410] C. La LXX y el judaísmo helenístico y rabínico.

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

D. καρδία en el NT.

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

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

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

[J. Behm, III, 608–614]

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

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

En el NT nos encontramos el sentido literal (a.) en Santiago 5:7, 18; Mateo 21:19; Marcos 4:29; Apocalipsis 22:2; Lucas 1:42 (los hijos). El sentido general (b.) denota primeramente los resultados de las acciones humanas, como en Mateo 3:8 (como prueba de la μετάνοια); Mateo 7:16 (expresión de la naturaleza interior); Mateo 21:43. Aquí los frutos son un criterio decisivo para el juicio. El poder que los produce puede ser el poder del pecado en el caso de los malos frutos (Ro. 6:20–21), o la comunión con Cristo (Jn. 15:2ss) o el Espíritu Santo (Gá. 5:22) en el caso de los buenos frutos (cf. Ro. 6:22). Pero καρπός en este sentido puede ser también el resultado del ministerio (Ro. 1:13; Fil. 1:22). La colecta para [p 411] Jerusalén es un fruto en este sentido (Ro. 15:28). El sustento para Pablo traerá frutos para los filipenses (Fil. 4:17). La rectitud es fruto de la disciplina puesta por Dios (Heb. 12:11) o el fruto que da Dios a aquellos que buscan la sabiduría (Stg. 3:18). La muerte de Cristo es la condición previa para una rica cosecha en Juan 12:24.

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

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

[F. Hauck, III, 614–616]

καρτερέω [ser fuerte, perseverar], προσκαρτερέω [persistir, mantenerse firme], προσκαρτέρησις [perseverancia]

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

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

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

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

[W. Grundmann, III, 617–620]

καταβαίνω → βαίνω

[p 412] καταβολή [fundación, inicio]

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

[F. Hauck, III, 620–621]

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

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

καταδικάζω

A. Fuera del NT.

1. En voz activa el verbo significa «condenar», ya sea en absoluto o con persona (en genitivo o acusativo) y complemento (acusativo o dativo), con la causa de la condena puesta en genitivo.
 2. En voz pasiva es común καταδικασθείς. El significado en pasiva es la condena judicial, el juicio por no presentación, o el perder un caso.
 3. En voz media el acusador logra la condena de un oponente, o gana un caso (cf. Sal. 94:21).
- B. En el NT.** Con la excepción de Mateo 12:7, en el NT el uso es siempre en forma absoluta. En Mateo 12:37 el ἐκ da la base o prueba. En Lucas 6:37 lo opuesto es ἀπολύειν, «absolver». Santiago 5:6 se queja de los ricos de corazón duro, quienes obtienen la condena de los inocentes abusando de la justicia.

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

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

[G. Schrenk, III, 621–623]

καταδουλόω → δοῦλος; κατάθεμα, καταθεματίζω → ἀνατίθημι; καταισχύνω → αἰσχύνω; κατακαυχάομαι → καυχάομαι; κατακληρονομέω → κληρος; κατάκριμα, κατακρίνω, κατάκρισις → κρίνω; κατακυριεύω → κύριος; καταλαλέω, -λαλία, -λαλος → λαλέω; καταλαμβάνω → λαμβάνω; καταλείπω, κατάλειμμα → λείπω; καταλιθάζω → λιθάζω; καταλύω, κατάλυμα → λύω; καταμανθάνω → μανθάνω; καταμαρτυρέω → μαρτυρέω

καταντάω [llegar a], ὑπαντάω [venir al encuentro], ὑπάντησις [llegada al encuentro]

καταντάω. Esta palabra, que significa literalmente «bajar a un encuentro», tiene por lo general el sentido de «lograr una meta» (con εἰς), que puede ser fijada o determinada. En el NT figura sólo en Hechos [p 413] y Pablo. En Hechos 26:7 las doce tribus tienen la esperanza de alcanzar la promesa, aunque a pesar de todo su celo no logran el verdadero conocimiento (Ro. 10:2). En Filipenses 3:11 Pablo comparte los sufrimientos de Cristo, y por tanto la semejanza de su muerte, teniendo como meta la resurrección. En Efesios 4:11 la meta de la comunidad es la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios. También aquí es Dios quien ha fijado la meta, y su contenido es la semejanza con Cristo en su unidad. Como en Hechos 26 y Filipenses 3, la meta es escatológica, pero también plantea una tarea para el ministerio de la palabra. Vinculadas con la unidad están la madurez, la totalidad y la perfección. Los individuos tienen parte en esto junto con la comunidad. Un uso levemente diferente se da en 1 Corintios 10:11, donde Pablo dice que el fin del antiguo eón y la alborada del nuevo han llegado a nosotros. Sin embargo, también aquí tenemos la acción de Dios con una implicación teleológica y escatológica. En 1 Corintios 14:36 Pablo les recuerda a los corintios que la palabra de Dios no comenzó con ellos, ni son ellos los únicos a donde ha llegado. Por eso deben poner atención a lo que hacen las otras iglesias, y poner a prueba sus propias prácticas en consecuencia con ello.

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

[O. Michel, III, 623–626]

→ ἀπάντησις

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

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

[H. Greeven, III, 626]

καταξιώω → ἄξιος; καταπατέω → πατέω

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

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

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

[O. Bauernfeind, III, 627–628]

→ ἀναπαύω, ἀνάπαυσις, ἐπαναπαύω

[p 414] καταπέτασμα [cortina]

A. Fuera del NT.

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

B. En el NT.

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

[C. Schneider, III, 628–630]

καταπίνω → πίνω; καταπίπτω → πίπτω; κατάρα, καταράομαι → ἀρά; καταργέω → ἀργός; καταρτίζω, κάρτισις, καταρτισμός → ἄρτιος; κατασκευάω → σκήνος; κατασκοπέω, κατάσκοπος → σκοπέω; καταστέλλω, καταστολή → στέλλω

καταστρηνιάω [ser llevado por la pasión]

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

[C. Schneider, III, 631]

κατασφραγίζω → σφραγίζ; κατατομή → τέμνω

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

καταφρονέω. Con genitivo, doble genitivo, acusativo o ἐπί, este verbo significa «despreciar», «denigrar», «tratar con desinterés». El NT nos advierte contra el despreciar la bondad de Dios (Ro. 2:4), a la iglesia (1 Co. 11:22), a los pequeños (Mt. 18:10), a los dirigentes jóvenes (1 Ti. 4:12) y a los amos (1 Ti. 6:2). [p 415] En sentido positivo, Jesús desprecia la ignominia de la cruz (Heb. 12:2). El uso proverbial común subyace a Mateo 6:24. En 2 Pedro 2:10 los adversarios desprecian a los ángeles, o el señorío de Cristo.

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

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

[C. Schneider, III, 631–633]

καταχθόνιος [debajo de la tierra]

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

[H. Sasse, III, 633–634]

κατείδωλος → εἶδωλον

κατεργάζομαι [vencer, realizar]

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

[G. Bertram, III, 634–635]

κατέχω → ἔχω

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

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

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

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

[F. Büchsel, III, 636–637]

[p 416] κατηχέω [instruir]

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

[H. W. Beyer, III, 638–640]

κατιόομαι → ἰός; κατοικέω, κατοικίζω, κατοικητήριον, κατοικία → οἶκος; κατισχύω → ἰσχύω; κατοπτρίζομαι → ἕσπετρον

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

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

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

[F. Büchsel, III, 640–642]

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

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

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

[J. Schneider, III, 642–643]

[p 417] καθύς [abrasamiento], καύσων [calor], καυσόομαι [quemarse, consumirse en el fuego], καυστηριάζομαι [cauterizar, marcar a fuego]

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

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

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

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

[J. Schneider, III, 643–645]

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

καυχάομαι, καύχημα, καύχησις

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

B. El AT, la LXX y el judaísmo.

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

[p 418] **C. El NT y el cristianismo antiguo.**

1. *Pablo.*

- a. La actitud cristiana básica. Pablo, quien es el que casi exclusivamente emplea este grupo de palabras en el NT, contrapone a la vanagloria jactanciosa la actitud apropiada de fe que Cristo posibilita y exige. La fe excluye la jactancia (Ro. 3:27); Abraham, el padre de la fe, no tiene nada de que jactarse delante de Dios (4:2). La jactancia válida del judaísmo se ha convertido en una falsa jactancia en la ley (2:17, 23). Nuestro único motivo legítimo de jactancia está en Cristo (5:11), quien ha negado toda la grandeza tanto de judíos como de gentiles (1 Co. 1:18ss). Los creyentes, que se jactan sólo en Cristo (Fil. 3:3), han abandonado toda vana jactancia (3:7ss). Se glorían sólo en la cruz (Gá. 6:14). Sobre esta base, por la gracia de Dios, ellos pueden mantenerse en la presencia de Dios, pero sólo como receptores del don divino (1 Co. 3:21; 4:7). Paradójicamente, pues, los creyentes pueden gloriarse en sus sufrimientos, no porque se trate de logros ascéticos, sino porque en ellos se manifiesta el poder de Dios (2 Co. 11:23ss; 12:9; 4:10–11), de modo que, al regocijarse en ellos, se regocijan también en la esperanza de la gloria de Dios (Ro. 5:2).
- b. La jactancia apostólica. El rechazo de la jactancia personal no excluye para Pablo una jactancia válida en su obra apostólica (2 Co. 7:4, 14, etc.), en parte porque esto expresa confianza en las iglesias, pero principalmente porque lo que él hace descansa sobre lo que Cristo hace por medio de él (Ro. 15:17–18; 1 Co. 15:10). Por eso la obra depende de la gracia y no del mérito, y la jactancia se da sólo dentro de los límites asignados de la labor (2 Co. 10:13) y no se da por comparación con la labor de otros (10:12ss). Pablo puede recomendarse a sí mismo solamente porque Dios lo recomienda, y se mide a sí mismo sólo por su propio encargo (2:14–7:4). Ni siquiera tenemos que medirnos a nosotros mismos comparándonos con el Israel incrédulo (Ro. 11:18ss), sino que hemos de jactarnos sólo sobre la base del autoexamen (Gá. 6:4). Entonces la jactancia será ocasión para la acción de gracias y para la alegría, puesto que será un reconocimiento de la gracia de Dios. En este sentido Pablo encuentra su gloria en las iglesias (1 Ts. 2:19–20). En efecto, él mismo debe ser la jactancia de esas iglesias (2 Co. 1:14), ya que su labor fortalece la fe de ellas, y así ellas tienen mayor razón para gloriarse en Cristo (Fil. 1:26). El hecho que todo sea por gracia explica porqué para Pablo rehusar al dere-

cho al sustento resulta, paradójicamente, una ocasión para jactarse (1 Co. 9:15–16); este derecho no tiene base alguna en el logro humano. Al mismo tiempo, la resistencia de los corintios a la autoridad válida de Pablo como apóstol lo obliga a él a jactarse de sí mismo, no en razón de su persona, sino en la de Cristo (2 Co. 10:8ss). Él reconoce que esto es una locura (11:16), y una vez que ha enumerado todas sus ventajas naturales (11:22) pasa rápidamente a enumerar sus padecimientos (11:23ss). Si avanza luego a hablar de visiones y revelaciones (12:1ss), no prosigue más allá con este tema. Más bien regresa de una vez al tema de la debilidad (12:5ss). Finalmente cierra la discusión con la afirmación de que, si bien en realidad él no es inferior a otros, esto es pura locura, porque en sí mismo él no es nada (12:11).

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

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

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

[R. Bultmann, III, 645–654]

[p 419] κείμαι [yacer], ἀνάκειμαι [reclinarse], συνανάκειμαι [reclinarse a la mesa junto con], ἀντίκειμαι [confrontar], ἀπόκειμαι [ser colocado], ἐπίκειμαι [yacer sobre], κατάκειμαι [acostarse], παράκειμαι [yacer listo], περίκειμαι [yacer en torno], πρόκειμαι [yacer delante de]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[F. Büchsel, III, 654–656]

κέλευσμα [voz de mando]

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

[L. Schmid, III, 656–659]

[p 420] κενός [vacío], κενώω [vaciar], κενόδοξος [jactancioso], κενοδοξία [vanidad, engaño]

κενός

A. Fuera del NT.

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

B. En el NT.

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

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

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

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

[A. Oepke, III, 659–662]

κέντρον [agujada, agujón]

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

[p 421] **B. En el NT.**

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

[L. Schmid, III, 663–668]

κέρας [cuerno]

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

B. El cuerno en el NT.

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

[W. Foerster, III, 669–671]

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

κέρδος significa «ganancia», «provecho», «lucro», con el deseo de ello como sentido derivado, y también en plural los consejos astutos. κερδαίνω es «obtener ganancia, provecho o lucro», pero más generalmente «ganar algo» o «ahorrarse algo». Ninguna de las dos palabras aparece en la LXX. En el NT, Tito 1:11 se refiere a aquellos que dan falsas enseñanzas por «ganancia» (en mal sentido). En Filipenses 1:21 Pablo considera que el morir y estar con Cristo será «ganancia». En contraste, considera que las «ventajas» de su vida precristiana son una pérdida por causa de Cristo (Fil. 3:7). El verbo significa «lucrar» en Santiago 4:13, «ahorrarse algo» en Hechos 27:21, y «ganar algo» en Mateo 25:16–17 (más talentos) y Filipenses 3:8 [p 422] (a Cristo). En 1 Corintios 9:19ss tiene el sentido de «ganar» (para Cristo) (cf. 9:22: «salvar»). Un paralelo es el ganar al hermano que yerra, en Mateo 18:15. En Mateo 16:26, es concebible que lo de ganar el cosmos pudiera significar ganar la humanidad por el esfuerzo misionero, pero el sentido más obvio es ganar dominio sobre el mundo como esfera de poder, recursos y posibilidades terrenas.

[H. Schlier, III, 672–673]

κεφαλή [cabeza], ἀνακεφαλαιόομαι [recapitular]

A. κεφαλή fuera del NT.

1. Denotando lo que es primero, supremo o extremo, κεφαλή se usa para la «cabeza» humana o animal pero también para una «punta» o «extremo», p. ej. la proa de un barco, la parte superior de una pared, la boca (o la fuente) de un río, el inicio de una era,

un punto de partida. Un sentido ulterior se desarrolla después, lo que es «prominente» o «sobresaliente», y todavía en otro desarrollo la κεφαλή denota la «persona entera», p. ej. en giros como φίλη κεφαλή ο μεγάλη κεφαλή (persona querida o grande).

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

B. κεφαλή en el NT.

1. El término suele significar aquí la «cabeza» humana o animal, sin significación teológica (cf. la cabeza de Jesús en Mt. 8:20; Lc. 9:58), y especialmente en el relato de la pasión (Mt. 26:7; 27:30, 37; Mr. 15:19; Jn. 19:2, 30; 20:7, 12); la cabeza del Señor resucitado (Ap. 14:14; 19:12).
2. En 1 Corintios 11:3 Cristo es cabeza del varón, el varón lo es de la mujer, y Dios lo es de Cristo. Por eso el varón no debe cubrirse la cabeza, puesto que es imagen y gloria de Dios, pero la mujer sí, porque ella es la gloria del varón. Aquí se considera que la distinción entre varón y mujer tiene un fundamento ontológico, porque, mientras que el varón es reflejo de Dios de manera directa, la mujer lo es sólo indirectamente, pues recibe su vida del varón y para el varón. Es en razón de esta distinción básica que las mujeres dotadas de carismas deben cubrirse la κεφαλή mientras oran o profetizan. No hacerlo es ofender a la cabeza en el doble sentido; el cabello largo que la φύσις le da a la mujer a modo de velo es indicio de ello.
3. a. En Efesios 1:22–23; 4:15–16; 5:23; Colosenses 1:18; 2:10, 19 Cristo es cabeza de la iglesia, la cual, como cuerpo suyo, va creciendo hacia él para formar el hombre nuevo y perfecto. En una aplicación distintiva del pensamiento de hombre primigenio-redentor, aquí el énfasis se pone en la unidad de Cristo y su iglesia. Él, como cabeza celestial, está presente de manera terrena en la iglesia, mientras que la iglesia, como cuerpo suyo, está presente de manera celestial en Cristo. Como cabeza, [p 423] Cristo dirige el crecimiento de la iglesia hacia él mismo, y hasta su cumplimiento en él. Él es su ἀρχή o principio (Col. 1:18). Es también su meta (Ef. 2:15). A esta meta se llega en la fe y el conocimiento, y por consiguiente en la sujeción a la cabeza (Ef. 5:23–24).
- b. Como cabeza de la iglesia, Cristo existe también antes de todas las cosas, y por tanto es también cabeza de la creación (Col. 1:15ss; 2:20). El primer hombre está en acción en el redentor, desplegando el cuerpo de la creación en el cuerpo de la iglesia. Las cosas hallan su unidad solamente en él. El evangelio, entonces, pone de manifiesto el misterio que estaba escondido desde antes del tiempo, en la medida en que la sabiduría de Dios en la creación (e. d. Cristo) se da a conocer por medio de la iglesia. En el πλήρωμα de la iglesia que es su cuerpo, Cristo atrae todas las cosas hacia el πλήρωμα. Cristo es el Señor del mundo, y en cuanto Señor resucitado asume dominio sobre él por medio de la iglesia, la cual es entonces pertinente para todas las cosas.

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

[H. Schlier, III, 673–682]

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

κήρυξ (ἱεροκήρυξ)

A. El κήρυξ en el mundo griego.

1. *Dignidad y posición social del heraldo.* El heraldo ocupa un alto puesto en la antigüedad griega; pertenece a la corte, porta un cetro, y es renombrado por su astucia y sabiduría. Pero también realiza tareas pequeñas y hace diligencias muy ordinarias. Posteriormente hay heraldos de los misterios, de los juegos, de los festivales y de los mercados. Como oficiales estatales, los heraldos llegan a ser tenidos en poca estima pero aún así prestan servicios poco importantes, forman parte de las clases más altas, y con frecuencia se les dan altos honores y recompensas.
 2. *Calidades que se exigen en un heraldo.* El requisito básico es una voz fuerte y resonante, puesto que el heraldo tiene que emitir convocatorias, mantener la paz y hacer anuncios. Los juegos incluyen concursos para poner a prueba la fuerza y la dicción de los heraldos. Para restringir la locuacidad y la exageración, es importante que los heraldos comuniquen las noticias o transmitan los mensajes estrictamente en la forma en que se les dieron. En las negociaciones rara vez actúan por iniciativa propia, sino que sencillamente dan mensajes breves, plantean algunas preguntas, y vuelven a reportarse ante quien los envió, para recibir instrucciones adicionales. En la asamblea o en la corte actúan sólo como voceros del presidente.
 3. *Significación religiosa del heraldo.*
 - a. Su inmunidad en las misiones diplomáticas. Puesto que para los griegos son inseparables la política y la religión, se considera que los heraldos que van en misión al extranjero están bajo protección no sólo de su patria sino también de los dioses. Dañarlos es acarrear la ira divina. Aun cuando su mensaje sea poco bienvenido, hay que recibirlos con hospitalidad. Gozan de una especial condición sagrada que les posibilita el hablar sin temor ni favor. Por esta razón suelen acompañar a los legados. Incluso en la guerra pueden acercarse al campamento del enemigo para abrir negociaciones de paz. De modo similar pueden acercarse al campamento del enemigo a declarar la guerra.
- [p 424] b. Su participación en la vida de culto. Los heraldos ofrecen plegarias al momento de inaugurar una asamblea o reunir el ejército. Invocan bendiciones divinas sobre sus propias ciudades, y maldiciones sobre los traidores y ofensores públicos. También toman parte en los preparativos para sacrificios, y dirigen la plegaria en el sacrificio mismo. Participan también en el acto religioso de establecer tratados. Su llamado en los festivales y juegos podría tener también un aspecto cultural, y algunos heraldos son empleados específicamente por sociedades de culto (cf. su papel en los misterios eleusinos, en los cuales emiten el llamado a la adoración, dirigen la oración, ayudan en los sacrificios, y hacen anuncios importantes).
4. *El heraldo de los dioses.* Si bien todos los heraldos se hallan bajo la protección de los dioses, los dioses tienen sus propios heraldos especiales. Hermes es el dios heraldo que desempeña el papel de heraldo en las asambleas divinas. También a veces las aves son heraldos de los dioses. También lo son los filósofos estoicos, los cuales, según Epicteto, van por el mundo con un estilo de vida sencillo, con la tarea de presentar la enseñanza divina con su verdad y su exigencia, llevando una paz mayor de la que incluso el emperador puede generar, pero también emitiendo un llamado a la decisión, reprendiendo el error, e invitando a la emulación. Formalmente se ve aquí un paralelo cercano con la labor de los primeros misioneros cristianos. Una distinción primordial es que el estoico se ve a sí mismo como un *κατάσκοπος*, un inspector de la gente que declara su mensaje sobre la base de sus observaciones. El punto de partida estoico, entonces, es la necesidad o la maldad humana, mientras que el punto de partida cristiano es la presencia bondadosa de Dios en Cristo. Esto apunta hacia la diferencia fundamental, a saber, entre el dios cuyos heraldos son los estoicos, y el Padre de Cristo cuyo mensaje declaran los apóstoles. El mensaje mismo difiere en consecuencia, porque, si bien los estoicos tienen altos ideales, a fin de cuentas sólo pueden aspirar a despertar una adormecida semilla de moral, en tanto que el evangelio introduce la nueva edad del reino, que implica una conversión y renovación radicales. Los heraldos filosóficos proclaman el desarrollo y la divinización del hombre; los mensajeros apostólicos proclaman la encarnación, el perdón de los pecados y el don de la vida eterna.

B. El heraldo en el mundo judío.

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

- C. **El κήρυξ en el NT.** El heraldo es extrañamente poco importante en el NT. Sólo se dan tres casos del término. En 2 Pedro 2:5 Noé es heraldo de rectitud (cf. 1 Clem. 7.6; 9.4), y en 1 Timoteo 2:7; 2 Timoteo 1:11 Pablo es heraldo y apóstol (y maestro). (Algunos

textos también presentan la palabra en Col. 1:23.) Puesto que la palabra podría parecer adecuada para el predicador del NT, esta escasez de uso es sin duda deliberada. Tal vez haya dos razones para ella. Primero, el énfasis del NT se pone en el mensaje más que en el mensajero, o bien en Dios mismo como verdadero mensajero. Segundo, el concepto griego está definido con demasiada precisión; los predicadores del NT no son personajes sagrados que puedan reclamar inmunidad. Más bien van como ovejas en medio de lobos (Mt. 10:16), serán perseguidos como lo fue su Maestro (Jn. 15:20), y están, por decirlo así, entregados a la muerte (Ap. 12:11). Pero [p 425] esto no impide que el mensaje emprenda su curso irresistible y victorioso por el mundo (2 Ti. 2:9; 2 Ts. 3:1). El acento se pone, entonces, en el verbo κηρύσσω, no en el sustantivo κήρυξ.

κηρύσσω

A. κηρύσσω en el mundo griego.

1. *Matices de significado y sinónimos.* El verbo es una palabra mucho menos significativa en griego que el sustantivo. Significa «gritar en voz alta, pregonar, anunciar». Puede llevar matices tales como «ofrecer, ordenar, prohibir, pedir», y comercialmente «ofrecer en venta, subastar». Un sentido general es «dar a conocer», aunque específicamente puede significar también «proclamar como heraldo».
2. *κηρύσσω en pasajes de significación religiosa.*
 - a. Un primer uso religioso es para anuncios referentes a juegos y fiestas, p. ej. al proclamar concursos, anunciar ganadores, conferir honores.
 - b. Otro uso es en las aretalogías para declarar las obras de la deidad mediante la instrucción divina y, a pesar de la vacilación, mediante la obligación divina.
 - c. En los escritos herméticos encontramos paralelos cercanos al NT en el concepto de proclamación profética. El mensaje, sin embargo, no es el del perdón y la liberación de pecado, sino el de la liberación del cuerpo y la divinización. Tampoco hay declaración alguna del gobierno de Dios ni de su acción; la proclamación es instrucción acerca de qué hacer, y una exhortación a hacerlo, con el fin de pasar del error al conocimiento.

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

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

D. κηρύσσω en el NT.

1. *κηρύσσω y otras palabras que significan proclamación.* El NT usa muchas palabras para la proclamación del mensaje cristiano, p. ej. λέγειν, λαλεῖν, μαρτυρεῖν, διδάσκειν. Es un error el traducir simplemente esos términos, y el propio κηρύσσειν, como «predicar». Fundamentalmente, κηρύσσειν es la declaración de un acontecimiento. Con la excepción de Apocalipsis 5:2 no lo encontramos en los escritos juaninos, que prefieren μαρτυρεῖν, ni en Hebreos. Figura 61 veces en el NT (nueve en Mateo, 14 en Marcos, 17 en Lucas-Hechos, 19 en Pablo, una en 1 Pedro y una en Apocalipsis). Su mayor importancia respecto a κήρυξ o κήρυγμα muestra que el acento se pone en la proclamación dinámica.
2. *El uso de κηρύσσω.* El uso es principalmente activo. El contenido se denota con un sustantivo acusativo, un infinitivo, ὅτι o ἵνα, una cláusula de relativo, o un discurso directo (a veces con λέγων). La persona a quien se habla va en dativo, y el lugar se puede indicar con ἐν ο εἰς. El verbo figura también en absoluto (p. ej. Mt. 11:1; Mr. 1:39).

[p 426] 3. *El significado secular en Lucas 12:3.* En Lucas 12:3 la referencia no es a la obra de los discípulos; aquí Jesús está trayendo a cuento un dicho popular para indicar que los designios ocultos de los fariseos se harán públicos.

4. *La proclamación por diferentes predicadores.*

- a. Los judíos. Estos proclaman la ley (Ro. 2:21). Moisés es proclamado en la sinagoga (Hch. 15:21).
 - b. El Bautista. Juan pregona en el desierto la era mesiánica (Mr. 1:14 y par.). No predica la ley, sino que llama al arrepentimiento, y señala proféticamente hacia Cristo, en una promesa cuyo cumplimiento inmediato es seguro. Su bautismo sella a aquellos que aguardan el gobierno de Dios y anticipa la remisión mesiánica (Hch. 13:24).
 - c. Jesucristo. (i) Encarnado. El proclamar la palabra de Dios es la misión de Jesús en Marcos 1:38. Comunica el mismo mensaje que el Bautista (Mr. 4:17), pero lo hace como un profeta del cumplimiento, de modo tal que la declaración es en sí misma el acontecimiento (Lc. 4:18ss). En él la palabra es una fuerza creadora; da lo que declara. (ii) Crucificado. Entre el Viernes Santo y el Domingo de Pascua Jesús proclama la remisión en el lugar de los muertos (1 P. 3:19–20). Los espíritus son probablemente las almas de los muertos, más que los justos del AT o los ángeles caídos. La cárcel parece ser un lugar especial en el Hades. La ubicación en el tiempo se da entre la muerte (v. 18) y la resurrección y ascensión (vv. 21–22). El predicador es Cristo. El contenido del mensaje no se menciona, pero sin duda es el evangelio, como lo sugiere el contexto inmediato en los vv. 18–22. (iii) Resucitado. El Cristo resucitado también está presente en la palabra de sus mensajeros (cf. Lc. 10:16), aunque sólo los creyentes escuchan su llamado en esa palabra (cf. Ro. 10:14ss). Pablo enlaza muy de cerca a Cristo y su mensaje en 2 Corintios 1:18–19. La palabra del NT es un acto de Dios, ya que el propio Cristo habla por medio de ella.
 - d. Los sanados. Los que son sanados por Jesús les dicen a otros lo que les ha ocurrido, aun cuando él les manda no hacerlo (Mr. 1:44). Puesto que no lo hacen por encargo, su acción es testimonio (cf. Mr. 1:44–45) más que proclamación en el verdadero sentido neotestamentario (aunque se use κερύσσω). La prohibición parece tener la intención de impedir que el asombro ante el milagro ocupe el lugar de la fe. Cuando hay oposición al milagro, como en Marcos 5:17ss, Jesús autoriza a la persona curada a decir lo que se ha hecho, y entonces ella comienza a proclamarlo.
 - e. Los discípulos y apóstoles. Los discípulos son enviados a proclamar el arrepentimiento y la cercanía del reino, y también a curar. Deben proclamar sin temor lo que han oído de boca de Jesús (Mt. 10:17). El final vendrá cuando el mundo entero haya oído (Mt. 24:14). Como la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, esta proclamación forma parte del plan salvífico de Dios. Es la declaración de los hechos salvíficos, para que estos puedan ser también una realidad salvífica para los creyentes. La palabra de la cruz, así como la cruz misma, es poder de Dios (1 Co. 1:18). Son unos pecadores los que reciben el encargo de declararla. La eficacia no depende de ellos, ya se trate de sus destrezas o de su pureza de motivación (1 Co. 1:22–23; Fil. 1:15). El Cristo a quien predicán es mayor que ellos; lo proclaman a él, no a sí mismos (2 Co. 4:5). Aunque no debe haber discrepancia alguna entre su mensaje y su conducta, ellos no actúan en interés propio sino que procuran ganar a la gente para Cristo, presentándose a sí mismos solamente como siervos por causa de él.
 - f. Un ángel. En Apocalipsis 5:2 un ángel le plantea al mundo la pregunta de quién es digno de abrir el libro con sus siete sellos.
5. *El contenido del mensaje específico del NT.* Si bien en el NT el énfasis se pone en el acto de la proclamación, el contenido no es en modo alguno secundario. Si la palabra pone en acción lo que proclama, el contenido es ciertamente de suprema importancia. No está determinado ni por la situación de los oyentes ni por las ideas del proclamador, sino por el reino divino o el señorío que Jesús mismo anuncia y trae. La inminencia del reino plantea la exigencia de la μετάνοια como posibilidad de participación. Junto con esta exigencia va la declaración de perdón, como acto divino de juicio y gracia que significará [p 427] condenación para algunos y liberación para otros. Cuál de las dos cosas venga depende de cómo responda uno a Cristo (1 Co. 1:23–24). El rey es intrínseco al reino: el Cristo total que es Señor mediante la muerte y la resurrección, y quien es proclamado como tal (2 Co. 4:5). No hay aquí mito alguno del dios que muere y resucita, por cuanto la referencia es al acontecimiento real de una vida en la historia. Pero la vida en sí misma, por edificante que pueda ser, sólo tiene significación a la luz de la resurrección. Lo que se proclama, pues, no es simplemente una historia humana, como tampoco es simplemente un dogma humano. La historia de la salvación es proclamada, y su proclamación es en sí misma un acontecimiento salvífico. Lo que está en acción aquí no es solamente el contenido de lo proclamado, sino Dios mismo. Por esta razón, es poder de Dios (1 Co. 1:24), no permite adulteración (Gá. 5:11), y debe ser proclamada a tiempo y a destiempo (2 Ti. 4:2). Como en el mundo griego, κηρύσσειν se halla lingüísticamente en íntima relación con εὐαγγελίζεσθαι (cf. tb. κήρυξις y εὐάγγελος), aunque con los matices y contenido especial que el NT confiere a ambos términos.
6. *Los oyentes.* La meta de la proclamación es la fe, más que el entendimiento. Jesús no trae una enseñanza, sino un mensaje. Hay gente de todas las culturas que se le opone (1 Co. 1:21ss), pero los creyentes lo aceptan. La proclamación es importante porque por medio de ella surge la fe. El verdadero oír produce esa fe que es también obediencia; esto lo realiza la palabra (Ro. 10:8). Puesto que la fe viene por la proclamación, ambas tienen el mismo contenido (1 Co. 15:14).
7. *Envío y proclamación.* La proclamación exige mensajeros, y la existencia de mensajeros implica un comisionamiento. Durante su vida Jesús comisiona a los Doce y a los Setenta (Mt. 10:7; Lc. 9:2; 10:1). Después de su resurrección renueva el mandato (Mr.

16:15). El envío es ahora al mundo y no sólo a Israel (Mr. 13:10; Col. 1:23). Si el envío entraña restricción, también confiere autoridad. Los enviados proclaman aquello que se les encargó proclamar (Mt. 10:27). No narran sus propias experiencias, sino que declaran los actos y la voluntad de aquel que los envía. Si no hubiera envío, no habría proclamación divina sino mera propaganda humana.

8. *La enseñanza y la proclamación en los autores de los Sinópticos.* En el NT, especialmente en los autores de los Sinópticos, κηρύσσειν y διδάσκειν suelen ir juntos (Mt. 4:23; 11:1; cf. Hch. 28:31). Principalmente, la enseñanza es la exposición en las sinagogas que va orientada a los creyentes, mientras que la proclamación puede darse en cualquier lugar como un llamado a los pecadores. Sin embargo, Jesús «proclama» también en la sinagoga, ya que su enseñanza no es simple exposición. Incluso como exposición, asume la forma de un discurso que exige una decisión a la luz de la acción presente de Dios (cf. Mt. 7:29).
9. *Los milagros y la proclamación.* Si la proclamación es la palabra activa de Dios, y el gobierno de Dios es una realidad presente, se dan señales y prodigios que acompañan la palabra y la confirman (Mr. 16:20; Heb. 2:3–4). Para los creyentes los milagros demuestran la realidad del mensaje, pero a los no creyentes se les niegan las señales, ya que el propósito de estas no es imponerle a la gente la fe. Jesús mismo las minimiza (cf. Mt. 4:3ss; Mr. 5:43). Después de las curaciones de Marcos 1:32ss, pasa a predicar en otras aldeas, pues es para eso que ha venido (v. 38). Lo que cuenta es la proclamación; los actos de poder son sencillamente señales de que el reino de Dios efectivamente ha venido con ellas (Mt. 11:5).

κήρυγμα

A. Fuera del NT.

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

[p 428] 4. Los rabinos lo usan para proclamas de la corte o en conexión con la propiedad.

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

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

[G. Friederich, III, 683–718]

κεφαλή γωνίας → γωνία; Κηφᾶς → Πέτρος

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

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

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

[J. Schneider, III, 718–720]

κλάδος [rama]

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

[J. Schneider, III, 720–722]

[p 429] κλαίω [llorar, lamentarse], κλαυθμός [llanto, lamento]

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

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

[K. H. Rengstorf, III, 722–726]

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

A. Uso general.

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

B. El partimiento del pan como término para la Cena del Señor. El partimiento del pan no es en cuanto a tal un acto cultural, ni siquiera en la Última Cena; forma parte del proceso de iniciación. De modo que el partimiento del pan en Hechos 2:42 (cf. 20:7) es sencillamente un término para las comidas corrientes en las cuales los creyentes comparten la mesa recordando cómo el propio

Jesús compartía la mesa con los discípulos. Pero dentro de esa comida corriente encontramos también un acto especial y cultural de partir el pan (1 Co. 11:20). Así, como nos enteramos por Ignacio (*Efesios* 20.2) y la Didajé 14.1, el partimiento o fracción del pan se convierte quizás en el primer título para la nueva comida litúrgica, la Cena del Señor. Este uso continúa, pero el título es reemplazado [p 430] posteriormente por εὐχαριστία, y la fracción del pan se convierte en parte especial de la celebración, simbolizando la muerte violenta de Cristo.

C. La Cena del Señor en el cristianismo primitivo.

1. Fuentes.

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

2. La Última Cena.

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

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

- a. Los grupos de dichos en los textos más antiguos. Hay dos grupos: los referentes a la Pascua presente y la futura (Lc. 22:15ss; Mr. 14:25), y los referentes al pan y al vino (1 Co. 11:24–25; Mr. 14:22ss; Lc. 22:19). Los dichos del primer grupo se relacionan con las bendiciones iniciales y la primera copa; los del segundo con la distribución del pan partido y el compartir la copa de bendición.
- b. Los dichos pascuales. El primer dicho (Lc. 22:15–16) expresa el gozo por la fiesta y la consumación venidera, junto con la solemnidad de la separación y la muerte inminente. El segundo (22:18) presupone que los discípulos van a compartir cenas sin Jesús, pero mira hacia adelante al banquete de consumación cuando venga el reino.
- c. Los dichos acerca del pan y del vino. Los dichos del segundo grupo se refieren a Jesús mismo. Son parabólicos, pero esta vez la parábola va acompañada de una acción, de modo que los discípulos no se limitan a escuchar sino que además participan. Dentro de la Pascua, los dichos van muy separados. Por lo que se refiere al primer dicho, el original arameo que probablemente se usó para «cuerpo» no denota el cuerpo físico como tal sino la persona: «Este pan soy yo mismo.» El dicho es por lo tanto una promesa de la presencia de Cristo cuando los discípulos realicen cenas en común en el futuro. El segundo dicho relaciona la copa con la nueva διαθήκη, el nuevo orden divino que se fundamenta en la sangre derramada de Cristo. El dicho es entonces una promesa de que el Maestro que se encamina a una muerte violenta está presente con la plenitud de la salvación actualizada. Tomados en su conjunto, los dichos dirigen la atención lejos del pasado y hacia Jesús mismo, quien ahora realiza la voluntad divina de salvar, y quien ofrece la promesa de su presencia personal como [p 431] Salvador (en virtud de su muerte autosacrificial) durante el período que va hasta el establecimiento de la comunión definitiva en el banquete final.
- d. Alteraciones y adiciones. El dicho acerca de la copa en Marcos 14:24 relaciona la muerte de Cristo con Isaías 53:12, mientras que Mateo 26:27 sugiere a Jeremías 31:34. Las formas de distribución en Marcos y Mateo destacan la entrega de los elementos. Pablo, con su «hagan esto» (1 Co. 11:24), expresa la presuposición de que los discípulos han de repetir la acción así como Israel celebra la liberación de la Pascua.

- e. μαρναθᾶ. Esta expresión en 1 Corintios 16:22 («Señor nuestro, ven») es un clamor de anhelo por la parusía, pero es también una plegaria eucarística que pide una preguatación de la comunión final en la Cena (cf. Did. 10.6; también Ap. 22:20).

4. *La Cena del Señor en Pablo.*

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

5. *La Cena del Señor en Juan.*

- a. El discurso en Juan 6. En vez de un relato de la institución, Juan ofrece reflexiones sobre ella en conexión con la alimentación de los cinco mil (Jn. 6). Jesús es el pan de vida, su pan es su carne ofrecida de manera vicaria, y el tomar su carne y su sangre trae comunión con él y vida eterna. Pero no son la carne y la sangre en sí lo que da vida, sino el Espíritu.
- b. La perspectiva de Juan. Cuando se toman el pan y el vino, Cristo está presente. El pan y el vino representan la carne y la sangre que constituyen su persona. Median la vida eterna por la unión con Cristo. Esto no lo realizan los elementos mismos, ya que es el Cristo vivo, espiritual y exaltado el que está presente y el que se imparte a sí mismo. Los conceptos de presencia y comunión concuerdan con las [p 432] tradiciones más tempranas. El realismo de Juan está alejado tanto de una visión simbólica como de una visión mágica; la presencia de Cristo por el Espíritu confiere el don de una comunión salvífica.

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

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

[J. Behm, III, 726–743]

κλείς [llave]

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

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

[p 433] b. Las llaves del dominio real de Dios. En Mateo 16:19 Jesús le otorga a Pedro las llaves del reino de los cielos. En los Evangelios esto difícilmente puede significar que Pedro tenga la llave de las puertas del mundo celestial, por cuanto el cielo es el dominio real de Dios al final de los tiempos (cf. Ap. 3:7). ¿En qué sentido tiene Pedro la llave de esto?

B. El poder de las llaves.

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

4. *El poder de desatar.* Se trata del poder de prometer perdón. Tal vez en Juan 20:23 esté asociado con el bautismo (cf. Mt. 28:16ss; Lc. 24:47). Descansa sobre la impartición del Espíritu, quien equipa a los apóstoles para su ministerio cuando Jesús los envía. Por medio del Espíritu, Cristo mismo está en acción como quien perdona.

[J. Jeremias, III, 744–753]

→ θύρα, πύλη

κλέπτω [robar], κλέπτης [ladrón]

κλέπτω significa a. «robar» (ya se trate de objetos o de personas), b. «defraudar» o «embruajar», y c. «esconder». κλέπτης significa a. «ladrón», y b. «uno que actúa con subterfugios». Si bien en el mundo griego el robar puede excusarse a veces, en el AT es un pecado grave (Éx. 20:14; Dt. 5:19), ya sea que los objetos robados sean artículos valiosos, ídolos, animales o palabras de Dios. Como pecado contra Dios (Éx. 20:14), acarrea el castigo (Éx. 22:2). Ni siquiera la necesidad o la pobreza lo excusan (Pr. 30:9). Las langostas de Joel 2:9 se comparan con ladrones, y Abdías 5 sugiere que el juicio de Dios es más destructivo que el robo (cf. Jer. 49:9). El robar es algo que sucede de noche (Job 24:14) y por la fuerza (24:16); sus rasgos son, entonces, el secreto y la violencia. En el NT la nueva vida del amor en el Espíritu significa que a los Diez Mandamientos se les confiere una seriedad adicional, y que está a nuestra disposición un nuevo poder para cumplirlos (cf. Mr. 10:19; Mt. 19:18; Lc. 18:20; Ro. 13:9; Ef. 4:28). El [p 434] robar rompe la comunión fraterna (cf. Jn. 12:6); el trabajar al servicio de los demás es su sustituto. Pero con frecuencia el NT usa κλέπτης con referencia a la irrupción de la era mesiánica. Los discípulos deben velar, porque su Señor vendrá tan inesperadamente como un ladrón (1 Ts. 5:2ss). Esta venida tomará por sorpresa a los no creyentes, pero los creyentes, que viven a la luz de la nueva edad, deben estar listos (cf. Mt. 24:43, 2 P. 3:10; Ap. 3:3; 16:15). Si el Señor viene como un ladrón, también los ladrones irrumpen y se roban los tesoros terrenales (Mt. 6:19–20), y los que alegan falsas pretensiones de señorío son ladrones y salteadores (Jn. 10:8, 10). El uso del símil de un ladrón para el Señor en su venida muestra a. que sólo un punto de la parábola es importante (aquí lo repentino de su venida), y b. que la libertad de la fe le quita a la iglesia el temor de esas comparaciones.

[H. Preisker, III, 754–756]

κλήμα [rama]

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

[J. Behm, III, 757]

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

κλήρος

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

- [p 435] 3. κλῆρος *en el judaísmo tardío*. En el judaísmo encontramos todavía los dos sentidos de «suerte» y «porción». Así, en el año 67 d. C., los zelotes escogen por suertes a un nuevo sumo sacerdote, y Josefo nos dice que Filipo llegó a Roma «para adquirir una parte (en la herencia)» (cf. Josefo, *La guerra de los judíos* 4.153ss; 2.83). En los pseudoepígrafos, los israelitas tienen una porción en Moisés (las bendiciones) y la frase «la porción de los justos» denota la vida eterna.
4. κλῆρος *en Filón*. Filón pisa terreno del AT cuando usa κλῆρος para «lote», «porción», «herencia» o «patrimonio». También llama al justo el κλῆρος de Dios y viceversa. Explica que Dios es la porción de los levitas de la manera en que el arte es la porción de los artistas. Puede decir, también, que la nobleza es el κλῆρος del alma en una participación espiritual que no carece de base natural.
5. κλῆρος *en el NT*. Un primer significado en el NT es «suerte», como en Marcos 15:24 (con énfasis en al humillación de Cristo) y Hechos 1:26 (con énfasis en el buscar la voluntad de Dios). El sentido principal, sin embargo, es «porción asignada». Así Judas tiene parte en el ministerio de los apóstoles, en Hechos 1:17. Simón Mago no tiene parte en la palabra de Dios ni en su don, en Hechos 8:21, y hay referencia a una porción escatológica en Hechos 26:18; Colosenses 1:12. Ignacio amplía este sentido en *Efesios* 11.2, etc., y Policarpo en *Policarpo* 12.2. En 1 Pedro 5:2–3 a lo que se hace referencia no es a las posesiones personales de los ancianos, y ciertamente no a las ofrendas en favor de ellos, sino a las porciones asignadas a ellos (e. d., a su cargo).

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

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

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

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

κληρόνομος, συγκληρόνομος, κληρονομέω, κατακληρονομέω, κληρονομία

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

[W. Foerster, III, 758–769]

B. El AT.

- [p 436] 1. *Sondeo lingüístico*. Mientras que κλῆρος figura 129 veces, κληρώω figura sólo tres veces, συγκληρώω no aparece del todo, y κληρόνομος cuatro veces. κληρονομέω, sin embargo, figura 163 veces, κατακληρονομέω 59 veces, y κληρονομία 143 veces (principalmente para traducir el hebreo כָּלְחַם). (Para detalles y los equivalentes hebreos completos, ver el *TDNT* en inglés, III, 769).
2. *La promesa de la posesión de Canaán hecha a los patriarcas*. Los relatos patriarcales comienzan con el mandato y la promesa de Génesis 12:1ss. Sobre esta base Israel cree que la posesión de Canaán es por promesa y determinación divinas. La tierra es «la tierra de sus padres» (Gn. 31:3; 48:21).

3. *La promesa de la posesión de Canaán en los relatos de Moisés.* La historia de Moisés se inicia con la misma promesa (Éx. 3:7–8). Si esta se presenta primero independientemente, después se asume en la promesa patriarcal como renovación de ella (cf. Éx. 32:13; Dt. 34:4).
 4. *Canaán como la herencia de Israel desde Éxodo hasta Números.* Desde Éxodo hasta Números es común la idea de que Dios le da la tierra a Israel, pero la idea de la herencia es menos prominente que la de la repartición, excepto cuando se hace referencia a las tribus (cf. Nm. 26:52ss; 33:50ss; 36:2ss; 18:20ss; 27:1ss).
 5. *Canaán como herencia de Israel en el Deuteronomio.* Puesto que el Deuteronomio presenta los últimos discursos de Moisés antes de la entrada en la tierra, no es de extrañar que se encuentren muchas referencias a la tierra que Dios prometió dar a los patriarcas y a sus descendientes (cf. 1:7ss; 2:12, 29; 3:18ss; 4:1ss, etc.). En este contexto, la herencia abarca tanto la tierra entera como las porciones individuales (cf. 19:14). La posesión sólo es posible porque Dios ha entregado la tierra y va a expulsar a los cananeos (3:20; 9:4–5).
 6. *Canaán como la herencia de Israel en Josué.* Josué recibe y repite el mandato divino (Jos. 1:2, 10–11), toma la tierra, y luego la divide por suertes (13:1, 7). La división es por familias e individuos así como tribus (19:49; 24:30), y es la base de las prescripciones que protegen la herencia en Números 27.
 7. *Canaán como la herencia de Israel desde Jueces hasta Nehemías.* En los libros que siguen encontramos los temas comunes de que Dios le da la tierra a Israel (1 R. 8:36), de que Israel debe guardar los mandamientos de Dios con el fin de mantener la posesión (1 Cr. 28:8), de que la tierra entera es la herencia de Israel (Jue. 20:6), y de que a las tribus se les asignan porciones (Jue. 2:6) y deben ocuparlas en detalle (1:3), cosa que los danitas no logran hacer (cf. 1:34 y cap. 18). Esdras resume la visión general en su gran oración en Nehemías 9:8ss.
 8. *La tierra de Canaán y el pueblo de Israel como la herencia de Dios.* La tierra es llamada herencia o porción de Dios en 1 Samuel 26:19; 2 Samuel 21:3; 1 Reyes 8:36; 2 Crónicas 20:11; cf. Éxodo 15:17. Más comúnmente, Israel misma es la posesión de Dios (Éx. 19:5; cf. Dt. 7:6; 1 R. 8:51; 2 R. 21:14; 1 S. 10:1; 2 S. 14:16; 20:19). Cuando Dios les dio a las naciones sus porciones, escogió a Israel como su propia porción y heredad (Dt. 32:8–9).
 9. *Los profetas.* En general los profetas hacen poco uso del tema. Amós se refiere sólo a la toma de Canaán en posesión (2:9–10). Miqueas llama a la tierra la porción del pueblo (2:4). Jeremías dice que Dios le ha dado a Israel la herencia más hermosa (3:19). La van a poseer para siempre si hacen la voluntad de Dios (7:7), pero en realidad la han convertido en abominación (2:7) y por eso él la ha entregado a sus enemigos (12:7ss). Ezequiel presenta ideas parecidas (20:5–6; 37:25; 35:15), pero con la promesa de una posesión nueva y eterna después del exilio (36:12; 27:25; cf. 40ss). Al final de Isaías los justos van a poseer la tierra (60:21), y hay referencias a la herencia de Dios en 63:17. En Zacarías, Dios heredará a Judá como porción suya (2:12) y hará que los justos posean toda Judá (8:12). Joel llama a Israel el pueblo de Dios y su heredad (2:17), y la tierra también es suya (2:18).
- [p 437] 10. *Los Salmos.* En los Salmos se encuentra consuelo y fortaleza en el repaso de los actos salvíficos de Dios, de modo que con frecuencia hallamos referencias a la promesa (105:9ss), la conquista (44:2ss), la donación (135:12) y la distribución de la tierra (78:55). Israel es también la heredad propia de Dios (28:9, etc.), aunque todas las naciones son posesión suya en la medida en que él es el Señor y Juez universal (82:8). La tierra es la heredad de Dios solo en 79:1; en otros lugares es de Israel, tanto en el recuerdo (37:18, etc.) como en la esperanza (37:18). Dios mismo es la porción del autor en 16:5–6, y lo es la ley de Dios en 119:111.
11. *Conclusión.* a. Las referencias muestran que los términos hebreos denotan distribución, y la posesión sólo sobre esta base. Expresan así el elemento de la ordenación divina. b. El sentido de repartición por porciones también está presente. Las tribus, las familias y los individuos tienen sus propias partes por suerte sagrada, y por eso también por designación divina. c. El concepto básico es el de posesión de la tierra, y la ley da varios pasos para salvaguardar esto (Éx. 20:17; Lv. 20:5; cf. Is. 5:8; Miq. 2:2). d. Puesto que Dios prometió la tierra a los patriarcas, se la podría llamar herencia aunque no fue poseída ni transmitida, sino dada por Dios en la conquista. Las porciones individuales se convierten entonces en heredades, como en el caso de Nabot en 1 Reyes 21:3. Si bien una herencia puede incluir bienes, consiste principalmente en tierra (Nm. 27:1ss; Rut 4:5ss). e. Las elaboraciones mencionadas explican por qué Israel se puede llamar la porción y heredad de Dios. f. También explican el uso para designar el destino como la «porción», «lote» o «suerte» de uno, una suerte que puede ser equiparada con Dios mismo (Sal. 16:5–6).

[J. Herrmann, III, 769–776]

C. El grupo κληρόνομος en la LXX.

1. *Datos lingüísticos.* Según se ha señalado, κληρόνομος es poco frecuente en la LXX; significa «heredero» en 2 Samuel 4:7 y «propietario» en Miqueas 1:5. συνκληρόνομος no figura del todo. κληρονομέω es común, y tiene sentidos variados tales como «heredar», «poseer», «tomar» (cf. Gn. 22:17; 1 R. 20:15ss), y «mantener». κατακληρονομέω es bastante común, especialmente

para «repartir una herencia» o «hacer que alguien herede o tome posesión». κληρονομία, otra palabra común, significa «herencia», «posesión», pero también se funde con κλήρος en el sentido de «parte» o «porción».

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

D. El grupo en el judaísmo posterior.

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

E. El grupo en el NT.

[p 438] 1. *El uso.* κληρόνομος significa «heredero» en Mateo 12:7, «heredero» en sentido religioso en Gálatas 4:1; Romanos 8:17, y «receptor» de las promesas divinas en Romanos 4:13–14; Tito 3:7; Hebreos 6:17; Santiago 2:5. συνκληρόνομος figura para «coheredero» en Romanos 8:17; Hebreos 11:9; 1 Pedro 3:7; Efesios 3:6. κληρονομέω significa «heredar» en Gálatas 4:30; Hebreos 1:4 (Cristo) y «recibir» los dones o promesas de Dios en Mateo 5:5; 19:29; Lucas 10:25; 1 Corintios 6:9–10; Gálatas 5:21; Hebreos 1:14; 6:12. κατακληρονομέω significa «dar en posesión» (Hch. 13:9). κληρονομία significa «herencia» en Marcos 12:7 y Gálatas 3:18, «posesión» en Hechos 7:5; Hebreos 11:8, y «herencia eterna» en Hechos 20:32; Efesios 1:4, 18; Colosenses 3:24; Hebreos 9:15; 1 Pedro 1:4.

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

[W. Foerster, III, 776–785]

κλήσις, κλητός → καλέω

κοιλία [barriga, estómago, vientre]**A. Fuera del NT.**

1. Con el sentido de «hueco», κοιλία se usa para a. «la parte hueca del cuerpo», b. «barriga, estómago», «entrañas», «intestinos», y c. (rara vez) «el vientre».
2. En la LXX se usa para «estómago» (Jon. 2:1), bastante comúnmente para el «vientre» (Gn. 25:24; Dt. 28:4, 11), así como para el órgano sexual masculino (Sal. 132:11), y figuradamente para el «mundo inferior» (Jon. 2:3) y para los «pensamientos ocultos» (Job 15:35). En Filón es el sistema [p 439] digestivo, que, como en la filosofía griega, es considerado la sede del deseo. Josefo lo usa para la parte inferior del cuerpo cuando está enferma.
3. Los equivalentes rabínicos tienen los sentidos usuales «estómago» y «vientre», y encontramos un uso figurado para la «bóveda» de una casa.

B. En el NT.

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

[J. Behm, III, 786–789]

κοινός [común], κοινωνός [compañero, partícipe], κοινωνέω [tomar parte en, compartir], κοινωνία [comunión, participación], συκοινωνός [socio], συκοινωνέω [participar en, compartir], κοινωνικός [generoso], κοινώω [hacer común, profanar]

κοινός

A. En el griego secular.

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

B. En el AT y el judaísmo.

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

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

- [p 440] 1. Los griegos valoran a los individuos y los derechos individuales, pero con un fuerte sentido del deber para con la sociedad y de integración en ella, puesto que el orden es el principio de toda la realidad. La tenencia común de la tierra subyace a la socie-

dad, pero, excepto allí donde las necesidades militares exigen un grado de economía comunal (como en Esparta), la propiedad privada se desarrolla pronto, con la resultante distinción entre ricos y pobres. Las teorías de la sociedad procuran restaurar el equilibrio. Así Pitágoras establece para sus seguidores una sociedad comunitaria. Platón, en su descripción del estado ideal, sugiere que los gobernantes y soldados deben ser puestos en una condición pública, y en sus propuestas modificadas aboga por la nacionalización de la tierra y una estricta supervisión económica. Aristóteles preserva la propiedad privada, pero con la condición de que una porción de la tierra se tenga en común, y de que se logre lo más cercano posible a la igualdad de posesión. Poetas como Hesíodo pintan un estado ideal, sea en el pasado o en el presente. Los cínicos creen que la posesión común de todas las cosas es el verdadero orden de la naturaleza. Los estoicos buscan la mejor realización posible de una era mejor, fomentando el espíritu de hermandad. Los neopitagóricos renuevan el ideal de una vida en común y una comunidad de bienes (por cuanto la tierra es una madre común) en la cual uno puede no poseer nada y sin embargo ser dueño de todo.

2. Aparte de los pitagóricos, los griegos se limitan a teorizar acerca de la propiedad en común; pero grupos judíos como los esenios la practican, compartiendo tanto las comidas como la propiedad. Los terapeutas también viven comunitariamente y en un aislamiento ascético, para el estudio más intenso de las Escrituras.

D. κοινός en el NT.

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

κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω

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

B. El grupo en el griego secular.

1. *La vida humana.* El compartir se da en muchos campos, p. ej. las empresas, las relaciones legales y el matrimonio. La amistad es para los griegos una expresión suprema del compartir. La ciudadanía también es importante, puesto que la preservación de la sociedad, y de hecho del cosmos, depende del compartir político o cosmopolita.
2. *El lenguaje sagrado.* El tomar parte en el poder divino por medio de comidas en común es una idea antigua que persiste en el concepto griego de comunión con los dioses en los banquetes sacrificiales o incluso mediante la unión sexual. La filosofía purifica la idea. Así, para Platón, comunión con Dios es la forma suprema de compartir, mientras que el estoicismo, con su idea de un universo integrado, [p 441] enfatiza la comunidad humana y la comunión de toda la humanidad con la deidad. El misticismo reemplaza la comunión con la unión.

C. El grupo en la esfera israelita-judaica.

1. *El AT.* El grupo no es común en el AT (y menos aún que el grupo hebreo equivalente הבר, que denota asociación con otras personas para diversos fines, o la asociación con los ídolos, pero nunca con Dios). κοινωνία aparece sólo en Levítico 6:2 para «depósito», y en Isaías 44:11 los que adoran a los ídolos son sus «compañeros». En el Sirácida κοινωνός se puede usar para compartir la mesa (6:10) pero también para la asociación en actos ilícitos (41:19). κοινωνός denota estrecha camaradería con los malos o con los ricos en Sirácida 13:1. κοινωνία se usa para la participación material en Sabiduría 8:18.
2. *El AT: Dios.* La ausencia de este grupo para indicar la comunión con Dios separa al AT del mundo griego. En el AT los justos dependen de Dios y confían en él, pero no se consideran sus compañeros. Esto es sorprendente, en vista del hecho de que el culto

expresa la entrada de Dios en una comunión sacra. Prevalece un sentido de distancia más que de asociación, incluso cuando hay regocijo delante de Dios (cf. Dt. 12).

3. *La literatura rabínica.* Entre los rabinos, el sentido básico de «partícipe» porta matices tales como «compañero» (en el bien o en el mal), «persona con relación legal», «miembro de una sociedad» y, entre los rabinos mismos, «colega». El concepto de «comunión, comunidad, compartir» tiene un sentido general, pero también tiene matices religiosos cuando denota el compartir la mesa, p. ej. en la Pascua.
4. Filón usa el grupo de manera distintiva para referirse a la comunión humana con Dios, p. ej. en el culto. También lo usa para la vida común ideal de los esenios. Da a *κοινωνέω* y *κοινωνία* el sentido poco común de «dar una parte» o «impartir».

D. El grupo en el NT.

1. El sentido de «tener parte en algo».

- a. En Lucas 5:10 el punto es el ser socios en el trabajo. En Hebreos 2:14 los hijos comparten una mortalidad común, de la cual Cristo participa con el fin de vencer a la muerte y al diablo. En 2 Pedro 1:4 la redención aporta participación en la naturaleza divina. En Romanos 11:7 las ramas injertadas comparten la vida total del árbol cultivado. La participación en lo santo tiene un carácter exclusivo (2 Co. 6:14). Como hijos de la luz, los cristianos no pueden tener parte en el pecado (Ef. 5:11). El participar en los pecados de otros lo enreda a uno en una misma culpa y juicio (Mt. 23:30; cf. 1 Ti. 5:22; 2 Jn. 11). El pueblo de Dios debe salir de Babilonia, no sea que tomen parte en sus pecados y en su juicio (Ap. 18:4).
 - b. Pablo suele darle al grupo un contenido religioso. En 1 Corintios 1:9 los cristianos son llamados a la comunión con el Hijo de Dios. Puesto que no hay una absorción mística, esta comunión se da por la fe, que identifica la vida de ellos con la de él. Si es una posesión presente, está a la espera de la consumación futura (cf. 1 Ts. 4:17). Conlleva la participación en el evangelio (1 Co. 9:23; cf. Fil. 1:5) y un compartir la fe (Flm. 6).
 - c. En este sentido, la comunión de la Cena del Señor es importante como expresión destacada de la comunión con Cristo (1 Co. 10:16ss). Para Pablo los banquetes sacrificiales denotan la comunión divina (vv. 18, 20). Quienes comparten la Cena son compañeros de Cristo; por eso deben rehuir los banquetes idolátricos. Al tomar del pan y del vino comparten con Cristo en una comunión interna que comporta la bendición del perdón obtenido por su muerte. Esta comunión se extiende a todos los participantes, según queda representado por el único pan (v. 17).
 - d. La comunión con Cristo también implica vivir, sufrir, morir, heredar y reinar junto con él (Ro. 6:8; 8:17; 6:6; 2 Ti. 2:12; cf. tb. 2 Co. 7:3; Col. 2:12–13; Ef. 2:5–6). Hay aquí dos fases de la comunión, la [p 442] primera con la humillación de Cristo y la segunda con su exaltación. En su vida y obra Pablo toma parte en los sufrimientos totales de Cristo (Fil. 3:10; Col. 1:24), pero espera análogamente participar en su gloria (Fil. 3:10; Ro. 8:17). 1 Pedro 4:13 destaca el mismo punto. Para Pablo, los sufrimientos individuales son parte de la carga que pesa sobre la comunidad entera según la ley de la comunión (Col. 1:24; 1 Co. 15:7).
 - e. Los creyentes también participan en el Espíritu (2 Co. 13:13) por quien Cristo viene a ellos. En Filipenses 2:1 se trata de una participación en el Espíritu más que el don del Espíritu.
 - f. La comunión con Cristo significa comunión con los otros cristianos en un coparticipación de fe (cf. Flm. 17) y de servicio (2 Co. 8:23). Puesto que los cristianos gentiles comparten las mismas bendiciones que los cristianos judíos, deben compartir con ellos sus bienes materiales (Ro. 15:27; cf. 12:13). Al compartir mutuamente los sufrimientos, comparten la gracia mutua (Fil. 1:7; cf. 4:14). Aun si ellos mismos no sufren, son copartícipes de los que sí sufren (Heb. 10:33).
 - g. *κοινωνία* es un término favorito en 1 Juan para el vínculo viviente que une a los cristianos. Comienza como comunión con el Padre y el Hijo (1:3, 6) por un permanecer que comienza aquí y se consume en el más allá (3:2, 24; 4:13). Se expresa en la comunión familiar de los creyentes (1:3, 7).
2. *El sentido «dar parte en algo».* Este raro significado griego es bastante común en el NT. Lo encontramos en el recíproco compartir de Filipenses 4:15 y Gálatas 6:6 (cf. 1 Co. 9:11). Pablo lo usa también en conexión con la colecta para la iglesia de Jerusalén, la cual da una forma definida a la comunión entre las dos partes del cristianismo (Gá. 2:9; Ro. 15:26). La colecta tiene la significación de una comunión en el servicio (2 Co. 8:4) en un compartir sincero y bien dispuesto (2 Co. 9:13). El compartir activo es también el punto en Hebreos 13:16.
 3. *El sentido absoluto: «comunión».* En Gálatas 2:9, el estrechar la mano expresa la plena comunión en la común fe en Cristo. En Hechos 2:42 *κοινωνία* denota, no la sociedad cristiana ni su comunidad de bienes, sino la comunión familiar que se establece y se expresa en la vida de la iglesia.

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

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

[F. Hauck, III, 789–809]

κόκκος [semilla, grano], κόκκινος [escarlata]

κόκκος

- Esta palabra, que significa «semilla», figura en el NT en las parábolas de Jesús. La semilla de mostaza que crece hasta convertirse en un gran arbusto (Mt. 23:31–32 y par.) representa la predicación modesta de Jesús, que, como la acción divina, tiene una significación que todo lo abarca. El árbol en cuyas ramas anidan los pájaros (cf. Ez. 17:22–23) simboliza un gobierno que se extenderá a todos los pueblos. En Lucas 17:6 la semilla de mostaza es pequeña en comparación con el robusto sicómoro, pero puede arrancarlo de raíz y quitarlo (cf. Mt. 17:20). Aquí el punto no es tanto el poder de una fe aun minúscula, sino el hecho de que el poder de Dios no va en proporción con la fe humana. La fe, entonces, debe apartar la vista de sí misma, y entonces lo imposible se vuelve posible.
- [p 443] Tanto Pablo como Juan encuentran en el grano de trigo (1 Co. 15:37; Jn. 12:24) un signo de la acción divina y de la creación. Pablo percibe en la semilla que es enterrada y que brota a la vida un símbolo de la continuidad de la corporeidad antigua y la nueva, mientras que Juan halla en ella un símbolo de la necesidad de la muerte y resurrección de Cristo y de la ley divina que une al Maestro con el discípulo. El panorama escatológico asume en Juan una urgencia cristológica.
- Fuera del NT κόκκος denota también la baya de escarlata y el color escarlata (cf. 1 Clem. 8.3).

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

[O. Michel, III, 810–814]

κολάζω [cortar, castigar], κόλασις [castigo]

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

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

[J. Schneider, III, 814–817]

(κολακεύω) [adular], κολακία [adulación]

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

[J. Schneider, III, 817–818]

κολαφίζω [abofetear]

Este término poco común figura unas cuantas veces en el NT y en los escritos cristianos. Significa «abofetear», «maltratar», «injuriar». El sentido es literal en el relato de la pasión (Mt. 26:27). El dolor espiritual va incluido también en 1 Corintios 4:11; 1 Pedro 2:20 (que refleja la pasión de Cristo, vv. 21ss). [p 444] En 2 Corintios 12:7 Pablo es abofeteado por un ángel de Satanás. La espina en la carne difícilmente podría referirse a la persecución o a la tentación al libertinaje, pero puede tener que ver más bien con un intenso dolor que acompaña a las visiones de Pablo. Se han intentado diversos diagnósticos para explicar ese dolor, p. ej. un padecimiento de los ojos, epilepsia, neurastenia, migraña, malaria, etc.; pero ninguno es totalmente convincente. Pablo mismo llega, en su oración, a la comprensión de que su aflicción tiene un profundo significado. También Cristo fue abofeteado por Satanás y sus agentes, pero Cristo sigue siendo el vencedor, y su poder se hace perfecto en la debilidad de Pablo.

[K. L. Schmidt, III, 818–821]

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

κολλάω

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

προσκολλάω

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

[K. L. Schmidt, III, 822–823]

κολοβόω [mutilar, acortar]

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

[G. Delling, III, 823–824]

κόλπος [seno, pliegue]

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

[R. Meyer, III, 824–826]

κονιάω [blanquear]

[p 445] κονιάω significa «pintar con cal, encalar», «enyesar», «blanquear» (Dt. 27:2). En Hechos 23:3 Pablo llama al sumo sacerdote Ananías un muro «blanqueado» para denotar su maldad cuidadosamente disimulada. De modo parecido, en Mateo 23:27 Jesús llama sepulcros «blanqueados» a los escribas y fariseos hipócritas. La ironía de esa afirmación es que ellos representan precisamente aquello que evitan. No son lo que aparentan ser, y hay que evitarlos como impuros (aun cuando aseguran ser puros).

[J. Schneider, III, 827]

κόπος [fatiga, penalidad], κοπιάω [fatigarse]

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

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

[F. Hauck, III, 827–830]

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

κοπετός, κόπτω

A. La costumbre general de hacer duelo.

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

[p 446] 2. La lamentación por los muertos asume otras formas externas, p. ej. alaridos que puntúan los lamentos individuales (a menudo por plañideras pagadas que completan lo que hacen las parientes mujeres).

3. La postura común para el luto es sentarse en el suelo. También nos enteramos de una danza fúnebre en la cual las mujeres pueden golpearse las mejillas ante el lamento de las pandeteras.
4. Las razones para la lamentación bulliciosa son variadas, p. ej. espantar a los demonios, la honra ritual a los muertos, y el provocar condolencia.

B. El luto en el mundo griego y romano.

- I. *El luto popular.*

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

II. *El luto en el culto.*

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

C. **El luto en el AT.**

I. *El luto popular.*

1. *Datos lingüísticos.* El equivalente exacto de κόπτομαι en hebreo es כָּפַד, aunque la palabra griega se usa también para otros términos. El sentido es normalmente hacer duelo o luto, y otras palabras como κλαίω (2 S. 1:12), ἀλαλάζω (Jer. 4:8), πενθέω (Jer. 16:5) y θρηνέω (Miq. 1:8) suelen acompañar a κόπτομαι; cf. tb. κλαυτημός (Is. 22:12) y θρήνος (Jer. 9:9) con κοπετός. El verbo suele usarse ya sea para o junto con gestos de pesar, tales como cortarse el pelo, rasgarse las vestiduras y vestirse de cilicio. κόπτομαι κοπετόν es la expresión que denota instituir un luto.
2. *Prácticas.* En el AT se encuentran diversas costumbres referentes al luto, p. ej. andar descalzo, despeinarse el pelo o cortárselo, rasgarse las vestiduras, esparcir ceniza, ayunar, lamentarse, y golpearse el pecho o la cadera. El luto comienza al momento de la muerte (o muy poco después) y continúa hasta el momento del sepelio. El entierro va seguido de un período de luto que consta de [p 447] ayunos y lamentos, y que dura siete días (o más en el caso de personas prominentes). A veces podía haber duelos anuales (la hija de Jefté, y Josías).
3. *Los dolientes.* Estos son primeramente la familia inmediata (el marido, la esposa, la novia, el padre, etc.; cf. los gritos «Ay, hermana» etc. en pasajes como Jer. 22:18). Luego se incluye a otras personas (amigos, etc.), y a veces a la nación entera, como para Moisés, Samuel, Abner y Josías. Se destacan las mujeres, y encontramos coros de mujeres o incluso todas las mujeres de una población o país (p. ej. 2 S. 1:24). Las plañideras profesionales desempeñan un papel (Jer. 9:16; 2 Cr. 35:25).
4. *Expresiones de pesar.* El pesar se expresa primero en clamores informes (Lm. 1:1, etc.). Estos clamores se convierten luego en breves lamentos por el difunto («Ay, hermano mío» en 1 R. 13:30). A partir de estos se desarrollan los lamentos más completos, o endechas, para los cuales se adiestran los dolientes y plañideras profesionales (cf. la lamentación por Josías en 2 Cr. 35:25). Algunas de esas endechas se transmiten a través de las generaciones y sirven de modelo para otras. Se pueden cantar en forma responsorial o antifonal (2 Cr. 35:25; Zac. 12:10ss). A menudo se le habla al difunto en segunda persona (Ez. 27:3ss), y el lamento se entona en nombre de los parientes (Lm. 1:12ss), o incluso del difunto (Jer. 9:18). Surgen abusos por la violencia del clamor y la extravagancia, como en Grecia y Roma.
5. Un rasgo distintivo del AT es que un duelo completo es señal de normalidad. El juicio divino comporta la maldición de la muerte sin la debida sepultura o duelo (Jer. 8:2; 22:18; Job 27:15). Esto equivale a humillarse a la condición de un animal (Jer. 22:19). Es la suerte que corre toda la casa de Jeroboam, a excepción de Abías (1 R. 14:10ss).

II. La lamentación profética (→ θρηνέω).

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

D. El luto en el judaísmo.

[p 448] 1. *Fuentes y uso.* Diversos tratados dan testimonio de las costumbres de duelo en el judaísmo. El uso es muy parecido al del AT.

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

E. El luto en el NT.

1. El luto popular.

1. El caso de la hija de Jairo da evidencia del primer período de duelo, que comienza al momento de la muerte, y que asume una forma convencional que involucra la presencia de parientes, conocidos que expresan su condolencia, flautistas y plañideras (Mr. 5:38; Mt. 9:23; Lc. 8:52). El caso de Lázaro (Jn. 11:17) nos coloca en el segundo período, el de siete días, cuando los tres días más estrictos han pasado ya, y según el ceremonial del judaísmo el rasgo más importante lo constituyen las visitas.
2. El juego de niños en Mateo 11:16–17 refleja las costumbres funerarias de la época. Presupone que un líder dirige el lamento, y que los demás deben sumársele con movimientos de las manos, probablemente golpeándose la frente o el pecho.
3. Jesús mismo experimenta por anticipado la primera etapa del luto, cuando las mujeres de Jerusalén lloran por él en el camino a la cruz (Lc. 22:37). Este es un símbolo de duelo nacional, a pesar de que ese tipo de duelo estaba prohibido en casos de ejecución. Lo

que se expresa allí puede ser una confesión valerosa de que Jesús no es ningún criminal, o un reconocimiento involuntario de que es en realidad el Rey de Israel. Los Evangelios, sin embargo, no mencionan un segundo período de duelo por Jesús.

4. Los discípulos siguen las costumbres judías en el entierro de Esteban (Hch. 8:2). Aquí los varones, que tienen una función en el luto griego pero son más prominentes en el del judaísmo, parecen desempeñar una parte exclusiva. Los «hombres piadosos» probablemente son cristianos judíos que, mediante el duelo público, protestan contra la condena de Esteban. En Hechos 9:39 es a las mujeres (las viudas) a quienes encontramos llorando por Dorcas.
5. Con el triunfo de Cristo en la resurrección, el luto en realidad ha perdido su razón de ser; pero en la iglesia antigua la costumbre va a la zaga de la fe. Por eso el luto sigue siendo un ámbito de un tenaz paganismo, contra el cual protesta p. ej. Juan Crisóstomo; e incluso gobiernos muy posteriores (cf. el de Venecia) tienen que establecer leyes restrictivas.

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

[p 449] 1. Cuando Jesús se topa con el luto, le opone resistencia. Como Vencedor de la muerte, lo convierte en un gozoso sobrecoimiento en Marcos 5:42, en una fe agradecida en Juan 11:45, y en alegre alabanza en Lucas 7:16. No tiene sentido esperar que el Mesías exprese luto (Lc. 7:30). Los fariseos que así lo hacen tienen una imagen falsa del Mesías como un Juez inclemente que prefiere matar en sábado y que ayuna con una severidad no menor que la de ellos. Lo irónico es que no muestran mayor aprobación por Juan el Bautista, ya que no están dispuestos a seguirlo con un arrepentimiento serio. Su respuesta al Mesías Salvador consiste en infligirle un golpe mortal que provoca una lamentación que ellos no desean.

2. Sin embargo, antes de esto viene el luto proléptico por Jesús mismo, ya que es por medio de la muerte que él obtiene la victoria decisiva sobre la muerte. En este luto hay quizás un cumplimiento de Zacarías 12:10, que transmite los motivos del dolor por el martirio del profeta divino y la preocupación por el infortunio que le sobreviene al pueblo como consecuencia de ello (cf. Bern. 7.5). Jesús mismo les dice a las mujeres, sin embargo, que no lloren por él sino que lloren por ellas mismas y por sus hijos. Al hacerlo así recoge la exigencia profética de lamentación, pero también manifiesta su amor que se olvida de sí mismo.
3. El NT habla también de un luto escatológico en el cual ya no hay cabida para el arrepentimiento. Zacarías 12:10 se interpreta generalmente como una profecía de este luto final (cf. Mt. 24:30; Ap. 1:7). Este luto, que es ahora universal, combina el remordimiento por la muerte de Jesús con el pesar por la pérdida personal en el juicio. La comprensión de la verdad llega con la manifestación del Cristo exaltado, pero llega demasiado tarde. La lamentación por Babilonia en Apocalipsis 19 es una forma especial de esta intimación de un luto escatológico. Este mundo pecador tiene que llorar la caída de su representante, y al hacerlo así lamenta su propio destino (vv. 11, 15).
4. *Resumen.* El testimonio de la Escritura es que la muerte pertenece al mundo que está opuesto a Dios, que no puede estar donde está Dios, y que por ende entraña un alejamiento de Dios. Por lo tanto es en la muerte donde la desesperanza pagana encuentra su manifestación más plena. El luto pagano simboliza esto vívidamente. Sin embargo, incluso en el paganismo hay una sensación de que la muerte no debería ser, y esto es todavía más válido en la esfera bíblica. Aquí radica la razón última de los muchos intentos de poner coto a un duelo excesivo. Pero la legislación por sí sola no puede lograrlo. Sólo la muerte y la resurrección de Cristo, que superan la alienación del pecado y sustituyen la muerte por la vida, pueden despojar de su razón de ser a la lamentación pagana. El pesar por la separación permanece, pero queda ahora iluminado por la certeza de una nueva vida con Dios (Ap. 21:4). El luto violento puede entonces dar paso a un dolor sereno, cuya propia serenidad anticipa el bienaventurado descanso en que el dolor quedará transformado para siempre en la plenitud del gozo.

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

1. *El dicho de Jesús en Marcos 9:43, 45.* En griego secular el término se usa para «cortar» miembros del cuerpo en la batalla, en amputaciones y en castigos (de prisioneros de guerra, cf. Jue. 1:6–7; por diversas contravenciones, cf. Dt. 25:11–12; Éx. 21:23–24, etc.). El cortar miembros a modo de castigo es lo que probablemente subyace a la metáfora en Marcos. Es difícil que el punto sea la prevención de tentaciones ulteriores. El castigo aplicado a uno mismo sobre el miembro que yerra debilitará la fuerza del pecado, pero sobre todo será una anticipación del castigo futuro y así impedirá el juicio eterno.
2. *El dicho de Pablo en Gálatas 5:12.* Un sentido especial de ἀποκόπτω es «castración». El participio puede entonces usarse para los «eunucos». En el Cercano Oriente los eunucos fungían como chambelanes en la corte y como ministros en diversos cultos (cf. en el AT 1 S. 8:15; 2 R. 8:6, etc.). El AT excluye del pueblo a los eunucos (Dt. 23:2): la castración es un pecado contra el Creador, es ajeno a la vida [p 450] del pueblo de la alianza, y es una ofensa contra el culto puro que exige que no haya defecto. Sin embargo, en Isaías 56:3ss (cf. Jer. 41:16) se halla un puesto para los eunucos fieles; en el NT cf. Hechos 8:27. La referencia en Mateo 19:12 es, desde luego, figurada; en lo que Jesús está pensando es en el celibato. En Gálatas 5:12, donde probablemente se tiene en

mente la castración, Pablo no la está aprobando. Por lo tanto no hay razón para debilitar el sentido traduciendo con «separación», y ni siquiera con el más general pero más vago «mutilación». Haciendo un juego irónico con la postura de sus opositores que exigen la circuncisión, Pablo está sugiriendo que se sobrepase radicalmente la circuncisión en una forma que acarrearía exclusión de la comunidad en lugar de entrada en ella, una exclusión que ya es la situación real. Obviamente no se tiene la intención de que ese deseo se tome literalmente. [Algunos rabinos abogan por el celibato, pero condenan la autocastración pagana; los romanos también la repudian.]

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

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

ἐκκόπτω

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

B. El ἐκκόπτειν radical en los dichos de Jesús.

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

[G. Stählin, III, 830–860]

[p 451] κοβῶν [ofrenda], κοβανῶς [tesoro del templo]

1. κοβῶν es un préstamo lingüístico del hebreo. Es un término técnico que Josefo explica como referente a las ventajas que se obtienen de la entrega de uno mismo a Dios (*Antigüedades* 4.72–73). La forma κοβανῶς indica el tesoro del templo como depósito de lo que se ofrece como κοβῶν (*La guerra de los judíos* 2.175).
2. κοβῶν en el AT y en el judaísmo posterior. En el AT κοβῶν es «lo que se ofrece», más particularmente a Dios (cf. Nm. 7:3). Se incluye todo tipo de ofrendas, y no sólo los sacrificios. En el judaísmo posterior encontramos el mismo uso general, pero ahora el término es también una fórmula votiva cuando se le ofrece algo a Dios, ya sea en sacrificio o mediante una transferencia de uso, e. d. un retiro del uso y control secular. Ese «algo» pueden ser objetos, alimentos, etc., pero también puede tratarse de individuos o grupos o incluso del pueblo entero. No quiere decir que el pueblo o los objetos se entreguen al templo, sino sencillamente que quedan sujetos a una transferencia de dominio. El κοβῶν puede asumir la forma de una renuncia personal, pero también puede ser un medio de negar a otros el uso de la persona de uno o de sus posesiones (ya sea para ejercer presión, tomar venganza o infligir daño). Por eso puede conducir a una ruptura de relaciones incluso dentro del matrimonio o la familia, y en vista de la sencillez

del proceso pero de sus drásticas consecuencias, los rabinos tratan de buscar formas de revertir el voto o de suavizar las consecuencias, si bien la fecha de tales esfuerzos es motivo de gran debate.

3. κορβᾶν *en el NT*.

- a. En Mateo 27:6 los principales sacerdotes deciden que las monedas de plata que Judas quiere devolver no son apropiadas para el κορβανᾶς, e. d. para el tesoro del templo, aun cuando Judas las ha dejado en el templo y probablemente provienen originalmente del tesoro. La razón que se da es que son dinero de sangre, el cual por lo tanto es impuro.
 - b. κορβᾶν figura sólo en Marcos 7:10ss en el debate con los escribas y los fariseos. Mateo 15:3ss usa δῶρον en el sentido de «ofrenda» (cf. 5:23–24; 8:4, etc.; tb. Heb. 5:1; 8:3–4; 9:9; 11:4). El argumento de Jesús es que los escribas consideran válido un voto (κορβᾶν) tomado por un hijo aun cuando lo libere de toda obligación para con sus padres. El argumento de los escribas (que se basa en Nm. 30:2–3) es que los votos hechos a Dios siempre tienen precedencia. Como réplica, Jesús cita Isaías 29:13. Los escribas no pueden verdaderamente hacer justicia a su preocupación por el cumplimiento de la ley, porque se les olvida que el amor y la justicia de Dios coinciden, y que lo que a Dios le interesa es el bienestar de los seres humanos. Jesús no desea debilitar la validez de la Escritura, sino colocarla en su contexto completo, en el cual la meta puede ser la santificación, pero la santificación misma conduce a la misericordia amorosa. El cuarto mandamiento expresa esto, pero la práctica que se defiende del κορβᾶν se convierte en medio de evasión.
4. *La iglesia antigua*. La exégesis temprana toma el dicho sólo según las líneas de Lucas 21:4 (que usa τὰ δῶρα); el latín *corban* es la alcancía de los pobres, y la limosna se considera como un sacrificio que es presentado a Dios. Posteriormente este uso va desapareciendo.

[K. H. Rengstorf, III, 860–866]

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

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

[p 452] κόσμος

A. Uso no bíblico.

1. De etimología incierta, κόσμος tiene varios sentidos conectados con «orden». Denota entonces «lo que está bien armado o construido a partir de sus partes individuales».
2. Cuando lo que está construido consta de personas, encontramos el sentido de «orden humano», p. ej. de los remeros, de un ejército, o de una ciudad o estado.
3. El sentido general de «orden» (p. ej. «orden correcto») también es común.
4. Puesto que lo que está ordenado es también hermoso, κόσμος puede denotar «ornamento» (mujeres, edificios, muros, acciones culturales, etc.).
5. κόσμος *como «mundo»*. I. *El punto de vista griego*.
 - a. Los sentidos antes mencionados confluyen todos en el del orden cósmico. El uso de κόσμος para referirse al universo es muy difundido, y se remonta a un período primitivo. La idea es que hay un orden de las cosas que corresponde al orden de las leyes humanas. Hay cosas individuales que desentonan, así como las personas se involucran en disputas; pero hay una norma cósmica inmanente que da cohesión a las cosas, como lo hace la ley en la sociedad. El mundo mismo se ve entonces como una sociedad ordenada.
 - b. El primer uso de κόσμος para el universo se refiere al orden que lo constituye en totalidad, más que al universo mismo. Sólo posteriormente el término llega a significar la totalidad de lo que está constituido por ese orden. Mucho se discute acerca de cuándo es exactamente que la palabra adquiere el sentido espacial. La idea de un cosmos en sentido espacial está indudablemente presente en el siglo V a. C.; ya en la filosofía natural de ese período surgen preguntas referentes al espacio y al infinito.

- c. Platón usa κόσμος en sentido espacial, aunque con un sentido subyacente de orden. Para Platón el κόσμος, que manifiesta la «idea» en el espacio, es una criatura viviente. Abarcando lo visible, refleja lo que sólo se puede conocer por la razón. Un punto interesante en Platón, como en otros autores, es la fusión de las ideas de espacio cósmico y espacio celestial, de modo que cielo y cosmos tienden a ser términos intercambiables.
- d. Aristóteles hace la misma ecuación de cielo y cosmos, pero en esta relación no está usando «cielo» en su sentido más estricto. El cosmos es la totalidad de las cosas. Es para Aristóteles un cuerpo esférico, en cuyo centro está la tierra esférica e inmóvil. El cosmos, que abarca el tiempo y el espacio, es en sí mismo infinito. Pero no tiene alma ni razón; la razón controla sólo las esferas celestiales, y sólo lo que es supracósmico goza de la perfección que es incorruptible e impasible. No puede haber pluralidad de mundos, ni sucesiva ni simultáneamente.
- e. Después de Aristóteles, las influencias del Cercano Oriente afectan la antigua cosmología. La visión aristotélica prevalece en la filosofía en los tiempos del NT. Esto coloca la tierra en el centro de las cosas. Firme y sin moverse, es la fuente y el hogar de las criaturas vivientes. El universo está sobre ella por todos lados, y lo que está por encima de todo es la morada de los dioses que se llama cielo.
- f. Los rasgos distintivos de la visión griega son los siguientes. (i) El cosmos se caracteriza por la unidad. Aun cuando las cosas individuales podrían llamarse κόσμοι, cada uno de esos κόσμοι es una unidad perfecta de partes individuales. (ii) Esta unidad cósmica se deriva de una norma inmanente que integra las cosas individuales en una totalidad. Se hacen diversos intentos por describir esta norma, p. ej. en función del orden social, las matemáticas, o el λόγος que es también la norma del pensar y la conducta humana. (iii) La belleza es un rasgo del cosmos ordenado. Su forma y movimiento así lo expresan; contemplarla es la suprema bienaventuranza. (iv) Los seres humanos se hallan en una relación singular con el cosmos; la ley y el λόγος son puntos especiales de conexión.

[p 453] 6. κόσμος como «mundo». II. Dios y el cosmos para los griegos.

- a. La filosofía griega trata las cuestiones teológicamente importantes del origen y la duración del cosmos.
- b. Heráclito postula un cosmos infinito, sin principio ni fin, pero que periódicamente resplandece y se apaga. Lo que contrapone no es la creación del cosmos sino su formación a partir de la materia original.
- c. En contraste con ello, Platón acepta el ordenamiento o formación del cosmos en el espacio, en conformidad con una idea del ser perfecto. No hay aquí una verdadera distinción entre el Creador y la criatura, ya que el demiurgo de Platón no es verdaderamente Dios, y el cosmos mismo es, en un sentido inferior, divino.
- d. Para Aristóteles el cosmos es eterno, y Dios no es un demiurgo (o arquitecto del mundo) sino νοῦς, pura forma, el motor inmóvil, el objeto y no el sujeto del amor.
- e. En el estoicismo encontramos un devenir y perecer del mundo, pero también la idea de la eterna recurrencia, de modo que la génesis no es un inicio absoluto ni el perecer es un absoluto final. Aquí Dios no es ni demiurgo ni motor inmóvil, sino el alma del mundo que penetra todas las cosas, la razón que rige todas las cosas. Sin embargo, en el estoicismo tardío este panteísmo puro da paso a una nueva creencia en un poder divino trascendental.
- f. Filón, heredero tanto del judaísmo como del helenismo, usa mucho el término cosmos. Sobre la base de Génesis 1:1–2 distingue entre el cosmos noético y el cosmos empírico; el primero es un modelo espiritual del segundo, y es este mundo de las ideas el que es creado en el primer día. El cosmos empírico es un mundo perfecto de orden, cuya belleza exalta Filón. Dios es el Creador trascendente, pero Filón hace justicia a las inquietudes estoicas por medio del *logos* mediador. Si bien habla de un inicio del cosmos, parece dar por sentado que es hecho a partir de materia amorfa, y que no tiene un final previsible. Como Platón, llama a Dios el Padre del cosmos, pero desarrolla este concepto al estilo del Cercano Oriente cuando enseña que el cosmos nace de Dios.
- g. Plotino postula dos mundos, el inteligible y el fenoménico. Si bien los dos son ordenados y bellos, el primero, que es el arquetipo, lo es mucho más. No contiene nada finito, malo, imperfecto ni discordante. El mundo fenoménico es bello en cuanto que es su copia o reflejo.
- h. El término κόσμος también se abre paso hacia el lenguaje religioso y cultural. Aunque destierra los anteriores mitos de la naturaleza, el gnosticismo sincretista lo combina con materiales cosmogónicos de las religiones del Cercano Oriente. El cosmos se convierte aquí en una especie de personaje mitológico y en sujeto de especulaciones fantásticas, p. ej. como una criatura viviente que tiene alma, como imagen de Dios, o incluso como el cuerpo de un dios cuyas partes o elementos son sus miembros. El cosmos es integrado también con entidades tales como Dios, el eón, y el tiempo en una escala del ser.

7. *κόσμος como mundo en el sentido de tierra, mundo habitado, la humanidad.* Así como el término *κόσμος* podía significar «cielo», también puede ser usado para «tierra» como contraposición del cielo o del mundo inferior. También puede denotar la totalidad de las criaturas que habitan el mundo, o sus habitantes humanos, e. d. la humanidad.

B. *κόσμος en la LXX. El concepto de cosmos en el judaísmo.*

1. La adopción del término *κόσμος* por la LXX es un acontecimiento importante en su historia, ya que esto hace de él un concepto bíblico además de filosófico. La LXX usa *κόσμος* para (a) la «hueste (del cielo)» (cf. Gn. 2:1; Dt. 4:19), combinando así ideas tales como orden, ornato, mundo, cielo y astros; (b) «ornamento» como equivalente de diversos términos hebreos, como en Éxodo 33:5; Proverbios 20:29; Isaías 3:24; Nahum 2:10; (c) «ornamento» sin equivalente hebreo, como en Isaías 49:18; [p 454] Proverbios 28:17; Sirácida 6:30, etc.; 1 Macabeos 1:22; 2:11; (d) «universo», que en libros tales como Sabiduría y Macabeos se usa en lugar de la expresión más antigua «cielos y tierra».
2. Puesto que *κόσμος* para «universo» sólo se vuelve común en las obras griegas posteriores, obviamente es adoptado por el judaísmo helenístico del uso de la época, y lleva cierto sello de la enseñanza filosófica. El hecho de que a Dios se lo pueda llamar Creador, Señor y Rey del cosmos muestra que probablemente ha entrado en el uso litúrgico. La frase «venir al mundo» es estereotipada.
3. Bajo la influencia del uso de *κόσμος*, un término hebreo como *עֲוֵלָם* asume un nuevo sentido espacial (cf. la adopción rabínica de *קוסμικός* como préstamo). La idea griega de la humanidad como microcosmos también halla cabida en el pensamiento rabínico.

C. *κόσμος en el NT.*

1. *En general. κόσμος en el sentido de ornato.* En el NT, *κόσμος* nunca significa «orden»; y en el sentido de «ornato, adorno» figura solamente en 1 Pedro 3:3 (con referencia a las mujeres). En todas las demás referencias el significado es «mundo». La distribución es dispar: 78 referencias en Juan, 22 en 1 Juan, una en 2 Juan, tres en el Apocalipsis, 46 en Pablo, 15 en los autores de los Sinópticos, cinco veces respectivamente en Hebreos, Santiago y 2 Pedro, y una en los Hechos. Jesús mismo usa constantemente la expresión «cielos y tierra» para referirse al cosmos. La cuestión de si *κόσμος* significa alguna vez «totalidad» depende de la exégesis de Santiago 3:6, que podría significar que la lengua es el «epítome» de la maldad, pero más probablemente la está llamando un «mundo» de iniquidad, o el «mundo» malo en medio de nuestros miembros.
2. *κόσμος como mundo. I. El universo, la suma de todo lo creado.*
 - a. Como «universo», *κόσμος* es sinónimo de la expresión del AT «cielos y tierra» (Hch. 17:24). Es el lugar donde habitan todas las criaturas, y tiene una referencia espacial (cf. Jn. 21:25). Todavía puede distinguirse de las cosas que lo llenan (Hch. 17:24; cf. 4:24), y bajo la influencia del AT, que no considera todavía el universo como una unidad, puede quedar indicado por las partes que lo constituyen (Ap. 10:6). Pero la idea de que el cosmos es la totalidad de las cosas creadas halla su expresión en versículos como Juan 1:10, donde *κόσμος* es el equivalente de «todas las cosas» (cf. 1 Co. 8:6; 15:27–28; Fil. 3:21; Col. 1:16–17; Ef. 1:10; Heb. 1:2–3).
 - b. El *κόσμος* es de duración limitada. Es así como leemos acerca de su comienzo (Mt. 24:21), su creación (Ro. 1:20) o su fundación (Lc. 11:50; Heb. 4:3), y también de su fin como fin de esta edad (Ef. 2:2). La transitoriedad caracteriza todo lo creado (2 P. 1:4). El mundo pasa (1 Jn. 2:17); por eso es «este mundo» en contraste con el mundo imperecedero que ha de venir (1 Co. 3:19; cf. 2:6; Jn. 12:31; 16:11). Sin embargo, el NT evita *κόσμος* al hablar del mundo venidero. El *κόσμος* presente está alienado de su Creador. Por eso se piensa que el término es inadecuado para denotar el mundo eterno de la esperanza escatológica. Para este fin se prefiere el término *αἰών*. De modo parecido, el NT suele evitar *κόσμος* en relación con Dios (fuera de Hch. 17:24). Por eso a Dios nunca lo llama Rey o Señor del cosmos, sino que más bien usa Rey de los siglos (1 Ti. 1:17) o Señor de cielos y tierra (Mt. 11:25; cf. Hch. 17:24). Por el momento, este mundo yace en poder del jefe de este mundo (Jn. 14:30); la realización del señorío de Dios sobre él es objeto de la expectación escatológica. Sólo cuando se haya ganado por completo la victoria se podrá cantar que el reino del mundo ha llegado a ser el reino de nuestro Señor y de su Cristo (Ap. 11:15).
 - c. En detalle se puede señalar que el *κόσμος* es un sistema de esferas, notablemente el cielo y la tierra, con el mar o el mundo inferior como una tercera esfera. Los eones espaciales de Hebreos 1:2; 11:3 se han de entender en este sentido.
 - d. Hay diversas concepciones cosmológicas ligadas con el término *κόσμος* en el NT (cf. los elementos o espíritus elementales en Gá. 4:3; Col. 2:8, 20). Se debe señalar, sin embargo, que (1) estos pueden estar indicados claramente, pero no son tema de proclamación; (2) no hay concepciones distintivas del NT, sino sólo aquellas que son compartidas con los sistemas de la época; (3) las diversas porciones [p 455] no se pueden ensamblar para formar una cosmología o cosmovisión neotestamentaria coherente, a causa

de las diferencias entre los distintos libros (cf. Mr. 13; 1 Co. 15; Apocalipsis; Juan); y (4) hay ya en el NT (las Pastorales; 2 Pedro; 1 Juan; Judas) una incipiente demarcación con respecto al gnosticismo y sus intereses cosmológicos.

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

- a. Cuando se lo considera el teatro de la vida humana, el κόσμος es el «mundo habitado». Tal es el sentido en Mateo 4:8; Lucas 12:30; Marcos 8:36; Romanos 4:13 (que se funde con las «naciones»); Romanos 1:8, etc.
- b. Existe una aproximación al sentido de «humanidad» en frases como «venir al mundo» (p. ej. Jn. 1:9; 3:19; 11:27; 1 Ti. 1:15; 1 Jn. 4:1; 2 Jn. 7), «estar en el mundo» (Jn. 1:10; 9:5; 13:1; 1 Jn. 4:17; 2 Co. 1:12; 1 Jn. 4:3), y «salir del mundo» (1 Co. 5:10; Jn. 13:1). Lo que se sugiere en esas frases es el teatro de la vida humana. Lo mismo vale cuando se dice que nada trajimos a este mundo (1 Ti. 6:7) o cuando la muerte es un partir del mundo. Sólo cuando se dice que Cristo viene al mundo o está en el mundo se está poniendo un mayor énfasis en el cosmos, por cuanto ahora tiene un sentido nuevo y neotestamentario como el entorno de la obra salvífica de Dios.

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

- a. Como mundo habitado, el cosmos puede estrecharse todavía más al «mundo humano» o la «humanidad» (cf. la LXX, la koiné y los rabinos). Este sentido figura p. ej. en el mandato misionero en Marcos 16:15; cf. Lucas 2:10; Hch. 1:8. En Mateo 26:13, κόσμος podría todavía tomarse en sentido espacial, pero en Marcos 16:15 la idea principal es la de predicar a todos los moradores de la tierra. El significado «mundo humano» también es el punto principal en versículos como Mateo 5:14; 13:38; 18:7; 2 Pedro 2:5; Hebreos 11:7; 1 Corintios 4:13; 4:9 (aquí se incluye a los ángeles). En 1 Corintios 1:27–28; Hebreos 11:38 se da a entender el mundo humano que es hostil a Dios.
- b. Puesto que la Biblia considera el κόσμος como objeto de la creación divina, la idea del AT de Dios como su juez cobra vigencia para él necesariamente una vez que se lo considera como el mundo humano (cf. Gn. 18:25; Sal. 94:2). La implicación es que el mundo humano cae presa del juicio divino porque es el mundo malo. El judaísmo desarrolla en alguna medida esta noción, especialmente en la apocalíptica, que muestra cierta influencia del dualismo persa. Pero el judaísmo helenístico, que hereda el goce helenístico por el mundo, mantiene una visión más optimista sobre la base del hecho de que el cosmos es creación de Dios. El NT, a pesar de cierta diferencia de uso, p. ej. entre los Sinópticos y Juan, o entre Pablo y Juan, presenta un nuevo punto de vista que coloca el κόσμος bajo una luz diferente, ya que ahora es el teatro de la historia de la salvación y Cristo es su Salvador (Jn. 4:42; 1 Jn. 4:14).
- c. Pablo equipara el κόσμος con el presente eón. Así, el espíritu del cosmos es la antítesis del Espíritu que procede de Dios (1 Co. 2:12). Los sabios del mundo no comprenden la sabiduría de Dios (1 Co. 2:6ss). El pesar según Dios conduce a la salvación, pero el del mundo no (2 Co. 7:10). Lo que ha abierto esta profunda brecha entre Dios y el cosmos es el pecado (Ro. 5:12). El mundo entero (la humanidad) es por tanto culpable ante Dios (Ro. 3:19) y está bajo su juicio (3:6) y su condenación (1 Co. 11:32). Sólo los santos, quienes van a juzgar al cosmos, quedan fuera de esta condenación (cf. 1 Co. 6:2). Fueron los jefes del cosmos los que crucificaron al Señor de la gloria (1 Co. 2:8). Pero, así como la muerte de Cristo saca a plena luz esta antítesis, Cristo también quita la antítesis, ya que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo (2 Co. 5:19). Aquí la referencia es principalmente a la humanidad, pero, puesto que el cosmos es el teatro de la obra salvífica de Dios, el término asume una significación más amplia. La historia de Cristo es verdadera historia humana, pero el universo entero (Ro. 8:22; Col. 1:16) tiene parte en ella. La meta final es la destrucción de todo otro poder y la entrega del reino al Padre (1 Co. 15:24–25). Esta idea genera una unidad completa de concepto; el cosmos abarca el universo, todas las criaturas individuales, la naturaleza y la historia, la humanidad y el mundo de los espíritus. Cuando queda reconciliado y redimido, el cosmos cesa de [p 456] ser cosmos; es ahora el reino de Dios, el eón venidero, los nuevos cielos y tierra. Cristo llega al cosmos para salvar a los pecadores (1 Ti. 1:15); los salvados son sacados del dominio de las tinieblas y colocados en el reino del Hijo (Col. 1:13). Los creyentes viven en el cosmos (1 Co. 5:10), honran a su Creador (Hch. 17:24), reciben los dones de Dios (14:15ss), y atienden las cosas del cosmos (1 Co. 7:32ss), pero su verdadera vida no está ya en el cosmos (Gá. 6:14). El cosmos, entonces, es el epítome de la creación no redimida. Los creyentes no han de conformarse a él (Ro. 12:2; cf. Stg. 1:27). Ser amigo suyo es ser enemigo de Dios (Stg. 4:4).
- d. Estas ideas alcanzan su pleno desarrollo en los escritos juaninos. El cosmos es el universo del cual Cristo es la luz (Jn. 8:12) y al cual llega o es enviado (3:17; 10:36; 11:27, etc.). Cristo y su reino no pertenecen al mundo (8:23; 18:36). En el amor divino, él ha venido a salvarlo (3:16–17). Como Cordero de Dios, quita su pecado (1:29). Pero el cosmos no lo conoce a él ni conoce a Dios (1:10; 17:25). Externamente va en pos de él (12:19), pero en realidad lo recibe con odio (7:7). Por eso su misión entraña el juicio del cosmos (12:31; 16:11). En esas referencias el cosmos es, por decirlo así, una persona colectiva representada por su príncipe. Cristo y el cosmos son por tanto antagónicos (14:27; cf. 1 Jn. 4:4; 5:18–19). La historia de la salvación es una lucha entre Cristo y el cosmos, o el maligno que lo gobierna (1 Jn. 4:3; 5:19). En este conflicto Cristo es victorioso (Jn. 16:33). Los creyentes son elegidos del mundo (15:19; 17:6). En ellos el mundo ha de ver que el Padre, en su amor, ha enviado al Hijo (17:21). El cosmos vol-

verá contra ellos su odio (15:18–19; 17:14; 1 Jn. 3:13). Pero ellos van a vencer al cosmos (16:33; cf. 1 Jn. 5:4–5). Ellos están en el mundo como lo estuvo Cristo (Jn. 17:11; cf. 9:5), pero, nacidos de Dios, ya no le pertenecen (17:16). Por eso, aunque son enviados a él (17:17), no han de amarlo, e. d. en cuanto al mundo de la codicia de la carne y de los ojos y de la arrogancia de la vida. No se trata de una negación del mundo, ni de un desprecio de él; es la fe que vence al mundo malo.

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

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

[H. Sasse, III, 867–898]

κοσμοκράτωρ → κράτος

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

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

A. Uso de los términos fuera del NT.

1. En el mundo griego, este grupo tiene significación religiosa en conexión con la esfera demoníaca (el invocar a los dioses del mundo inferior) y con la magia (los encantamientos). Los griegos y romanos, en su mayor parte, sentían que ese tipo de gritos era indigno de los dioses. Los verbos figuran también para la proclamación, p. ej. de los misterios de Eleusis.
2. El AT griego usa el grupo para el clamar a Dios en tiempos de necesidad. Dios escucha con bondad esos gritos (Éx. 22:22; Jue. 3:9; Sal. 22:5; 34:7, 17, etc.), pero no escucha los gritos de los malvados [p 457] (Miq. 3:4; Jer. 11:11). En los Salmos, este clamor asume una forma especial que expresa un llamado confiado que pide atención y respuesta (Sal. 27:7; 28:1). No hay aquí ningún intento mágico de forzar a Dios; el clamar a Dios puede ser tanto lleno de pena (Sal. 22:2) como de gozo (Sal. 55:17). Un uso diferente se da en Isaías 6, donde los serafines gritan «Santo, santo, santo» (v. 3). Diferente también es Isaías 42:2, donde se dice que el Siervo no gritará ni levantará la voz. Jeremías, en cambio, debe clamar a Dios, y se le concede una gran visión de restauración (33:3ss).
3. En el judaísmo Josefo usa el grupo para la proclamación de los profetas, mientras que los rabinos usan los equivalentes para introducir citas, a saber, en la fórmula: «El Espíritu Santo (o un profeta) clama y dice ...».

B. El uso de los términos en el NT.

1. En el NT los demonios gritan cuando Jesús los expulsa. Se trata ya sea de sonidos inarticulados (Mr. 5:5; 9:26) o de gritos de reconocimiento (Mr. 3:11, etc.). Expresan la resistencia demoníaca que Jesús vence. A Jesús también se le dirigen gritos pidiendo ayuda, p. ej. por parte de los ciegos en Mateo 9:27, de la mujer cananea en Mateo 15:22, del padre del muchacho endemoniado en Marcos 9:23, de Pedro en el lago en Mateo 14:30. Cuando Jesús entra en Jerusalén, es recibido con gritos de júbilo (Mt. 21:9, 15); dice Jesús que si los discípulos permanecieran callados hasta las piedras gritarían (Lc. 19:40). A esto se contraponen los gritos que exigen su crucifixión (Mt. 27:23) y buscan la liberación de Barrabás (Lc. 23:18). Jesús mismo, al morir, grita a gran voz (Mt. 27:50); no se trata de un grito inarticulado sino de una oración final a Dios (Lc. 23:46). El ministerio de Jesús lleva el sello del Siervo de Isaías 42:2 según la cita en Mateo 12:17ss: «No contendrá ni voceará».
2. Juan usa κραυγάζειν en lugar de (ἀνα)κράζειν para el regocijo ante la entrada de Jesús (12:13), la exigencia de la crucifixión (19:6), el grito de que Pilato no sería amigo del César si soltara a Jesús (19:12), y el grito «¡Fuera con él!» (19:15). Jesús mismo, al resucitar a Lázaro, grita fuertemente; despliega todos sus recursos para despojar a la muerte de su presa (11:43). κράζειν tiene en Juan un sentido especial. Denota la declaración del mensaje a pesar de la oposición (1:15; 7:28, 37–38; 12:44–45). Por medio de este verbo se proclaman solemnemente los misterios de la persona y la obra de Jesús.

3. En Hechos 19:28 el grupo se usa para los clamores tumultuosos de la turba, mientras que en 7:60 denota la oración final de Esteban (cf. Lc. 23:46), en 14:14 se trata de un gritar para hacerse oír, en 23:6 es gritar para decir algo en un punto crucial, y en 16:17 es el grito de la muchacha poseída. En el Apocalipsis κράζειν tiene los diversos sentidos de invocar a Dios (6:10), el júbilo (7:10), la proclamación (18:2), el mandato (7:2) y la lamentación (18:18–19).
4. Romanos 8:15 y Gálatas 4:6 se refieren al grito especial de la filiación, e. d. el gritar «Abba, Padre». En ambos pasajes el punto es que la obra de Cristo da como resultado una nueva relación con Dios, en la cual los creyentes son conducidos por el Espíritu (Ro. 8:14). La diferencia es que en Gálatas 4:6 el que clama es el Espíritu, mientras que en Romanos 8:15 son los creyentes mismos los que articulan el clamor. En ninguno de los dos casos hay sugerencia alguna de que se trate de un grito extático; en efecto, Romanos 8:16 implica una plena conciencia de sí. Este clamor es, más probablemente, el de una invocación a Dios, en la que al Padre de Jesús se le habla ahora como Padre de los creyentes, posiblemente en las palabras que el propio Jesús había enseñado a sus discípulos. La referencia al Espíritu nos recuerda la fórmula rabínica («El Espíritu clama y dice ...»), pero el Espíritu es ahora conocido en su realidad dinámica y da la plena confianza de una audiencia, ya que los creyentes se acercan a Dios, no como siervos, sino como hijos.
5. El sustantivo κραυγή figura como un grito de alegría cuando Isabel saluda a María (Lc. 1:42), y cuando el novio llega a medianoche (Mt. 25:6). En Hechos 23:9 se usa para el griterío que viene después del discurso de Pablo; en Efesios 4:31 los creyentes deben evitar este tipo de κραυγή. En Apocalipsis 21:4 se trata del clamor angustiado que es desterrado del reino eterno de Dios (cf. las plegarias de Jesús camino a su pasión en Heb. 5:7).

[W. Grundmann, III, 898–903]

[p 458] κράσπεδον [orla, borde, fleco]

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

[J. Schneider, III, 904]

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

κράτος (θεοκρατία)

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

a sus lectores. Aunque el reino divino y lo que Josefo llama teocracia obviamente se superponen, de modo que no se puede hacer una distinción demasiado rígida entre los dos conceptos, es importante ver que para Josefo la teocracia tiene una referencia constitucional distintiva que es ajena a la forma en que el NT entiende el reino. Puesto que el propio Josefo usa θεοκρατία una sola vez en *Contra Apión* 2.164–165, y el término no es asumido inmediatamente por otros autores, no tiene significación directa en el panorama del NT.

[p 459] κρατέω

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

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

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

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

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

[W. Michaelis, III, 905–915]

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

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

1. *Mateo 18:6*. Aquí la referencia es a una piedra de molino colgada del cuello o alrededor de él. Este no es un castigo judío. Sólo Dios puede establecer esta culpa e imponer la pena. Es discutible si el sentido es comparativo: «Más le valdría», o positivo: «Es conveniente». La sugerencia parece ser que [p 460] este terrible castigo terrenal es preferible a la pérdida de la salvación eterna (cf. vv. 8ss). La salvación al costo de la vida se halla en la enseñanza rabínica (cf. tb. 1 Co. 5:5).
2. *Gálatas 3:13*. Un uso común del verbo en la Biblia es para el acto judicial de colgar personas. Los cadáveres son colgados después de la lapidación (Dt. 21:22–23). Pero el término puede cubrir no sólo este hecho de colgar muertos, sino también el de ejecutar colgando, empalando o crucificando (cf. Gn. 40:19, 22; Lm. 5:12). Se usa por tanto para la crucifixión de Jesús en Lucas 23:39; Hechos 5:30; 10:39. Es esto lo que posibilita la referencia de Pablo a Deuteronomio 21:23. La tradición rabínica hace la misma identificación cuando coloca a Jesús bajo una maldición (como a Amán o Absalón). Pablo acepta el hecho de que Jesús

queda bajo la maldición de Deuteronomio 21:23, pero al soportar de manera vicaria esta maldición nos redime de la maldición de la ley y hace llegar la prometida bendición de Abraham a todos los pueblos.

3. *Mateo 22:40*. El verbo tiene aquí el sentido figurado «depender de». Hay paralelos para este sentido en el mundo griego (generalmente con preposición), y encontramos también esfuerzos por reducir las leyes morales a principios básicos, tanto entre autores clásicos como rabínicos. En el NT la ley del amor siempre es considerada preeminente (cf. Ro. 13:9; Gá. 5:14). El hecho de que a veces el amor al prójimo se mencione solo, y a veces como secundario, y a veces se coloque junto al amor a Dios, no tiene significación esencial. La metáfora de Mateo 22:40 hace que todos los demás mandatos penden de la ley del amor como de un clavo. No son formas de cumplir este mandato, ni son juzgados por su cercanía a él. Más bien, este mandato es la base que los sustenta. Dios es el Dios del amor, y sus hijos deben ser impelidos por su amor y reflejarlo en sus vidas. Los muchos mandatos no se derivan lógicamente del único, ni se los puede reducir lógicamente a él. El único mandato del amor es la ley fundamental de toda acción en la fe. Al actuar en el poder del amor, los creyentes son liberados de otras exigencias y gozan de la libertad de su condición de hijos.
4. *Lucas 19:48*. Aquí el sentido es el de una atención fija («pendientes de las palabras de Jesús»). En esta alternativa a Mateo 22:23 tenemos uno de los toques humanos de Lucas.

[G. Bertram, III, 915–921]

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

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

[F. Büchsel, III, 921–923]

[p 461] B. El término del AT וַשִּׁפֹּט.

1. *La raíz וַשִּׁפֹּט*. Este término comporta el doble sentido de «gobernar» y «juzgar». Al juzgar, el punto no es llegar a una decisión o sentencia sino restaurar una relación (Gn. 16:5). Este es el énfasis en Isaías 2:4 (aunque cf. 1 S. 24:13). El gobernar y el juzgar van juntos (1 S. 8:20; 2 S. 15:4); es difícil decir cuál de los dos tiene prioridad (cf. Éx. 2:14). Hacer justicia es parte del oficio del rey. El sustantivo, que se forma con נ, denota el juicio como sentencia pero también como proceso. Conlleva los matices de uso legal, norma y derecho, pero con una transición distintiva hacia los conceptos de gracia divina y salvación.
2. *Dios como dador y guardián del וַשִּׁפֹּט*. Es una antigua idea del AT el que Dios es Juez. Él es a la vez legislador y parte legal, que vela por las relaciones del pueblo y actúa en su favor contra sus enemigos. Como gobernante del pueblo, Dios es también su juez. Su juicio manifiesta su señorío y le da una orientación ética. Dios ha hecho una alianza con su pueblo. Por eso toda ley está referida a él. La relación histórica hace posible el usar los términos legales con sentido teológico; esto no es posible con los dioses de la naturaleza, los cuales son fundamentalmente ajenos a atributos tales como la justicia y la rectitud. La situación histórica que se presupone en «Yo soy el Señor tu Dios» significa que Dios ha tomado la iniciativa y que basa las exigencias de la alianza sobre la promesa de la alianza. No hay en Israel lugar alguno para leyes seculares; todas las acciones legales tienen su fuente en la alianza. Como Juez, Dios es también el Guardián y Auxiliador de su pueblo contra las amenazas foráneas (Jue. 11:27; 2 S. 18:31; Dt. 33:21). Las victorias de Israel son los juicios de Dios. Su protección a Israel es el establecimiento universal de su justo gobierno.
3. *וַשִּׁפֹּט como relación*. El וַשִּׁפֹּט divino no es simplemente un principio legal o una norma moral. Regula las relaciones en una sociedad específica. Dios está metido con su pueblo. Se interesa tanto por guardar su promesa como por poner en vigor la observancia de su mandato. Sus decisiones judiciales están al servicio de su designio de alianza, el cual es un designio de salvación. Otros pueblos podrán tener relaciones semejantes con otros dioses (cf. 1 R. 18:28; 2 R. 17:24ss), pero hay un agudo contraste con respecto a ellas, como se ve en sus modalidades de culto.

4. *El significado ético y religioso de צדקה*. En la alianza, Dios hace del pueblo su propio pueblo. Todos los actos legales explican la decisión básica: «Yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo.» La revelación de este צדקה subyace a las obligaciones, pero también a las exigencias que brotan para el pueblo entero y para cada individuo dentro de él. Aunque no hay una norma abstracta de moral, el juicio de Dios significa necesariamente justicia. Los profetas le dan a esta implicación una concreción ética, especialmente en la capacidad de diferenciar entre lo correcto y lo incorrecto (cf. 1 R. 3:9; Miq. 3:1–2; Is. 1:17; Am. 5:7), o en el ser campeón de la causa de los pobres y necesitados (Dt. 10:18; Is. 10:2; Am. 5:11; Jer. 5:28; Ez. 22:29), quienes pueden no ser moralmente superiores pero por lo menos tienen razón contra sus opresores. Un corolario es que, puesto que los caminos de Dios son rectos, todo lo que se opone a él será subyugado al final (cf. Is. 2). Dios vendará a los quebrantados y destruirá a los fuertes (Ez. 34:16). Pero la orientación primaria del צדקה es religiosa; sale como la luz, exigiendo que el pueblo haga lo correcto sobre la base de la autorrevelación de Dios (Os. 6:5–6; cf. Miq. 3:8; Sof. 3:5). Jeremías 9:23–24 expresa la misma idea: la única causa para jactarse debe ser el conocer a Dios, pero conocer a Dios es conocer su צדקה, con la implicación de una obligación de ejecutarlo también. Bajo esta luz se puede comprender el llamado profético al arrepentimiento. Si los juicios de Dios revelan su voluntad, resulta clara la seriedad completa del compromiso. El pueblo queda colocado bajo la bendición y la maldición de Dios; el no lograr cumplir el juicio de Dios revelado significa la posibilidad de romper la alianza. Por eso el día del Señor puede ser un día de juicio sobre Israel en lugar de victoria sobre sus enemigos (Am. 1; Os. 4:1ss; Is. 1:2, 18ss; Sof. 3:8). El juicio sobre Israel se halla en el corazón mismo del juicio universal. El único privilegio de la elección es el de un juicio con una especial severidad. Cuando más, sobrevive sólo un remanente, y la alianza es quebrantada de tal modo que sólo puede continuar si Dios, en su gracia y su misericordia, la reinstituye.

[p 462] 5. *El cambio de significado en צדקה*. Que צדקה puede así llegar a significar gracia y misericordia resulta evidente en Isaías 30:18ss. Aquí significa salvación para un remanente afligido. Esto se conecta con el sentido existente de juicio para los necesitados y oprimidos. Pero esto es ahora un acto, no de justicia, sino de amor. Si צדקה significa destrucción de los orgullosos, significa socorro para los débiles (Éx. 34:16). El Israel del exilio está débil. Puede por tanto reclamar el צדקה que protege a los débiles (Dt. 32:4). Pero reconoce que el ponerse a la altura de este reclamo es un ejercicio de misericordia así como de justicia (Dt. 10:18). Esto altera el contenido legal de צדקה, por cuanto el perdón está en tensión con la retribución, y el juicio se le muestra al pueblo aun cuando no haya guardado los juicios de Dios. El señorío de Dios desafía una categorización puramente legal. Como se puede ver por Job, la justicia de Dios trasciende la comprensión humana. A Dios nadie le enseña el sendero de la justicia (Is. 40:14). Pero no se trata simplemente de omnipotencia; se trata de la fidelidad de Dios a la alianza de gracia. Este es su צדקה (Dt. 32:4; Sal. 105:5ss; 111). El pueblo elegido es juzgado por su pecado. Por esta razón el צדקה está lejos de él (Is. 59:9ss). La presencia de individuos justos no altera esta situación. La única esperanza es el צדקה divino que cancelará el pecado y establecerá de nuevo la alianza (cf. Jer. 30–31; Os. 2:20ss; Is. 28:17). El Mesías establecerá el reino con justicia y rectitud (Is. 9:6ss). El pueblo, al tener el Espíritu de Dios, observará sus juicios (Ez. 36:27). El juicio de los malvados es el reverso de su צדקה salvador (Is. 1:27–28), pero no se trata de una sucesión causal, ya que la única base para la salvación es la gracia que perdona. Sin embargo, permanece la tensión, en vista del hecho de que צדקה denota a la vez salvación y juicio.

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

[V. Hertrich, III, 923–933]

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

La ilustración racional destruye la creencia en los dioses de juicio, pero el concepto de juicio después de la muerte persiste tanto en la creencia popular como en la enseñanza filosófica.

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

[p 463] E. El concepto de juicio en el NT.

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

[p 464] 8. Conclusión. En el NT el juicio no tiene los aspectos caprichosos y emotivos que caracterizan a los juicios divinos en los mitos. Todos los actos humanos son un sembrar (Gá. 6:7–8). El juicio de Dios es una retribución (Ro. 1:27). Existe una relación orgánica entre el acto y la consecuencia. Dios juzga con ira santa, no con mera pasión. En calidad de Creador, ha establecido un orden moral del ser. Sus exigencias corresponden a la estructura misma de la vida humana y por tanto deciden su destino. La obediencia o desobediencia a ellas significará integración con el orden creado o fricción con él. Si la obediencia trae vida, la desobe-

diencia implica restricción de la vida y finalmente la muerte (Ro. 6:23). Este juicio comienza en esta vida y se consuma en la próxima (Ro. 1:18ss y 2:3ss). La restricción no es simplemente externa; es primordialmente interna, y conduce a la vaciedad que Jesús retrata en Lucas 16:19ss; 18:10ss; 12:16ss, y al empobrecimiento que describe Pablo en Romanos 1:21ss. Es Dios quien ha establecido la relación entre el orden del ser y sus exigencias, y por lo tanto es Dios quien puede juzgar con justicia. Las imágenes asociadas con el juicio pueden ser tradicionales, pero el juicio en sí deja desnuda nuestra esencia oculta (Ro. 2:16), exponiendo la hipocresía del actuar sólo para ser vistos, por la esperanza de una recompensa, o por miedo (cf. Mt. 6:1ss; 1 Co. 4:5–6), y llamándonos a un verdadero amor a Dios sobre la base del amor que Dios nos tiene y en el poder de ese amor. La misma proclamación del amor de Dios presupone que sin la obra salvadora de Dios nos dirigimos sin esperanza hacia el juicio. Extirpar o restringir la idea del juicio divino es entonces destruir el evangelio.

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

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

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

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

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

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

ἀνακρίνω, ἀνάκρισις. ἀνακρίνω significa «investigar», y se refiere principalmente a la interrogación judicial (Lc. 23:14; Hch. 4:9; 12:19, etc.). Pablo lo usa irónicamente en 1 Corintios 4:3. En 1 Corintios 14:24 significa «analizar». Se puede usar para el escudriñar las Escrituras en Hechos 17:11 y para el discernimiento espiritual en 1 Corintios 2:14–15. Los espirituales juzgan todas las cosas y no son juzgados por nadie, no por superioridad, sino porque están sujetos al Señor y por lo tanto son siervos de los [p 465] demás. Respetan la conciencia de los demás (Ro. 14) pero los corrigen cuando viven según la carne (2 Co. 12:19ss). Las comunidades están unidas sólo por medio de Cristo; son por lo tanto organismos pneumáticos con una unidad de amor y no de compulsión.

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

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

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

διακρίνω

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

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

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

[p 466] ἐγκρίνω. Esta palabra, que en el NT sólo se halla en 2 Corintios 10:12, significa «contar entre», «clasificar con».

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

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

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

ἀκατάκριτος, αὐτοκατάκριτος. La primera de estas palabras figura en el NT sólo en un contexto legal en Hechos 16:37, donde Pablo protesta que él y Silas han sido tratados mal, mientras están «sin ser condenados». El segundo término, que significa «auto-condenado», figura en Tito 3:11 para la persona que es impenitente incluso después de una doble amonestación.

πρόκριμα. En el NT esta palabra figura solamente en 1 Timoteo 5:21. Tiene aquí, no el sentido legal más estricto de un «precedente», sino el sentido moral más general de «prejuicio».

συγκρίνω. Esta palabra tiene los sentidos variados de «unir», «comparar», «medir», «evaluar» e «interpretar». En 2 Corintios 10:12 significa «comparar». Pablo no tolerará que se le compare con los arrogantes pseudoapóstoles; que ellos se comparen a sí mismos entre sí. El sentido en 1 Corintios 2:13 es difícil de fijar. «Unir» es demasiado débil; «comparar» introduce una idea ajena; «evaluar» difícilmente encaja en el contexto, y por lo tanto lo mejor parece ser que se traduzca «interpretar» o «explicar»: interpretar las verdades reveladas por el Espíritu.

[F. Büchsel, III, 933–954]

κρούω [llamar, tocar (a la puerta)]

κρούω significa «golpear» en diversos contextos, p. ej. enterrar un clavo o tocar la puerta. El NT tiene el sentido secular de llamar a la puerta en Hechos 12:13, 16, pero también hace doble uso del llamar a la puerta como metáfora.

1. En Mateo 7:7–8 y Lucas 11:9–10 el llamar a la puerta denota el buscar la entrada, por parte de los creyentes. Buscar y llamar enfatizan el contenido material del pedir. El punto no es el general de que la oración puede contar con una respuesta, o que la acción es la presuposición del cumplimiento, sino el punto específico de que la promesa de salvación que hace Dios nos da la certeza en la fe de que cuando llamemos a la puerta se nos abrirá y se nos posibilitará el acceso. En cambio, en Lucas 13:25 hay un llamar que es inútil. Este llamar es un intento tardío de obtener la entrada después de haber rehusado a llamar con fe (cf. v. 24) cuando la puerta habría sido abierta de inmediato. Los que se involucran en este fútil llamar no confían en el que abre y cierra (Ap. 3:7). Al haberse rehusado a llamar y entrar cuando debieron, se han excluido ellos mismos.
2. En Lucas 12:36 y Apocalipsis 3:20 el Señor mismo es el que llama a la puerta. Lucas 12:35–36 es una exhortación a mantenerse en vela, para que uno pueda estar instantáneamente listo a recibir a Cristo en su venida. En Apocalipsis 3:20 el que habla es el Señor resucitado. Sobre la base de Cantares 5:2, [p 467] 6 este pasaje se suele tomar en referencia a la unión personal con Cristo, pero en su contexto comporta una severa amonestación y una promesa a la iglesia de Laodicea. El dicho trasciende tanto la escatología como el misticismo, y proclama el evangelio de la venida de Cristo, tanto presente como futura, con la decisión que esto exige y la vida que trae para quienes lo reciben.

[G. Bertram, III, 954–957]

κρύπτω [esconder], ἀποκρύπτω [esconder], κρυπτός [escondido, secreto], κρυφαίος [escondido], κρυφή [en secreto], κρύπτη [sótano], ἀπόκρυφος [escondido]

- A. Incidencia y significado.** κρύπτω tiene el sentido básico de «cubrir», «encubrir» (ya sea para proteger o por razones egoístas). Luego significa a. «enterrar», y b. «ponerse» (respecto a las constelaciones, usado también en eclipses). Figuradamente significa «mantener en secreto» (con acusativo, doble acusativo, o preposición; frecuentemente respecto a cosas vergonzosas), pero también «pasar por alto» y por lo tanto «perdonar». κρύπτειν puede denotar también el guardar secretos que se han confiado, como en los misterios. ἀποκρύπτω significa «cubrir», «ocultar», y figuradamente «mantener en secreto» (habitualmente en buen sentido). En forma intransitiva ambos términos se pueden usar para «desaparecer de la vista». κρυπτός significa «cubierto», «oculto», y figuradamente «secreto». Los κρυπτοί son la policía secreta en Esparta, y la palabra adquiere a veces un matiz de sagacidad. Los pecados secretos son particularmente vergonzosos o abominables. κρυφαίος es una palabra poco común para «escondido», κρυφή significa «secretamente», κρύπτη es una «bóveda» o «sótano», y ἀπόκρυφος significa «oculto» (p. ej. un tesoro) o «secreto».

B. Significación teológica de los términos.

I. El mundo griego y helenístico.

1. *La religión popular.* La condición oculta de la deidad produce en la religión griega un elemento numinoso. El acertijo de la muerte y el culto relacionado de las deidades infernales y los héroes fortalece esto. Pero el aspecto numinoso no se debe exagerar, ya que la deidad no tiene un conocimiento o control absoluto (pues está sujeta al destino). En efecto, los griegos muestran gran familiaridad con sus dioses (los cuales al fin se vuelven afables e incluso impotentes), de modo que este grupo al principio no es común en contextos religiosos.
2. *El misticismo, el gnosticismo y la filosofía.*
 - a. Los misterios no enfatizan el secreto. Los seguidores de los misterios eleusinos son como una sociedad cultural privada. Los misterios extranjeros hacen una diferencia, pero a menudo con más referencia a la condición secreta de la secta que al ocultamiento de la deidad.
 - b. El orfismo enseña acerca de una deidad que es visible en todas las cosas pero también es escondida en cuanto que el cuerpo universal de la deidad es una doctrina esotérica. Las influencias griegas y del Cercano Oriente convergen en el gnosticismo, con sus conceptos de una deidad oculta pero que se revela a sí misma, y de un conocimiento esotérico. Aquí ἀπόκρυφος se convierte en un término técnico para los libros o inscripciones secretas (escritas en criptogramas). Los astrólogos usan mucho este grupo de palabras; de modo que se llama ἀπόκρυφα a los asuntos oscuros (ya sean criminales o mánticos) que sólo los μύσται pueden penetrar; estos μύσται se agrupan junto con los matemáticos y los atletas.
 - c. En un período posterior, a la filosofía griega se la conecta con la sabiduría secreta del Cercano Oriente. En esto hay cierta verdad, y aunque la filosofía natural busca una explicación científica de las cosas, acepta la inescrutabilidad de la naturaleza y de los dioses. El elemento de ocultamiento aumenta al declinar la antigüedad, pero el grupo κρύπτω es poco común. El término «ocultar» es importante en la ética estoica; el cínico difiere de los demás en que lleva una vida abierta y no tiene nada que ocultar.

[p 468] II. *El Antiguo Testamento.*

1. En hebreo hay siete raíces (ver el *TDNT* en inglés, III, 967) para expresar la idea de ocultamiento, y su uso es extremadamente libre y variado. Un primer uso teológico consiste en denotar la distinción esencial entre Dios y nosotros. Dios puede mostrarse a sí mismo, pero desea permanecer escondido (1 R. 8:12), sus obras están ocultas (Si. 11:4), conoce las cosas ocultas (Dt. 29:28), y verlo es fatal (Is. 6:5).
2. A Dios nada se le esconde (Dn. 2:22). Los pecadores no pueden permanecer escondidos (Jer. 16:17). Dios tiene total conocimiento de sus criaturas humanas (Sal. 139).
3. Los pecadores tratan de huir de Dios. Acechan en la oscuridad (Sal. 10:8), cometen transgresiones en secreto (Ez. 8:12), levantan imágenes en secreto (Dt. 27:15), esquivan a Dios (cf. Adán, Caín y Acán), y cuando sobreviene el juicio tratan de esconderse entre las peñas (Is. 2:10).
4. Los justos sacan todo a la luz, y esto abre el camino para la restauración de la comunión (Sal. 32:1ss; 19:12). Los salmos penitenciales son formalmente paralelos a los de Babilonia, pero estos últimos son politeístas, ritualistas y pesimistas.
5. Cuando se restaura la comunión, los justos se consuelan al saber que sus caminos no están ocultos para Dios. Al igual que su pecado, su suspirar no está escondido (Sal. 38:9). Sólo los de poca fe piensan lo contrario (Is. 40:27).
6. Dios les da a los elegidos una participación en su propia vida escondida. Los cubre en su tienda en tiempos de tribulación (Sal. 27:5; cf. Is. 49:2; 4:6). Job considera que, incluso en el seol, podría ser encubierto por Dios (Job 14:13). Dios enseña la sabiduría en lo oculto del corazón (Sal. 51:6). Pero no hay ningún ocultismo; hay que atenerse a lo que está revelado (Dt. 29:29).
7. Dios sale de su condición oculta en su autorrevelación a individuos escogidos (Gn. 18:17; Is. 29:10) y al pueblo entero una vez que esta autorrevelación está disponible en la ley (Sal. 119:19). Pero se esconde de los gentiles (Is. 45:15).
8. Dios controla su autorrevelación. Puede esconder sus designios inclusive de los profetas (2 R. 4:27). Existe un autoocultamiento judicial con respecto al pueblo pecador (Is. 29:10). También los justos experimentan que Dios esconde su rostro (Job 13:24; Sal. 10:11; 44:24, etc.). Este ocultamiento puede resultar intolerable (Lm. 3:6). Pero la gracia no se ha agotado (Lm. 3:22). Uno puede todavía alejarse del Dios oculto para llegar al Dios revelado.
9. Puesto que la palabra de Dios es un tesoro, hay que esconderla dentro de uno (Sal. 119:11; Pr. 2:1). Lo que se oculta no es la gnosis cósmica, sino la palabra dada históricamente.
10. Sin embargo, lo que está oculto dentro de uno también hay que declararlo a otros (Sal. 40:10). A Jeremías le resulta imposible dejar de hablar acerca de Dios (Jer. 20:9). Las palabras y acciones de Dios han de ser publicadas entre las naciones (Sal. 96:2-3).

III. *El judaísmo.*

1. *El judaísmo palestinese.* En términos generales, el judaísmo palestinese opina que la revelación actual ha cesado. La apocalíptica trata de llenar el bache, enlazando el descubrimiento de la culpa escondida o del propósito divino con la escatología. A pesar de su amor por lo escondido, los rabinos tienen una fuerte sensación de la presencia de Dios en la naturaleza y en la historia, y de su revelación en la ley. Pero los caminos de Dios son misteriosos, especialmente después del año 70 d. C. La tensión entre lo secreto y lo explícito aflora en la exégesis. La culpa secreta debe ser castigada abiertamente, y el santificar en secreto el nombre de Dios es algo que será públicamente reconocido.
2. *El judaísmo helenístico.* Se pueden ver influencias místicas en el uso teológico que el judaísmo helenístico hace de este grupo de palabras. Así, en los Testamentos de los Doce Patriarcas, Rubén quiere revelar las cosas ocultas de su corazón, mientras que Filón enfatiza la condición escondida de Dios, [p 469] usa términos místicos para el conocimiento que introduce al interpretar el AT, describe a Dios como un mistagogo, y saca a colación este grupo en su ética.
3. *El gnosticismo bajo la influencia del judaísmo.* Los esenios avanzan en una dirección gnóstica con sus juramentos secretos y sus escritos secretos. En el gnosticismo judío posterior, la idea que el ocultamiento confiere honor, y la accesibilidad de la deidad solamente a unos pocos elegidos, es un tema común. Los mandeos hablan de misterios ocultos, y también del ofrecimiento a Dios de plegarias ocultas.

IV. *El Nuevo Testamento.*

1. *Los autores de los Sinópticos.* En general el NT adopta las presuposiciones del AT, y en parte las del judaísmo, pero con la diferencia de que la expectación escatológica está ahora realizada. El reino se compara con un tesoro escondido (Mt. 13:44) o con la levadura (Lc. 13:21), porque sólo Dios puede revelarse a sí mismo. Sin embargo, ha salido de su ocultamiento, y Dios lo declarará públicamente (Lc. 12:2–3). La falta de receptividad de los humanos constituye un impedimento (Lc. 18:34). Dios retiene judicialmente el conocimiento de sí frente a aquellos que no lo buscan seriamente (Lc. 10:21; 19:42). Esto queda enfatizado con sombría severidad en Marcos 4:11–12; cf. Mateo 13:34–35. Los que sí encuentran el tesoro lo vuelven a esconder con gozo (Mt. 13:44). En contraste con los fariseos, de cuyo despliegue de piedad hay mucha evidencia rabínica, dan y ayunan y oran en secreto, para que su Padre que ve en lo secreto los recompense en público (Mt. 6:4, 6, 18). Por otro lado, no han de esconder los talentos que reciben (Mt. 25:18), sino que deben ser como ciudades en la cima de un monte, o como lámparas en el candelero, para que los demás puedan ver sus buenas obras y glorificar a su Padre en el cielo (Mt. 5:16).
2. *El evangelio de Juan.* Este evangelio menciona a discípulos secretos (19:38; cf. 3:2; 7:50; 19:39), pero con comprensión más que con reproche. En general, sin embargo, estos términos se usan aquí para la misión de Jesús, quien –cosa desconcertante– parece actuar en secreto mientras que procura ser conocido abiertamente (7:4). Es así como visita la fiesta en secreto (7:10) y se esconde cuando la gente quiere apedrearlo (8:59; cf. 12:36), pero también puede asegurar con veracidad que ha hablado abiertamente y no ha dicho nada en secreto (18:20).
3. *Los otros escritos del NT.* En 2 Corintios 4:2 Pablo evita cualquier cosa oculta. Los malvados, en cambio, tratan de esconderse de Dios (Ef. 5:12). En los últimos tiempos los gobernantes tratarán en vano de hallar un escondite entre las rocas (Ap. 6:15–16). Dios, el Juez, sacará a la luz todas las cosas escondidas, tanto buenas como malas (1 Ti. 5:25; 1 Co. 4:5). Dios es escondido por naturaleza, pero le da a su pueblo una parte en su vida escondida (cf. el maná escondido de Ap. 2:17). El misterio escondido por eones es ahora manifiesto para los santos (Col. 1:26). Los tesoros escondidos de la sabiduría están presentes en Cristo (Col. 2:3). El evangelio proclama la sabiduría escondida de Dios (1 Co. 2:7ss). Aquí el lenguaje de Pablo está bien adaptado a los que tienen inclinaciones gnósticas, pero tiene su base en el AT. Esta sabiduría escondida se relaciona con el plan de salvación que encuentra su cumplimiento histórico en Cristo (1 Co. 2:6ss). Si la verdadera fe es un asunto oculto del corazón (Ro. 2:29), el verdadero ocultamiento de los cristianos es escatológico, e. d. su condición de estar escondidos con Cristo en Dios (Col. 3:3).
4. *Conclusión.* El uso del NT está enraizado en el uso del AT; en él recurren todos los diez aspectos señalados en II. Se pueden escuchar ecos del gnosticismo, pero la verdadera distinción del NT es entre Creador y criatura, no entre gnóstico y antignóstico, y el concepto del Dios escondido pero que se revela a sí mismo conduce a la misión mundial, no al esoterismo. La elección está presente, pero muestra fuertemente el carácter de una decisión.
- V. *Transición hacia la historia de la iglesia.* Los primeros escritos después del NT usan el grupo principalmente en citas bíblicas. Por lo demás, Dios revela lo que está escondido y hallamos las ideas gemelas de revelación y juicio. Un uso singular se da en Diogneto 9.5 cuando se dice que la muerte de Jesús esconde el pecado de muchos.

[A. Oepke, III, 957–978]

[p 470] C. Suplemento sobre el canon y los apócrifos.

- I. *El canon y los apócrifos en el judaísmo.*
 1. *El término «canon».* En el judaísmo se puede hablar de un canon cerrado y normativo desde inicios del siglo II d. C. Esto es resultado de un proceso de recolección, evaluación y selección.
 2. *Historia temprana del canon.*
 - a. La Ley. Esta queda fijada desde el 300 a. C. Del templo pasa a la sinagoga, donde ocupa un puesto central en el culto, y funciona como código normativo sobre el cual sólo se pueden hacer comentarios.
 - b. Los Profetas. El orden rabínico enumera desde Josué hasta 2 Reyes, con todos los libros proféticos (excepto Daniel) en un segundo grupo canónico. Sin embargo, existe considerable libertad en relación con ellos en el período previo al NT, y en el culto posterior sólo se usan porciones selectas, hay ciertas libertades en la lectura y la meta primordial en su uso es la edificación.
 - c. Los Escritos. Se trata de los demás libros del AT (mencionados en el prólogo al Eclesiástico/Sirácida) tal como son enumerados finalmente por los rabinos. En un momento anterior, Rut y Lamentaciones son agrupados a veces junto con Jueces y Jeremías, Job y Daniel son contados como profetas, y Crónicas y Ester también son colocados entre los profetas históricos. En general no hay un canon fijo a fines del siglo II a. C. Sólo la ley tiene un puesto seguro. Va acompañada de obras de edificación que son en parte historia y profecía y en parte poesía e instrucción.

3. *El AT en el siglo I d. C.* Para esta época encontramos el concepto de una Escritura normativa, basada en la ley, aunque todavía no se han sacado las consecuencias plenas de esta idea.
 - a. Obras canónicas. Filón y el NT dan testimonio de la idea de la Escritura como una totalidad. Filón se refiere a los escritos sagrados, y los autores del NT usan el término «escritura» o «escrituras», como también «ley», para referirse al AT completo. Otros títulos son «ley y tradición», «la ley y los profetas», y «la ley, los profetas y los salmos» (Lc. 24:44; cf. 24:27). Mateo 24:15 cuenta a Daniel entre los profetas, y quizás Mateo 23:35 está colocando Crónicas al final del canon.
 - b. Los apócrifos tardíos. En tiempos del NT la línea entre el canon y los apócrifos o deuterocanónicos no está rígidamente fija. Filón coloca los Proverbios y el Sirácida en un mismo nivel; Josefo cita obras apócrifas; el judaísmo palestino tiene en alta estima al Sirácida y los apocalipsis; y los autores cristianos primitivos citan obras apócrifas (cf. Jud. 14).
 - c. La LXX como etapa preliminar. La LXX se basa en la idea de la Escritura del AT como una totalidad, aunque sigue incluyendo 1 Macabeos y el Sirácida.
4. *El cierre del canon por los rabinos.*
 - a. La restricción de la era profética. Una sensación de decadencia después del exilio promueve la formación del canon (cf. Zac. 13:2ss). Los rabinos (como también Josefo) consideran que la profecía termina en el siglo V o IV a. C., con cierto debate acerca del *status* del Sirácida. También se postula que ninguna obra escrita precede a Moisés. Los posibles escritos patriarcales están contenidos en la ley.
 - b. La santidad sacramental de las Escrituras. La idea de una santidad material que reside en las Escrituras, asociada en parte con la santidad del nombre divino, da origen a la noción de que las verdaderas Escrituras contaminan las manos. El contaminar las manos se convierte en término técnico para el concepto de validez canónica. Una noción similar es la del ocultamiento de la Escritura, e. d. su abandono a la corrupción natural cuando se vuelve inservible o ha sido profanada o tiene un defecto. En el caso de una obra no canónica, p. ej. el Sirácida, el concepto tiene un sentido diferente, el de retiro del uso cultural, e. d. en la lectura y la exposición.
 - c. La batalla por escritos individuales. El cierre del canon no carece de fricciones. Así, Ezequiel tiene que superar la objeción de que es contrario a la ley y de que Ezequiel 1 abre la puerta a la especulación teosófica. El Eclesiastés también es atacado como anti-nómico y autocontradictorio. Los [p 471] Proverbios reciben la acusación de contradicción interna. El Cantar de los Cantares parece demasiado mundano, hasta que se impone su interpretación alegórica. Algunos opinan que Ester es demasiado nacionalista. En cada caso, sin embargo, las objeciones son finalmente superadas.
 - d. El canon y la literatura apócrifa. Con el cierre del canon se da la discusión acerca del número de libros. El número usual es 24, pero algunos favorecen 22, por no considerar por separado Rut y Lamentaciones. La división en los tres grupos de ley, profetas y escritos se establece por fin, pero con debate inicial en cuanto al puesto de Job, Daniel, Crónicas, Lamentaciones y Rut. Los libros excluidos no son necesariamente heréticos, pero se prohíbe su uso religioso con el fin de trazar un límite nítido entre el canon y las demás obras. Estas otras obras sólo se pueden usar para la lectura secular.
5. *La influencia de los escritos no canónicos.* Aunque los escritos apócrifos o deuterocanónicos pierden su igualdad respecto a las obras canónicas, siguen ejerciendo influencia en la exposición. Es así como encontramos citas del Sirácida en los rabinos. También figuran motivos tomados de obras apocalípticas, p. ej. el arrebatamiento del Mesías, o de la historia apócrifa, p. ej. el martirio de la madre y sus siete hijos.

[R. Meyer, III, 978–987]

II. *Los βίβλοι ἀπόκρυφοί en el cristianismo.*

1. *La LXX y el canon hebreo en la iglesia antigua.* Puesto que el cristianismo se desarrolla en el mundo de habla griega, la LXX es su primer canon del AT. El NT usa la LXX en su mayor parte en citas, como lo hacen también los Padres. El NT, sin embargo, casi nunca cita las obras no canónicas incluidas en la LXX. Los primeros Padres son menos estrictos, pero pronto surgen, y crecen con rapidez, las dudas acerca de esas obras.
2. *Citas de obras apócrifas en el NT.* El caso más seguro en el NT de referencia a una obra no canónica se halla en Judas 14 (cf. tb. Jud. 9; Heb. 11:37). Una posible cita de los apócrifos se da en 1 Corintios 2:9, pero esto es muy discutido, y tal vez tengamos aquí una paráfrasis de Isaías 64:4. Gálatas 6:15 también es discutible, y Efesios 5:14 es con más probabilidad un fragmento de antigua poesía cristiana. Los nombres en 2 Timoteo 3:8 se derivan de la tradición apócrifa. Santiago 4:5 contiene una cita de procedencia incierta, mientras que Juan 7:38 parece ser una paráfrasis de un pasaje como Isaías 58:11. Mateo 27:9 parece indudablemente tener

en mente Jeremías 18:3 y Zacarías 11:13, de modo que no hay necesidad de postular un apócrifo de Jeremías. En lo que se refiere a Lucas 11:49, cf. Jeremías 7:25–26.

3. *Los apócrifos y los Padres.*

- a. Los Padres apostólicos. Debemos distinguir en estas obras entre citas inexactas del AT y auténticas citas de obras apócrifas, de lo cual hay pocos casos, p. ej. en Bernabé 4.3; Hermas, *Visiones* 2.3.4.
 - b. Padres posteriores. Justino, Ireneo, y especialmente los alejandrinos Clemente y Orígenes hacen uso de obras apócrifas (p. ej. Justino, *Diálogo* 120; Ireneo, *Contra las herejías* 4.6.2; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 1.23.153.1; Orígenes, *Comentario sobre Mateo* 10:18 [13:57]). Orígenes defiende el uso de los apócrifos en la exposición del NT, pero después de su época se da una pronunciada declinación en la estima por las obras no canónicas.
4. *La preservación, revisión y canonización cristiana de los apócrifos judíos.* Puesto que los judíos tienden a mofarse del uso que los cristianos hacen de los apócrifos, la iglesia desempeña una parte importante en la preservación de las obras no canónicas, aunque no sin revisarlas. Algunas de esas obras pasan a las listas canónicas de varias iglesias.
5. *Los apócrifos cristianos.* Durante los primeros siglos, el cristianismo mismo produce diversos Evangelios, Hechos, Epístolas y Apocalipsis que han sido llamados apócrifos. La actitud de la iglesia ante tales obras no es completamente coherente. Hermas atrae cierto apoyo al principio, mientras que Clemente de Alejandría parece aceptar el Evangelio de los Egipcios (*Stromateis* 3.5.45.3). [p 472] Pero los Hechos apócrifos nunca son considerados válidos, e incluso ciertas obras que inicialmente cuentan con apoyo nunca obtienen acceso al canon.
6. *El término «apócrifo».* En el judaísmo, las obras apócrifas son escritos no canónicos que no sólo no han de ser leídos en público, sino que son excluidos totalmente del uso religioso. En la iglesia antigua, por otra parte, el término figura primero en la lucha contra los falsos maestros y se refiere a los escritos esotéricos de éstos, con una insinuación de oscuridad de origen y falsificación. Posteriormente la iglesia llega a adecuar el término para aquellas obras judías (especialmente los apocalipsis) que no pertenecen al canon del AT. Cuando viene la reacción contra esas obras, queda abierto el camino para la aplicación del término a obras que no pertenecen al AT hebreo pero que son aceptables a causa de su lugar en la LXX. Pero, si bien Jerónimo y otros ofrecen una base para esta distinción, sólo en el protestantismo se establece el uso de este término. En el período patrístico el término se usa en diversas formas para obras pseudoepigráficas prohibidas, tanto judías como del NT, y para obras que no son condenadas en cuanto tales pero que simplemente no se consideran canónicas (p. ej. 1 y 2 Clemente, Ignacio y Policarpo). Mediante esta distinción final, que no necesariamente equivale a evitarlas totalmente, la iglesia reconoce que tiene en el canon todo lo que es necesario, y se protege de posibles peligros doctrinales.

[A. Oepke, III, 987–1000]

κτίζω [crear], κτίσις [creación], κτίσμα [criatura, creación], κτίστης [Creador]

Puesto que la cuestión del «de dónde» del mundo involucra también las cuestiones de su meta y propósito, el concepto de creación desempeña una parte importante en la discusión filosófica.

- A. **Repaso histórico.** En muchas religiones el caos se halla al principio de todas las cosas como materia informe, privada de verdadero ser o cualidad, pero que constituye la semilla o la madre a partir de la cual toda la naturaleza llega a la existencia. Un paralelo psicológico es la idea de que el anhelo, el ἔρωσ o algo similar subyace a los procesos orgánicos. La noción egipcia de la autocopulación del dios original muestra que los inicios de ese tipo nunca son más que relativos. Los procesos naturales, desde luego, sugieren fuerzas de orden que están en conflicto con el caos, y en la medida en que la humanidad se coloca del lado de esas fuerzas surge para el género humano una meta trascendente, aunque no sin el reconocimiento de que el caos triunfa finalmente en la forma de destino. Otra noción en el pensamiento griego e indio es que la materia es el principio original de toda vida. Así, el mundo es para el estoicismo un movimiento circular armónico en el cual es tarea de la humanidad integrarse a sí misma, aunque también aquí parece que las cosas van a tomar inevitablemente su curso sin que importe cuál pueda ser la respuesta humana. Surge una cierta ambivalencia con las referencias a dioses-creadores. A veces a estos se les da precedencia, reciben los atributos supremos que en otros contextos se le dan al caos, y tienen poder ilimitado sobre la naturaleza, la humanidad y el mundo de los dioses (cf. el «Himno a Zeus», de Aristides). En esas mismas líneas se hallan intentos de explicar la creación como un milagro o un acto de poder, ya sea mediante la palabra o mediante el éxtasis. Esos puntos de vista avanzan en la dirección de un Creador personal, pero se ven impedidos de alcanzar esta meta ya sea por las concepciones mágicas, por abstracciones en virtud de las cuales el mundo debe su origen a la idea del ser bueno o supremo, o por el concepto de las emanaciones. Allí donde se presuponen las emanaciones, puede originarse un dualismo entre la deidad original (concebida negativamente) y la creación material. En forma alterna, el dualismo zoroástrico adelanta la visión de que las dos fuerzas originales del bien y del mal están en conflicto.

B. La creencia en la creación en el AT.

1. *Desarrollo de la creencia del AT en la creación.* La creencia en la creación es muy antigua en Israel, pero hay pocos enunciados preexílicos (Gn. 1:1ss; 2:4ss; 14:19). Las referencias se vuelven más comunes recién más cerca del exilio (cf. Jer. 5:22ss; Ez. 28:13). En un principio, el énfasis principal se pone en [p 473] Dios como Señor de la historia y de la elección. El movimiento va desde el Dios de Israel hacia el Creador, no viceversa. El Dios de Israel es el Sujeto verdadero y personal de la acción histórica. Actúa con voluntad y con propósito. Se mueve en el tiempo y en el espacio, de modo que su acción es también acción en la naturaleza. Toda la naturaleza es la esfera de su operación (Am. 9:2ss). Él ha establecido el orden de la naturaleza (Jer. 5:22ss). Así, su poder absoluto en la historia y en la naturaleza se pueden hacer remontar al hecho de que él es el Creador (Jer. 27:5). En efecto, la historia misma es una creación o configuración (Is. 22:11; 27:11). La palabra que adquiere carácter técnico para crear puede figurar entonces en el contexto de la acción extraordinaria de Dios en la historia (Éx. 34:10). Con este término, ברא, y la idea de acción por la palabra todopoderosa de Dios, está plenamente presente el concepto de creación.
2. *Terminología y concepciones de la creación en el AT.* En conexión con la creación se usan términos diversos. Estos comportan los sentidos de «hacer para sí» (Sal. 78:54), «formar, modelar» (p. ej. el alfarero y la arcilla, aunque este uso suele ser figurado), «hacer», y «crear» en el sentido estricto que se reserva para Dios. También aparecen diversas expresiones poéticas referentes a la obra creadora de Dios, p. ej. desplegar los cielos, afirmar el cielo, la tierra, las estrellas, las montañas, etc., o cimentando la tierra sobre pilares. También se encuentran imágenes antropomórficas, p. ej. referencias a la diestra de Dios o a su voz, pero con claros indicios de que Dios no es simplemente una persona gigantesca (cf. Is. 51:3). Por último hay alusiones mitológicas, aunque sólo en un uso teológico que da por entendido que los monstruos del mito son meros objetos de la acción divina (Sal. 89:10). (Para detalles, cf. el TDNT en inglés, III, 1007–1009.)
3. *La creencia del AT en la Creación.*
 - a. Todos los enunciados acerca del Creador están relacionados con el Dios de Israel.
 - b. En Génesis 1 la creación es creación a partir de la nada mediante la palabra (cf. Sal. 33:9). Como en Romanos 4:17, Dios hace lo que es a partir de lo que no es. Su palabra no es un encantamiento sino una palabra de mando en un acto personal de voluntad. La creación de este tipo sólo es propia de Dios, y enfatiza la distinción entre Creador y criatura. La criatura no puede hacerse Creador como el hijo se hace padre. En cuanto a la naturaleza básica de esta distinción cf. Éxodo 33:23; 1 Reyes 19:13; Isaías 6:5; 45:15. Es por ser Dios tan superior que toda la naturaleza lo alaba (Sal. 8; 95; 104; 19). Su creación manifiesta su majestad trascendente. Dios puede destruir así como crea (Sal. 102:26ss; 104:29). Entre la creación y su disolución se halla su acción de preservación, e. d. su continua creatividad en la naturaleza y en la historia. En la naturaleza su poder se puede revelar en una actividad violenta, pero sus decretos también han de verse en el orden de los procesos naturales.
 - c. La creación mediante la palabra es lo que mejor expresa la visión del AT sobre la creación; no es una emanación sino un acto personal. La palabra expresa la voluntad consciente y el acto, y al mismo tiempo destaca el carácter espiritual y trascendente de lo que se está haciendo (cf. Is. 41:4; 49:13; Am. 9:6; Sal. 33:6; 148:5, etc.). La creación mediante la palabra es creación a partir de la nada. Si Génesis 1:2 comienza con el caos, va precedido de Génesis 1:1. Dios siempre es; la creación llega a ser. El principio, entonces, es el de la creación. Dios no está sujeto a ninguna condición previa. La creación manifiesta su sabiduría y su omnisciencia (Jer. 10:12; Sal. 104:24). Establece su derecho ante la criatura (Sal. 24:1–2). Es la base de su acción histórica (Jer. 27:5), y de los deberes humanos de confianza y obediencia (Is. 17:7; Sal. 119:73). En razón de ella la criatura no puede escapar de Dios (Sal. 33:14). La creación diferencia al Dios de Israel de los ídolos (Jer. 10:12ss). Asegura que todas sus obras son correctas (Job 34:12–13). Da propósito y sentido a todas las cosas (Is. 44:6; 48:12). En particular las criaturas humanas tienen una tarea querida por Dios. Esta incluye el trabajo (Sal. 104) pero llega a su culmen en la alabanza (Is. 43:21; 45:23).
 - d. Los relatos de la creación pasan a la caída y a una vuelta al desorden con la expulsión del huerto y el diluvio. La acción creadora de Dios toma entonces la forma de restauración con la promesa de Génesis 9:2–3 y el llamado a Abraham. La idea de una creación caída se da a entender con las esperanzas [p 474] de Isaías 11 y 66:22, pero no se enuncia claramente. La distinción de alimentos no enseña un dualismo. Pero la alabanza de la creación puede ser fuerte y clara porque es al Creador a quien se glorifica, no a la criatura.
 - e. La idea que el AT tiene de la creación fija el papel de la humanidad tanto como parte de la creación cuanto como diferente de ella, debido a una relación especial con Dios (Gn. 1:26ss; 2:7). El ser a la imagen de Dios no se pierde con la caída (cf. Gn. 9:6), y, no importa cómo se entienda, implica una relación particular con Dios en virtud de la cual los seres humanos son personas constituidas que confrontan la naturaleza y a la vez la trascienden, de una manera análoga a la de Dios. Así como los animales deben reconocer a los humanos como amos suyos, así los humanos deben reconocer a Dios (Is. 1:3). El que no lo hagan es antinatural. Este misterio del pecado tiene su raíz en el corazón (Jer. 17:9; Gn. 6:5). La restauración promete un corazón nuevo (Ez. 36:26ss; cf. Jer.

31:33ss; Sal. 51:10). Sin embargo, incluso en la situación cambiada después del diluvio, la bendición de Dios sigue posada sobre sus obras (Gn. 9:1ss; Sal. 8).

C. La doctrina de la creación en el judaísmo posterior.

1. *Terminología.* Los rabinos usan los mismos términos que el AT para la obra creadora de Dios. Una metáfora común es la de construir un palacio o una ciudad. El término «creación» se halla tanto para todas las criaturas como específicamente para la humanidad. Las obras griegas usan κτίζειν y ποιεῖν para «crear» o «hacer», κτίσις para «creación», y κτίστης (ο ὁ κτίσας) para «Creador».
2. *Dios como Creador del mundo.* Con frecuencia se afirma que Dios es el único Creador por su palabra. A veces, aunque no siempre, resulta claro, o al menos implícito, que se trata de una creación a partir de la nada. Los rabinos rechazan aquella especulación que busca ir más atrás de la creación. Incluso las cosas preexistentes, como el trono de Dios o la ley, son creadas. Como en el AT, la creación y la preservación corren parejas. El Dios que ha mandado sigue mandando. Aunque Dios descansa, sigue renovando la creación cada día. Las llaves de la lluvia, del nacimiento y de la resurrección no las confía a nadie más. Hay abundantes referencias al Creador en las peticiones y en las acciones de gracias. La idea de la creación inspira confianza en la aflicción, y establece el deber de la obediencia. La creación distingue al Dios viviente de los ídolos muertos. El Creador es, por supuesto, el Dios de los padres. En cuanto tal, protege y veng a su pueblo. En los conflictos posteriores se busca refugio en su poder trascendente.
3. *El mundo como creación de Dios.* El mundo depende de Dios, es dirigido por él, y le debe obediencia. La voluntad de Dios (que se expresa en la ley) constituye su sentido. Es creado para los padres en el sentido de que Israel ha de recibir la ley. La creación constituye el entorno para la realización de la voluntad de Dios. El pecado no ha introducido un cambio ontológico, sino un estado de enfermedad, p. ej. una vida más breve para los humanos, menos fecundidad para la tierra, una disminución en la intensidad de la luz del sol y de la luna. Las obras pseudoepigráficas, sin embargo, ofrecen una visión más sombría de la caída con su énfasis en la distinción de los eones, la actividad de Satanás, y la forma de ser totalmente nueva del eón venidero. Pero esto no significa una identificación del mundo con el pecado.
4. *La humanidad como creación de Dios.* La semejanza divina es una determinación decisiva de la humanidad. Es una prueba del amor de Dios, y halla su expresión en la capacidad de hablar. Significa que todos los seres humanos se ven confrontados con las exigencias de Dios. Por libre decisión Israel acepta la ley, y algunos israelitas la cumplen. La semejanza divina constituye una motivación para respetar a los demás. Si está presente un impulso maligno, esto no representa un cambio ontológico. En efecto, el impulso consiste en tendencias naturales que hay que mantener a raya, y Dios ha dado la ley para posibilitar esto. En los pseudoepígrafos hay un mayor énfasis en la caída y en el juicio resultante. Sólo unos pocos encontrarán a duras penas su camino hacia la restauración final. La promesa de una creación renovada recorre todos los escritos. La renovación de la [p 475] relación con Dios (p. ej. mediante la circuncisión, la conversión o el perdón) significa una nueva creación, aunque en este caso la palabra no ha de tomarse necesariamente en su sentido literal.

D. δημιουργέω y κτίζω en griego, y el aporte lingüístico de la LXX. En griego las principales palabras para la obra creadora de Dios son ποιεῖν, πλάσσειν y θεμελιοῦν. La LXX usa estas palabras pero evita el grupo δημιουργέω. δημιουργός es una palabra general en griego para designar a un médico, a un constructor o a cualquier tipo de artesano. Lo que se sugiere es una acción sobre algo que ya está ahí. Los movimientos del sol y de la luna son los δημιουργοί del día y la noche. Los δημιουργοί de las festividades son aquellos que ganan las victorias que son ocasión para ellas. Posteriormente el término se usa principalmente para los artesanos, los cuales no son tenidos en muy alta estima. Cuando se aplica al Creador, da a entender que Dios hace el mundo a partir de materiales existentes. La LXX lo evita por esa razón. κτίζω, que la LXX adopta, se aplica a diferentes usos para asentarse en una tierra, establecer arboledas o templos, instituir festivales, etc. Expresa la resolución de emprender la acción, y por eso suele ir seguido de δημιουργεῖν. Otros usos son para la invención y la fundación de escuelas filosóficas, pero en tiempos del NT su uso principal es para la fundación de ciudades o el asentamiento de países, con énfasis en la resolución personal (p. ej. la de los gobernantes al fundar ciudades) que da inicio a la obra propiamente dicha. Es probablemente a causa de la referencia a la resolución, y para evitar la asociación de δημιουργεῖν con los artesanos, que la LXX prefiere el grupo κτίζω al más evidente δημιουργέω. Al mismo tiempo, la LXX usa κτίζω en sólo 17 de los 46 casos en que lee ברא como «crear», y el único de esos usos en el Pentateuco está en Deuteronomio 4:32. En efecto, sólo hay cuatro (o cinco) casos en el Pentateuco, ninguno en los libros históricos, quince en los profetas, y nueve en los escritos, con treinta y seis en los libros apócrifos. Los hallazgos sugieren que el término asume significación teológica sólo gradualmente, y que todavía no lo ha hecho cuando se traducen las primeras obras. κτίζω significa el asentamiento o fundación de ciudades, pero no tiene este sentido en la LXX, donde significa «criatura» o «creación». κτίσμα es lo que se funda, y también este término significa criatura en la LXX. El κτίστης es el fundador, p. ej. de una ciudad; la LXX lo usa como un atributo divino en 2 Samuel 22:32 para mostrar el poder de Dios y para diferenciarlo de los ídolos.

E. La creación en el NT.

1. *Terminología.* El grupo más común en el NT es el grupo κτίζω, luego ποιέω y πλάσσω. Encontramos δημιουργός sólo con τεχνίτης en Hebreos 11:10. En el NT el grupo κτίζω se aplica sólo a la creación de Dios. κτίστης figura solamente en 1 Pedro 4:19. κτίσμα significa «criatura», «la criatura» o «creación» como la totalidad de las cosas creadas, a veces la humanidad como en Marcos 16:15, a veces la naturaleza como en Romanos 1:25.
2. *Dios como el Creador del mundo.* Muchos versículos del NT afirman que Dios es el Creador de todas las cosas. Algunos de ellos hacen referencia al principio (p. ej. Mr. 10:6; Ro. 1:20; 2 P. 3:4; Jn. 8:44; Lc. 11:50); estos dan a entender que no hay materia pre-existente, sino que la creación significa un inicio absoluto por la palabra de Dios (cf. Ro. 4:17; 2 Co. 4:6). Una vez más, se afirma que Dios creó todas las cosas (cf. Ef. 3:9; Col. 1:16; Hch. 17:24). Esto excluye la emanación. Tanto el cielo como la tierra son parte de la creación. Allí se realiza la voluntad de Dios, y sus criaturas adoran a Dios (cf. Ap. 4:8ss) en una expresión voluntaria y personal. El mismo Hijo da gracias al Padre como Señor de cielos y tierra (Mt. 11:25–26). Dios ha querido la existencia de todas las criaturas con miras a un propósito divino. Todas las cosas proceden de él, son por medio de él y para él (Ro. 11:36), y la meta final es que él sea todo en todos (1 Co. 15:28). Así, la visión de Dios el Creador, entronizado en su majestad y rodeado de las criaturas vivientes y de los ancianos, precede a la revelación de sus hechos históricos (Ap. 4–5). El Espíritu de Dios permea y sustenta todas las cosas (4:5), aunque los relámpagos, las voces y los truenos nos hacen recordar la creación caída (4:15).
3. *La creación caída.* El NT hace una distinción entre lo que es hecho con las manos y el lugar de la presencia de Dios (Heb. 9:11, 24), o entre lo que es en la carne y lo que es en el espíritu (Ef. 2:11), o entre la transitoriedad de este mundo y la eternidad del mundo venidero (Heb. 1:12). El cielo se usa tanto [p 476] para la morada de Dios como para una parte de este mundo. De modo similar, los ángeles son criaturas pero no pertenecen a esta creación (cf. el cántico en Ap. 5:8ss con sus círculos que se van ampliando). Tampoco Satanás pertenece a esta creación. Esta creación, según Romanos 8:19–20, es la que, en cierta conexión con la caída humana, está sujeta a decadencia, girando en un círculo gigantesco de futilidad. La futilidad asume la forma de temporalidad, que ofrece espacio tanto para el arrepentimiento como para la posibilidad de ofensa. La creación manifiesta la deidad de Dios, pero también nos tienta como cosmos. Es el lugar de la revelación, pero su forma es la de la carne, de modo que sólo en Cristo se puede ver verdaderamente a Dios en la naturaleza. En sí y por sí la revelación en la naturaleza conduce ineludiblemente a la exposición de la culpa humana (Hch. 14:17; Ro. 1:19–20). En Apocalipsis 5, sólo el Cordero puede abrir el libro sellado que contiene la voluntad de Dios para el mundo. Esto implica que el mundo yace en poder de Satanás y que el Cordero lo ha liberado. El acto de abrir el libro significa un nuevo cielo y una nueva tierra, cuando los órdenes impuestos con el tiempo y el espacio sean levantados (cf. Mr. 12:25; 1 Co. 15:26, 42ss). Así como el mundo fue creado en Cristo (1 Co. 8:6), así su significado estriba en su redención por medio de él. Todo el plan de Dios se resume en él (Ef. 1:4; 1 P. 1:20). La forma de este mundo está determinada por la caída de la humanidad, pero también por su vocación a la gloria. En él tenemos todo lo que necesitamos, y puesto que todo lo que es necesario para la vida es bueno (Mr. 7:14ss; Ro. 14:14; 1 Co. 7ss), hemos de usarlo con acción de gracias a Dios (1 Ti. 4:4), sin honrar a la criatura en lugar de al Creador, ni deshonrar al Creador al rechazar o despreciar a la criatura.
4. *La humanidad como criatura y nueva creación.* La humanidad es la meta de la creación, pero es también el punto de partida del mal. La criatura humana es un ser viviente (1 Co. 15:45), y su vida natural implica la tensión de un ser a imagen de Dios que está acompañado por la sujeción a impulsos pecaminosos. Como criaturas de Dios, los seres humanos no tienen derecho alguno sobre Dios. Pertenecen a esta creación, con ψυχή, no πνεῦμα, como su principio vital. Con el evangelio hay una nueva creación (2 Co. 5:17; Gá. 6:15; cf. Ef. 2:10, 15; 4:24; Col. 3:10). Se trata de una creación por la Palabra y el Espíritu (cf. Stg. 1:18) a la nueva vida en el Espíritu (Ro. 6:1ss). La entrada del Espíritu mediante la palabra y la obra de Cristo (Mt. 12:28) significa que el nuevo eón irrumpe en el curso de este eón en una obra creadora de Dios que une a la humanidad dividida en una sola humanidad nueva (Ef. 2:15). La meta es la creación totalmente nueva, los nuevos cielos y tierra, en la cual la muerte será abolida, Cristo se manifestará plenamente como el hombre pneumático, y la gloriosa libertad de los hijos de Dios llegará a su consumación con la redención del cuerpo (Ro. 8:21). (El uso de κτίσις en 1 P. 2:13 plantea un problema especial. La palabra se traduce generalmente por «orden» o «institución», con especial referencia al estado. Sin embargo, no hay verdaderos paralelos para esto, y otra posibilidad es que con «humana» la palabra se refiera simplemente a la «humanidad», e. d. que debemos estar sujetos a todo tipo de gente, por causa del Señor.)

[W. Foerster, III, 1000–1032]

κυβέρνησις [gobierno]

1. κυβερνώ significa «llevar el timón», luego «gobernar»; y el κυβερνήτης es el «timonel» (Hch. 27:11), y luego el «estadista». A veces Dios es llamado el κυβερνήτης como el que dirige el mundo. κυβέρνησις significa literalmente «acción de timonear», y figuradamente «gobierno» y «dirección divina».
2. En la LXX, κυβέρνησις figura tres veces en los Proverbios para referirse a la dirección correcta o sabia (1:5; 11:14; 24:6).

3. En 1 Corintios 12:28 la referencia es claramente a los dones especiales que califican a un cristiano para dar buena dirección a la comunidad. Los obispos y diáconos son probablemente los depositarios del don. Se puede señalar que las preguntas del v. 29 no se aplican a este don. Esto parece sugerir que los cargos son de elección, aunque no se pueden desempeñar apropiadamente sin el carisma divino.

[p 477] 4. En los Padres, la iglesia suele ser descrita como una nave en la que Cristo es el timonel o piloto. La tempestad calmada por Jesús, y el arca, sirven de punto de partida. El simbolismo es que Cristo lleva el timón de su iglesia a puerto con seguridad, a través de las tormentas de la vida o a través del mar del pecado.

[H. W. Beyer, III, 1035–1037]

κύμβαλον [címbaro, platillo]

κύμβαλον, que en el NT se halla sólo en 1 Corintios 13:1, denota el cuenco metálico de poca profundidad que, al ser golpeado contra otro igual, da una nota resonante. La LXX lo usa frecuentemente en las Crónicas, Esdras y Nehemías (cf. 1 Cr. 13:8). En 1 Samuel 18:6 la referencia puede ser a un instrumento de cuerda o a un triángulo; en 1 Crónicas 15:19 se denotan instrumentos de percusión, y en Zacarías 14:20 el significado son posiblemente campanas (o tal vez remaches ornamentales). Pablo estaría familiarizado con los instrumentos de culto del judaísmo, aunque al escribir a Corinto habría podido estar pensando en instrumentos paganos. El címbalo que retiñe también parece haber sido un término para designar al que charla cosas vacías. El punto es que los dones que eran favorecidos en Corinto sólo pueden producir ruidos vanos, a menos que tengan dentro la fuerza interior de la ἀγάπη.

[K. L. Schmidt, III, 1037–1039]

κυνάριον → κύων

κύριος [Señor, señor], κυρία [señora], κυριακός [del Señor], κυριότης [señoría, dominio], κυριεύω [ser señor, hacerse señor], κατακυριεύω [señorear, tiranizar]

κύριος. Históricamente el concepto de señorío combina los dos elementos de poder y autoridad. Una verdadera realización de la unidad de esos dos elementos sólo brota en el encuentro con Dios, quien nos crea con poder absoluto pero es también la autoridad absoluta, ante la cual el inclinarse es señal de libertad antes que de esclavitud. En la revelación bíblica la humanidad que rechaza la subordinación a su Creador se encuentra con aquel que, con la autoridad del amor de Dios que ministra y que perdona, cautiva de nuevo su obediencia y reconstruye y restablece las relaciones de señorío.

A. Significado de la palabra κύριος.

1. El adjetivo κύριος, de una raíz que significa «hincharse», «ser fuerte», significa a. «que tiene poder», «facultado», «autorizado», «válido». El poder que se denota es un poder de dominio más que de fuerza física. Las leyes son válidas, las personas son autorizadas o competentes, y los gobernantes pueden tener un impacto poderoso. Un segundo sentido b. es «importante», «decisivo» o «principal».
2. El sustantivo κύριος, raro al principio, asume dos sentidos fijos: primero, el dueño o amo, p. ej. de esclavos, de una casa o de un pueblo súbdito; y segundo, el tutor legal de una esposa o muchacha. Ambos sentidos comportan la implicación de lo que es legítimo. En el griego ático, sin embargo, δεσπότης es una palabra mucho más común. En la koiné los dos términos se vuelven casi intercambiables, aunque κύριος tiene un elemento más fuerte de legalidad y sugiere más el poder de disposición que el de posesión. Cuanto más nos acercamos a los tiempos del NT, más enfático se vuelve el elemento legal, y más tiende κύριος a reemplazar a δεσπότης. Al principio a los oficiales no se les llama δεσπότης, pero poco a poco se desarrolla el hábito de adjuntar esta palabra a modo de título, y entonces el término se usa para filósofos, médicos, miembros de un auditorio, maridos (usado por sus esposas), padres (usado por sus hijos), y finalmente incluso los hijos (usado por los padres). En el período temprano ni a los reyes ni a los dioses se les llama κύριοι; el primer uso de κύριος para Dios se ha de hallar en la LXX.

B. Los dioses y gobernantes como κύριοι. El concepto de Dios contiene necesariamente un elemento de poder legítimo. Si falta la legitimidad, la religión da paso al temor a los espíritus caprichosos, [p 478] mientras que si falta el poder, la deidad es una simple idea. La combinación de fuerza y derecho, en cambio, implica personalidad. El uso griego de δεσπότης para la deidad atestigüa un elemento personal, pero los griegos no consideran fundamentalmente a sus dioses como señores, principalmente porque su punto de vista sobre Dios no deja espacio para el acto personal de creación.

1. κύριος para dioses y gobernantes en la antigüedad clásica. La palabra κύριος se aplica primeramente a los dioses como adjetivo, para describir sus esferas de dominio. Pero los dioses no son, como en Egipto o en Babilonia, señores de esas esferas. Son las for-

mas de la realidad, no sus creadores ni diseñadores. Junto con los humanos, son miembros orgánicamente relacionados de la misma realidad. Es por eso que no tienen responsabilidad personal; incluso la oración es fundamentalmente ilógica. Por lo tanto se produce una desintegración religiosa cuando los dioses son considerados de este modo. La implicación política es la democracia, en la cual los individuos se entregan libremente a lo correcto. Sin embargo, puesto que lo correcto está sobre ellos, y no es simplemente aquello que ellos decretan, está presente un impulso hacia la monarquía. El gobernante tiene una medida especial de virtud. En cuanto a tal, él es la ley inspirada, aunque no es κύριος.

2. *Dioses y gobernantes en el Cercano Oriente y en Egipto.* En el Cercano Oriente los dioses son los señores de la realidad. Controlan el destino; y los individuos, creados por ellos, son responsables ante ellos y a veces pueden ser castigados por ellos. Con razón, entonces, se los puede llamar señores. Son ellos quienes dan las leyes que los gobernantes declaran a sus súbditos, y que los súbditos deben sencillamente obedecer. El Cercano Oriente tiene un fuerte sentido de que las leyes necesitan una autorización personal. Esto conduce al culto al gobernante como administrador de la ley, quien está más cerca de los dioses, y que por lo tanto puede imponer exigencias incondicionales sobre los demás. La confrontación personal con los dioses se halla en el corazón de este modo de entender las cosas.
3. *El κύριος helenístico.*
 - a. Cronología. El uso de κύριος para dioses y gobernantes se desarrolla en el siglo I a. C. En esa época las frases κύριος βασιλεύς, κύριος θεός y κύριος στρατηγός pasan al uso común. Los datos disponibles de Egipto y Siria muestran que todo esto parece ocurrir en el plazo de una sola generación. Probablemente se trata de la adaptación de un desarrollo egipcio y sirio más antiguo.
 - b. Localización. En Egipto κύριος se usa para diversos dioses, y este uso se difunde a Asia Menor, Creta, Italia, Roma y España. En Siria se desarrolla un uso semejante, para el cual hay paralelos en Arabia y España. A otras deidades se las llama κύριος o κυρία en Asia Menor e Italia (cf. la Artemisa efesia). Se puede señalar que este uso nunca se generaliza. Sólo es común allí donde corresponde al uso nativo, y en Siria κύριος es comparativamente mucho menos común que su equivalente semítico.
 - c. Tendencia. Mientras que el uso autóctono fija el contenido principal, se puede discernir cierta tendencia en los ejemplos griegos. El término κύριος no se usa para dioses sobresalientes, ni sólo para aquellos que son objeto de particular veneración. Denota una relación personal, p. ej. en la oración de petición, la dedicación votiva o la acción de gracias. κύριος denota un orden bajo el cual se colocan las personas, y que está conectado con la idea de dominio sobre la naturaleza y el destino. Correlativo a κύριος es el término δούλος («esclavo»), que implica autoridad personal así como relación, pero también con una fuerte garantía de protección (cf. los nombres semíticos que contienen nombres de dioses). En Egipto el concepto de señorío da expresión lingüística más fuerte al dominio de la deidad sobre la naturaleza, pero no hay duda de que la transferencia de κύριος a los dioses sobre la base de un uso nativo existente tiene lugar independientemente en Egipto y en Siria.
 - d. Los gobernantes. Por lo que se refiere a los gobernantes, expresiones como κύριος βασιλεύς son adaptaciones de usos nativos que siempre parecen ajenas a los griegos y posteriormente desaparecen. En el período imperial, κύριος se convierte en un breve resumen del puesto del emperador, principalmente para fines de poner fechas. Lo encontramos unas cuantas veces bajo Nerón, pero es más común posteriormente, y después de Trajano se va abriendo paso poco a poco hacia el pleno estilo imperial. También figura en forma absoluta (cf. Hch. 25:26), aunque al principio el latín *dominus* [p 479] se evita a causa de su obvia sugerencia de absoluta monarquía (cf. Augusto). Sin embargo, bajo la fachada de la democracia, triunfa una autocracia al estilo del Cercano Oriente. Esto explica porqué el término κύριος logra establecerse. Inicialmente no tiene conexión con el culto imperial, pero si el emperador no es κύριος en tanto dios, fácilmente puede ser dios en tanto κύριος, e. d. en virtud de su dominio universal. A veces, entonces, encontramos la frase *dominus et deus*. No obstante, este no es el énfasis principal. Por eso Tertuliano puede aceptar *dominus* en un sentido y no en otro, y, mientras que los zelotes, por razones políticas, no pueden aceptar ninguno de los dos, los judíos en general no encuentran dificultad en llamar κύριοι suyos a los gobernantes civiles.

[W. Foerster, III, 1039–1058]

C. El nombre de Dios en el AT.

1. El nombre de Dios en la LXX.

- a. La LXX usa κύριος para el nombre divino Yavé, en un esfuerzo por destacar su significado. Puesto que el término tiene que usarse también para los señores humanos, o incluso como forma de trato respetuosa, quizás el esfuerzo no resulta totalmente exitoso. Pero en la esfera religiosa, κύριος se reserva para Dios. En este sentido se usa con regularidad, e. d. más de 6.000 veces, y con la excepción de unos pocos casos siempre es para Yavé en formas tales como κύριος θεός, κύριος ὁ θεός y ὁ κύριος θεός.

- b. Aunque un poco caprichoso, el uso o no uso del artículo parece tener la intención de relacionarse con la significación del nombre. La cuestión de si κύριος es un intento creativo de los traductores o la traducción de un sustituto hebreo como Adonai es algo que no se puede determinar. Su justificación se deriva menos de los originales hebreos ordinarios que del nombre divino en sí.
2. *«Señor» como designación para Yavé.* En la historia de la Biblia, el uso de «Señor» no ha sido menos influyente que el de Yavé. Como los términos hebreos usuales, comporta un reconocimiento del poder de la voluntad divina. El título corresponde a la naturaleza divina. Dios es Señor de la tierra y del pueblo, pero también de todas las cosas (Miq. 4:13). En reemplazo del nombre divino, o además de él, el término implica la majestad divina (cf. Is. 6:11; Ez. 2:4, etc.). No resulta completamente claro porqué el término para Señor viene a ocupar completamente el lugar de Yavé en el judaísmo tardío, ni tampoco resulta claro si el κύριος de la LXX viene primero o es una traducción. Ciertamente tiene importantes implicaciones misioneras, por cuanto el testimonio de Dios como Señor muestra que, como Creador, Dios es el detentador exclusivo del poder sobre la humanidad y el cosmos. El término Señor enuncia en la práctica quién es Dios y qué significa para nosotros como aquel cuya voluntad personal interviene con toda la fuerza que es la característica distintiva del nombre Yavé.
3. *El nombre Yavé como concepto de experiencia.* La creencia del AT en Dios está basada en la experiencia histórica, y se desarrolla en constante contacto con la historia. El nombre Yavé se distingue entonces por un contenido específico. Dios no es simplemente una deidad cualquiera, sino una persona divina específica. Esto sigue aplicándose aún cuando más generalmente se le llama Señor. Detrás de enunciados como «el Señor es Dios» (1 R. 18:39) o «el Señor es su nombre» (Éx. 15:3) se hallan las expresiones más específicas «Yavé (o Yavé de los ejércitos) es su nombre». Hay aquí un encuentro con la persona definida de Dios. Sólo los gentiles pueden quedarse sin encontrar sentido alguno a su nombre. Si bien Yavé puede haber sido usado antes en muchas formas diferentes, en el AT siempre hace referencia a un encuentro específico. Es el nombre del Dios revelado y no deja espacio alguno para la especulación. El uso del nombre sugiere los rasgos esenciales e indelebles del retrato de Dios que la tradición bíblica pinta en la historia íntima de su pueblo.
4. *La institución mosaica.* La religión de Yavé es una religión instituida. No es una reforma del animismo cananeo, sino un nuevo comienzo. Existe una prehistoria en los relatos de los patriarcas, pero Moisés es en la práctica el fundador de la religión yahvista. Con él, ella entra verdaderamente en el estado de historia y se convierte en una norma de conducta y en un acicate para la acción política. Sobre la base de la revelación que le hace Dios a Moisés, las tribus entran en una relación de obligación de [p 480] alianza. Su vida queda dominada por la confianza en la voluntad guiadora y el poder de ese Dios que no conoce ninguna restricción natural, y que ha demostrado su majestad en el éxodo. En esa época se inicia una tradición de culto común. Se comienzan a usar nombres personales teóforos, y las guerras de Yavé comienzan con la invasión de Canaán. Con la aceptación del nombre de Yavé, Israel hace una confesión exclusiva de Dios y se coloca bajo la obediencia activa a su voluntad (Éx. 15:11; cf. Jos. 24:16ss).
5. *El origen del nombre divino.* El nombre Yavé es dado por el propio Dios en Éxodo 3. Es difícil decir si Moisés es el primero en usarlo, o si ha sido tomado de la tradición. Se han buscado paralelos (cf. Ras Shamra en Egipto), y se ha postulado un hogar original de Yavé entre los quenitas o en Edom. Lo único seguro es que a partir del tiempo de Moisés el nombre tiene un contenido nuevo y específico.
6. *Forma y modo del nombre Yavé.* a. La forma del nombre presenta problemas inclusive en lo referente a las consonantes, para no mencionar las vocales, por cuanto existen variaciones en la tradición. b. Los intentos de interpretar el nombre filológicamente no producen resultados seguros. Sobre la base de la forma más larga, posiblemente nos encaminamos hacia una raíz que podría significar o «caer» o «ser». Sobre la base de la forma más corta, tal vez tenemos una interjección, un clamor a Dios. Ni siquiera estamos seguros de que las dos formas sean originalmente la misma palabra, y en todo caso es difícil ya sea relacionarlas o derivar de ellas algún significado definido.
7. *Razones de la reticencia en relación con el nombre.* a. La interpretación se dificulta más por el cerco que la tradición levanta en torno al nombre. Esta reticencia se debe en parte al poder que va asociado con el nombre. El nombre es el epítome de la persona (cf. 1 S. 25:25). Por eso se le teme así como se le teme al mismo Dios (Dt. 25:18). b. Por otro lado, los autores bíblicos, al usar el nombre libremente, tienen un sentido positivo de la realidad y el poder divinos que los protegen, de modo que sólo posteriormente, en la redacción y en la traducción, aumenta la sensación de distancia. c. Otro factor que contribuye es la sensación de que la persona divina es tan única que uno no puede distinguirla de las demás personas mediante el simple método de usar nombres.
8. *El nombre de Dios en el relato de la revelación de Yavé a Moisés (Éx. 3:14).* a. En Éxodo 3:14, cuando Moisés le pregunta a Dios su nombre, se da una respuesta desconcertante que, o trata de explicar el nombre mediante una paráfrasis aliterativa, o procura evitar su uso mediante una cercana aproximación a su forma. b. Si es una explicación, el nombre contiene cierta referencia a la existencia, aunque no queda completamente claro en qué sentido. c. El hebreo ciertamente no tiene la profundidad especulativa de la traducción de la LXX (ἐγώ εἰμι ὁ ὄν). Hay también diversos argumentos lingüísticos contra la explicación etimológica, y el estilo de la revelación es el que menos se adapta para la etimología. d. La otra posibilidad es que Dios esté rehusando dar un nombre que haría de él simplemente uno más entre los muchos dioses de la época, aunque cf. 3:14b.

9. *El nombre Yavé como forma básica de la declaración del AT acerca de Dios.* a. Los enunciados del AT acerca de Dios asumen diferentes formas, y el vínculo constante con la historia se desarrolla de diferentes maneras. Sin embargo, el tema que Dios es Señor es siempre el mismo. Uno no puede ni invocarlo mediante la magia ni influir sobre él excepto como siervo. La revelación es la del poder vital de Dios orientado hacia la salvación. Por eso el nombre Yavé es la suma de todo lo que el AT dice acerca de Dios, y la figura de Yavé es la forma original de la revelación bíblica. Si bien el nombre efectivamente coloca a Yavé entre los dioses, de modo que bajo presión mítica hay una dificultad sentida de servir a Dios o de cantar sus cánticos en tierra extranjera (1 S. 26:19; Sal. 137), y la rivalidad de otros dioses ocasiona crisis de fe recurrentes (1 R. 18:17ss; 2 R. 21:3; Jer. 2:28), hay, sin embargo, una fuerte sensación de la singularidad de Yavé y un rechazo neto de la realidad de los falsos dioses (Sal. 58; 82; Am. 5:26; Éx. 20:3ss). b. La receptividad a mitos extranjeros, que resulta particularmente marcada en el Israel del norte (Os. 11:2, etc.), va acompañada o encuentra su expresión en una difundida complacencia burguesa que no percibe la verdadera realidad de Dios o su poder (cf. Jer. 48:11; Sof. 1:12; Is. 5:12; Jer. 29:26). Sin embargo, los profetas luchan contra esta visión limitada de Dios mediante la [p 481] afirmación de la autoridad incondicional de Dios en todas las esferas de la vida. Amós 5:4 resume las exigencias y promesas de Dios en una forma que no deja cabida alguna para las formas míticas de pensamiento. c. Para los profetas Dios no es ningún concepto abstracto sino el Dios personal que los toma con una fuerza sobrecogedora (Ez. 1). Aunque hay que usar expresiones antropomórficas para describirlo, la resolución de los profetas y el fervor de los salmistas tienen sus raíces en el encuentro personal con Yavé y con su voluntad. Es por esto que sus mensajes transmiten la grandeza, el poder y la realidad de Dios con imperiosa fuerza. d. Los intentos por discernir el gobierno de Dios en el tiempo (Sal. 90) y en el espacio (Sal. 139) nos empujan hasta los límites del concepto de personalidad, pero no lo delatan. Estos pensamientos brotan de un sentido de responsabilidad que conduce a la ansiedad, la culpa y el pánico (cf. Am. 9:2; Job 7:16ss) pero que finalmente conduce de nuevo hacia la confiada alabanza y oración (Sal. 139:24). e. Puede haber concepciones ingenuas en el estilo «nosotros» de Génesis 1:26–27, etc., o en la idea de la creación a la imagen divina, pero se colocan en un contexto de desmitificación. f. Lo mismo se aplica a la descripción de Dios como un guerrero (Éx. 15:3, etc.), en la cual el énfasis radica, no en el salvajismo divino, sino en la lealtad y el amor de Dios que protege a su pueblo y provee para él. De un modo muy parecido, los celos de Dios (Éx. 20:5) comportan la implicación de que el pueblo le debe, en correspondencia, un amor y lealtad incondicionales. Lo que se pone de manifiesto en tales enunciados es, entonces, la naturaleza personal de la relación entera. Yavé no es ningún Baal estático. Porque ama, puede ser herido y provocado. Introduce el sentimiento en sus acciones y directrices, como si fuera un hombre, pero no es hombre sino Dios. El elemento imponderable de la dinámica se reestructura entonces como el elemento imponderable de la persona divina, de cuya ira uno podría ser víctima, pero cuyas misericordias son grandes (2 S. 24:14). g. Yavé es el Señor en sus directrices. Estas son totales. El yo divino se dirige al tú de la comunidad o del individuo, con una exigencia de la exclusión práctica de otros dioses que implica la realidad decisiva del único Dios y la obligación de inclinarse ante su voluntad. El señorío de Dios significa que Dios da una directriz que imparte sentido a la vida y que exige una acción leal y obediente. El reconocimiento de esto (Éx. 24:7) es, quizás, el legado más valioso del AT, por cuanto la validez universal de este conocimiento de Yavé brota claramente a la luz en la exigencia moral (cf. Miq. 6:8). La dinámica del mandato divino sugiere que la exigencia de Yavé se refiere no simplemente a Israel sino a la humanidad en general. Amós llama a cuentas a las naciones precisamente porque ellas, como Israel, son responsables ante el Dios uno y trascendente cuya voz escucha él desde Sión (1:2; cf. 9:12).
10. *La confesión de Yavé en Deuteronomio 6:4.* La religión de Yavé no es monoteísta en sentido especulativo. Es monoteísta en su dinamización de la voluntad de aquellos que lo confiesan a él. Esto ocurre en el $\gamma\eta\psi$, donde el amor a Yavé se expresa con el fin de fortalecer el amor por él. Es así como las cuatro palabras de Deuteronomio 6:4 se introducen con la fórmula, «Escucha, Israel» (cf. 5:1; 9:1, etc.). Posiblemente hímnicas, tal vez consten de dos cláusulas: «Yavé es nuestro Dios», y «Yavé es uno». Si es así, la repetición del nombre sugiere que el punto es que, en Yavé, todo lo que él es está presente de manera exhaustiva y exclusiva (cf. 4:35; 7:9; Is. 45:6). La dificultad de postular dos cláusulas es que la segunda cláusula parece ser una cláusula matemática trillada cuyo alcance es mucho menor que el de la primera, y difícilmente se puede justificar como una protesta contra la opinión de que podría haber muchos Yavés así como hay muchos baales. Por otro lado, tomar las palabras como una sola cláusula le añade poco al sentido: «Yavé, nuestro Dios, Yavé es uno», o, en una paráfrasis: «Yavé es nuestro Dios, Yavé como el único». El análisis muestra que las palabras desafían una interpretación precisa pero, por esa misma razón, en su propio arrastre y majestad, son un testimonio elocuente del poder de la fe en Yavé. La dinámica activa de la religión nacional se levanta contra el problema de la expresión adecuada, pero la confesión deja claro que Yavé, como suma y centro de la experiencia religiosa, es la fuente de una sola revelación histórica.

[G. Quell, III, 1058–1081]

D. «Señor» en el judaísmo tardío.

1. *La elección de la palabra κύριος en la LXX.* Es punto de debate porqué la LXX escogió κύριος. Una teoría es que, en realidad, quiere decir «superior» en vez de «uno que tiene poder o dominio». Pero [p 482] ese no es el uso griego de la época. Es probable que la LXX escoja κύριος porque enfatiza el hecho que, como Liberador en Egipto, o como Creador, Dios tiene un derecho válido de dominio sobre su pueblo y sobre el universo. Es soberano en sentido absoluto.

2. «Señor» en los *pseudoepígrafos*. También se debate si el uso de Adonai para Yavé es más antiguo que la LXX. Otras traducciones del AT siguen rumbos diferentes, como lo hacen también los pseudoepígrafos, que ofrecen varios términos sustitutos. En círculos abiertos al helenismo se evita κύριος, ya que podría llevar a malentendidos. Filón, al hallar κύριος en la LXX, lo alegoriza discerniendo en él una referencia al poder real.
3. «Señor» en el *judaísmo rabínico*. Para la época de los rabinos, el nombre de Yavé rara vez se pronuncia literalmente, y Adonai es poco usado en el habla corriente. Los rabinos usan diversos términos para «Señor», en sentidos tales como amo de esclavos, dueño de bienes, o amo de pasiones, y también en el trato cortés. רב denota al maestro, pero también al amo de esclavos. En el uso hebreo y arameo de la palabra «señor», nunca encontramos el absoluto sin un sustantivo dependiente, y en el trato hay una duplicación ocasional. Por lo que se refiere a Dios, para el judaísmo tardío él es tanto Señor y Gobernante del mundo como Señor y Juez del individuo. La creación provee la base final para este señorío. La elección de Israel se considera su creación por parte de Dios.

E. κύριος en el NT.

1. *Uso secular*. En el NT κύριος se usa para el dueño de la viña (Mr. 12:9) o de animales (Lc. 19:33; Mt. 15:27), y para el amo del administrador (Lc. 16:3) y de los esclavos (Ef. 6:5–6). También se refiere al que controla o domina algo, p. ej. la cosecha (Mt. 9:38) o el sábado (Mr. 2:28). El uso cortés se da en Lucas 1:43, pero en 1 Pedro 3:6; Marcos 12:36–37; Hechos 25:26 se sugiere la superioridad. Los esclavos y obreros usan el trato κύριε (cf. Lc. 13:8). Los judíos usan el mismo trato con Pilato en Mateo 27:63, María con el jardinero en Juan 20:15, el carcelero con Pablo y Silas en Hechos 16:30 (cf. tb. Mt. 21:29; Hch. 10:4). La forma doble figura en Mateo 7:21–22; 25:11; Lucas 6:46. Encontramos combinaciones con genitivo en 1 Corintios 2:8 (gloria) y 2 Tesalonicenses 3:16 (paz). δεσπότης se usa sólo en oración, o para referirse al amo de esclavos o al dueño de una casa (1 Ti. 6:1–2; 2 Ti. 2:21).
2. *Dios como Señor*. A Dios se lo llama κύριος en el NT principalmente en citas o alusiones del AT (Mr. 1:3; 12:11, etc.; para una lista completa, ver el *TDNT* en inglés, III, 1086–1087). En el material básico de los Sinópticos, Dios es ὁ κύριος solamente en Marcos 5:19. κύριος es muy común en el prólogo de Lucas (cf. tb. el epílogo de Mateo). Se puede ver influencia de la LXX en expresiones como la mano, el nombre, el ángel, el espíritu, o la palabra del Señor (Lc. 1:66; Stg. 5:10; Mt. 1:20; Hch. 5:9; 8:25). κύριος también significa Dios en 1 Corintios 10:9; 1 Timoteo 6:15; Hebreos 7:21, etc., y el Apocalipsis tiene fórmulas tales como κύριος ὁ θεός (1:8, etc.; cf. 11:15; 22:6). Los datos sugieren que κύριος no es un término común para Dios aparte del uso del AT, pero que a su contenido puede dársele pleno peso en cualquier momento (cf. Mt. 11:25, que implica un asentimiento libre a la libre decisión divina; Mateo 9:38, donde el señor de la mies es el Señor de la historia del mundo; 1 Timoteo 6:15, que atribuye a Dios total soberanía; y Hechos 17:24, donde Dios es Señor como Creador). En el Apocalipsis Dios es Señor como Todopoderoso (1:8, etc.), pero los ancianos lo llaman «nuestro Señor» (4:11). «Señor» tiene énfasis especial en la oración de Hechos 1:24, y subraya a la obligación de adoración en Santiago 3:9.
3. *Jesús como Señor*.
 - a. En 1 Corintios 12:3 Pablo contrapone ἀνάθεμα Ἰησοῦς y κύριος Ἰησοῦς. El paralelo no es exacto, ya que ἀνάθεμα se puede pronunciar contra muchas personas o cosas, pero κύριος se aplica exclusivamente a Jesús. En Filipenses 2:6ss, el nombre κύριος es dado a Jesús como respuesta de Dios a su sufrimiento obediente. Implica una posición igual a la de Dios. Que el Jesús resucitado es Señor se afirma también en Romanos 10:9; Hechos 2:36, y para paralelos cf. Hebreos 2:6ss; Mateo 28:18, y el uso del Salmo 110:1 (Hch. 5:31; Ro. 8:34; 1 Co. 15:25ss; Col. 3:1; Ef. 1:20–21). En 1 Corintios 11:3 [p 483] el mundo está relacionado con Dios sólo indirectamente por medio de Cristo, su Cabeza. En Colosenses 2:6, 10 Cristo el Señor es Cabeza de toda autoridad y potestad. En 1 Corintios 15:28 el Hijo ejerce el señorío de Dios Padre con el fin de sujetar todas las cosas a él. En Romanos 14:9, el señorío sobre la humanidad es central como el señorío del Señor crucificado y resucitado (5:6; 6:4, 9; 1 Co. 1:23–24; Gá. 3:13, etc.). El evangelio es el evangelio de Cristo, e implica ser crucificado con él o bautizado en él. Pablo llega a Roma con la bendición de Cristo, y la iglesia es un solo cuerpo en Cristo. Los creyentes sirven al Señor (Ro. 12:11), ante él permanecen en pie o caen (14:4ss), y han de caminar de manera digna de él (cf. 1 Co. 11:27). Es el Señor quien viene (1 Ts. 4:15ss), de quien Pablo está ausente (2 Co. 5:6ss), quien da facultades a sus siervos (2 Co. 10:8), y cuya obra se está realizando (1 Co. 15:58). Este Señor es el Espíritu (2 Co. 3:17). Así como hay un solo Dios, el Padre, así hay un solo Señor, Jesucristo (1 Co. 8:6). Es por medio de él que existen todas las cosas, y que los cristianos existen como tales. No existe una pauta fija para la alternancia entre Χριστός y κύριος. A menudo encontramos combinaciones como ὁ κύριος Ἰησοῦς o ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (Χριστός). El uso del nombre de Jesús da énfasis y solemnidad a la fórmula, y el pronombre personal enfatiza la relación personal, que, como la de la iglesia entera, implica la interrelación de los cristianos (Ro. 15:30; 1 Co. 1:2) pero también su separación con respecto a otros (Ro. 16:18).
 - b. κύριος también se puede usar para el Jesús histórico (cf. 1 Co. 7:10, 12; 1 Ts. 4:15; 1 Co. 9:5; Heb. 2:3; Hch. 11:16; 20:35). Lucas usa 13 veces κύριος para Jesús, Juan lo usa cinco veces, y cf. Marcos 11:3; Juan 21:7 (aunque en Mr. 11:3 la referencia podría ser a Dios). En el trato a Jesús encontramos διδάσκαλέ ῥαββί, y ῥαββουνί así como κύριε. En Marcos, κύριε sólo es usado una vez por una mujer gentil, pero la duplicación en Lucas 6:46; Mateo 7:21–22 sugiere un original semítico. Si

διδάσκαλος es más comúnmente usado por Jesús mismo, así como por otros (cf. Mr. 14:14; Mt. 10:24–25), κύριος en Lucas y Juan tiene sus raíces en la vida y obra de Jesús. La resurrección es decisiva, por cuanto muestra que Jesús todavía es el Señor y arroja una nueva luz sobre su enseñanza (cf. el uso de Sal. 110:1 en Mr. 12:35ss). La palabra κύριος se considera entonces apropiada para el señorío pleno de Jesús. En él actúa Dios como lo hace el κύριος en el AT.

4. *Relaciones terrenales de κύριος*. Las relaciones terrenales asumen un nuevo aspecto en el NT. Los esclavos han de prestar servicio de todo corazón porque ahora están sirviendo al Señor y no a los hombres (Col. 3:23–24). Todo el problema de las relaciones terrenales encuentra su solución en el señorío trascendente de Cristo (cf. Col. 4:1).

κυρία. El único uso neotestamentario del femenino κυρία se halla en 2 Juan. La referencia en los vv. 1 y 5 es una referencia simbólica a la iglesia (cf. el plural en el v. 6). Juan no está simplemente llamando a la iglesia κυρία como la esposa del κύριος; lo hace como una forma de trato respetuoso, tal vez porque no se trata de una iglesia que él mismo haya fundado. Según este punto de vista, las iglesias son hermanas y los miembros son sus hijos (v. 13).

κυριακός. Este adjetivo, que significa «del señor o dueño», figura en el NT en 1 Corintios 11:20 y Apocalipsis 1:10 para la Cena del Señor y el Día del Señor. Por lo que se refiere al primer caso cf. el κυρίου (genitivo) de 1 Corintios 10:21. En lo referente al segundo, el día de la resurrección de Cristo asume una significación especial (cf. Jn. 20:1; Hch. 20:7; 1 Co. 16:2). Ya el día primero es importante en el judaísmo como el día en que comenzó la creación, y se convierte en un día especial de asamblea cristiana como inicio del nuevo eón.

κυριότης. Con el sentido de «poder o puesto como señor», esta palabra se usa en Colosenses 1:16 para los miembros de una clase de ángeles. En Judas 8 (cf. 2 P. 2:10) la referencia parece ser no a ángeles sino a la majestad divina (e. d. a Dios mismo), a quien los falsos maestros desprecian con su libertinaje.

κυριεύω. Con el sentido de «actuar como κύριος», luego «ser o llegar a ser κύριος», esta palabra figura en Lucas 22:25 para el uso del poder por parte de los gobernantes, en Romanos 6:9, 14 para el dominio quebrantado de la muerte y el pecado, en Romanos 7:1 para la validez de la ley, y en Romanos 14:9 para [p 484] el señorío de Cristo. En 1 Timoteo 6:15 Dios es el Señor de señores (κυριεύοντες), y en 2 Corintios 1:24 Pablo explica que él no se está enseñoreando de los corintios.

κατακυριεύω. Aunque la fuerza del κατά se pierde en su mayor parte en el uso ordinario, transmite el sentido de gobernar en provecho propio en Marcos 10:42 (los gobernantes de los gentiles), Hechos 19:16 (el espíritu malo) y 1 Pedro 5:2–3 (la advertencia a los ancianos).

[W. Foerster, III, 1081–1098]

κυρόω [validar, poner en vigor], άκυρόω [invalidar], προκυρόω [hacer válido de antemano]

κυρόω. Esta palabra significa a. «poner en vigor», «validar», b. «resolver» y c. «hacer válido». En Gálatas 3:15 el punto es que el testamento queda ratificado cuando entra en vigor, aunque hay cierta tensión en la ecuación de testamento con promesa. En 2 Corintios 2:8 Pablo está suplicando una reafirmación del amor, en una conexión eficaz de un término legal con el principio ético básico de ἀγάπη.

άκυρόω. Este es un término legal para «invalidar», que también se usa más generalmente para «hacer ineficaz». Tiene un matiz legal en Marcos 7:13 (los mandatos de Dios invalidados por las tradiciones humanas) y Gálatas 3:17 (el testamento ratificado que no puede ser anulado; una ilustración de la promesa que no puede ser invalidada por la ley).

προκυρόω. Esta palabra, que significa «hacer válido de antemano», se usa en Gálatas 3:17 para afirmar que la promesa es ratificada por Dios antes de la promulgación de la ley, y que por lo tanto tiene validez incontrovertible.

[J. Behm, III, 1098–1100]

κύων [perro], κυνάριον [perro doméstico]

κύων

1. Esta palabra, que significa «perro», se usa principalmente en tono despectivo en el AT para los despreciables perros callejeros (cf. 1 S. 17:43; 2 R. 8:13; 1 R. 4:11; Sal. 22:16, 20; Pr. 26:11). Los rabinos muestran un desprecio similar por los perros cuando comparan con ellos a los impíos o a los gentiles.

2. Lo que distingue a Israel es la posesión de la ley, la cual no ha de darse a los impuros. Jesús asume esta idea en Mateo 7:6. En vista de la majestad del evangelio, los discípulos no deben dirigirlo a las personas indebidamente, e. d. allí donde ellos no puedan superar la oposición por su propia fuerza. La forma cultural del dicho sugiere también una aplicación en el culto. En Lucas 16:19ss, el que los perros laman las llagas de Lázaro describe la extrema desdicha de su situación.
3. La advertencia de Pablo en Filipenses 3:2 es mordaz. Tal vez está aplicando Mateo 7:6 a los que perturban a la comunidad, o pensando en la hostilidad de sus oponentes evocando el Salmo 22 o el Salmo 59:6–7. 2 Pedro 2:22 toma Proverbios 26:11 para describir a los creyentes que recaen en el pecado. La influencia del AT se puede ver también en Apocalipsis 22:15 con su exclusión de los perros de la ciudad santa, e. d. aquellos que rechazan la verdad y se endurecen contra la gracia (cf. Ignacio, *Efesios* 7:1).

κυνάριον. Este diminutivo de κύων significa «perro doméstico», y probablemente Jesús lo escoge en Marcos 7:27; Mateo 25:26 para mostrar que hay una distinción entre judíos y gentiles, pero aún así para darles a los gentiles un sitio en la casa. La mujer, al replicar, acepta la distinción, pero al hacerlo así toma el sitio que se le ofrece y encuentra la ayuda que busca.

[O. Michel, III, 1101–1104]

[p 485] Λ, λ (lambda)

λαγχάνω [asignar, recibir]

1. En Juan 19:24 λαγχάνω tiene el sentido inusitado de «echar suertes». Los soldados echan suertes por la túnica de Jesús, cumpliendo así Salmo 22:18 (ἔβαλον κληῖρον).
2. En Lucas 1:9 encontramos el sentido más común «fue su suerte», «le tocó». El ofrecer incienso era un privilegio especial que se le concedía a cada sacerdote una sola vez, y se decidía por suertes.
3. Hechos 1:17 es similar, excepto que en este caso es Dios quien toma la decisión, y entonces la idea es la de la asignación de una participación en el ministerio apostólico.
4. En 2 Pedro 1:1 está presente la idea común de logro, pero con el sentido habitual de asignación por suerte en el trasfondo. El llegar a la fe no es un logro humano, sino que se da por asignación divina (cf. Hch. 13:48; 17:31; Ro. 12:3; Jud. 3). Dios no concede simplemente la posibilidad de la fe; la realiza (cf. Ef. 2:8). Como don divino, la fe es el epítome de la gracia; por eso el llegar a la fe es por decisión de la gracia de Dios y, sin embargo, va íntimamente ligado con su justicia.

[H. Hanse, IV, 1–2]

λακτίζω [patear, dar coces]

λακτίζω, que significa «patear», figura en el NT solamente en el dicho proverbial de Hechos 26:14.

[H. Hanse, IV, 3]

λαλέω → λέγω

καταλαλέω [hablar en contra, hablar mal], καταλαλιά [detracción, calumnia], κατάλαλος [calumniador]

καταλαλέω tiene sentidos tales como «importunar con discursos», «parlotear», «exclamar bruscamente», «acusar» y «calumniar». En la LXX se usa para el habla hostil, especialmente la calumnia. No figura en las listas éticas del mundo secular, y es poco frecuente para el chisme malicioso incluso en los Salmos y los Proverbios. En el NT el énfasis principal se pone en la naturaleza maliciosa de las palabras; y la importancia de resistir este vicio, que es una violación de la ley (Stg. 4:11) y contrario a la nueva vida en Dios (1 P. 2:3), se puede ver por su alto puesto en las listas de vicios o en el que se le haga punto de una exhortación especial (2 Co. 12:20; Stg. 4:11). Su frecuente aparición en los Padres apostólicos muestra cuán en serio lo toma la iglesia antigua, pero también lo insidioso que es.

[G. Kittel, IV, 3–5]

[p 486] λαμβάνω [tomar, recibir], ἀναλαμβάνω [levantar], ἀνάληψις [muerte, ascensión], ἐπιλαμβάνω [agarrar], ἀνεπίλημπτος [irreprochable], καταλαμβάνω [tomar por la fuerza, alcanzar], μεταλαμβάνω [tomar parte, cambiar],

μετάλημψις [participación], παραλαμβάνω [tomar, asumir], προλαμβάνω [anticipar, adelantarse], προσλαμβάνω [recibir], πρόσλημψις [aceptación], ὑπολαμβάνω [tomar, apoyar]

λαμβάνω

1. Del sentido básico «tomar», λαμβάνω adquiere los sentidos activos a. «tomar para sí», «recibir», «recoger» y b. «agarrar».
2. También asume el sentido más pasivo de «adquirir», y en voz media «mantener o agarrar algo o a alguien». El sentido 2. es menos común en la LXX, que también tiene ciertos usos especiales como «quitar la vida», «levantar un censo», «quitar la culpa», «ir a traer» y «hacer sonar» (una canción).

En el NT hallamos el sentido 1. en contextos tales como tomar la propia cruz (Mr. 10:38), aceptar el testimonio (Jn. 3:11) o a los mensajeros de Jesús (13:20), o a Jesús mismo (1:12) y recoger o cobrar lo que se debe (Heb. 7:8). El sentido 2. es predominante en los pasajes teológicos. Así, Jesús toma nuestras dolencias (Mt. 8:17), Dios recibe alabanza (Ap. 5:12), e incluso Jesús tiene sólo lo que recibe de Dios (cf. 1 Co. 4:7; 2 P. 1:17). Los creyentes reciben el Espíritu de Dios (Jn. 7:39; Hch. 10:47) y los dones del Espíritu (1 P. 4:10). Lo hacen por fe (Gá. 3:2) y como un don (cf. Ro. 1:5). En efecto, incluso las cosas terrenas las reciben de Dios (1 Ti. 4:4), y se les invita a pedir para recibir (Jn. 16:24). Más allá de esta vida está la corona imperecedera de la vida, que también han de recibir (1 Co. 9:25). El recibir puede ser por vía de la iglesia (1 Co. 4:7), pero es de parte de Cristo mismo de quien en última instancia se recibe el evangelio (Gá. 1:12).

ἀναλαμβάνω, ἀνάλημψις (→ ἀναβαίνω). Esta palabra, que significa primeramente «levantar», tiene en la LXX sentidos tales como «cargar», «ponerse en pie», «elevar» (un canto), «levantar» (en oración), «recibir» (instrucción) y «mantener erguido». También puede convertirse en un término para indicar el arrebatación. En el NT encontramos «levantar» en Hechos 10:16, «tomar con» en 2 Timoteo 4:11, «hacer subir a bordo» en Hechos 20:13–14, y «ponerse» (armas) en Efesios 6:13, 16. Para la ascensión el término figura solamente en Marcos 16:19 y 1 Timoteo 3:16, donde el énfasis no se pone en el proceso (escondido rápidamente por una nube, incluso en Hch. 1:2, 11), sino en la dotación de majestad divina. En el judaísmo tardío ἀνάλημψις llega a ser usado para la muerte, y este es el sentido en Lucas 9:51, tal vez con una insinuación de ser levantado o ser devuelto a Dios que se consuma con la ascensión.

ἐπιλαμβάνω, ἀνεπίλημπος. ἐπιλαμβάνω significa «agarrar», «tomar por la fuerza», «asir», y también «agregar a». En Lucas 14:4 se usa respecto a la mano sanadora de Jesús, mientras que en 1 Timoteo 6:12, 19 se refiere a asirse fuertemente de la vida eterna. ἀνεπίλημπος, que significa «invulnerable», «inexpugnable», tiene el sentido de «fuera de todo reproche» en 1 Timoteo 3:2; 5:7; 6:14.

καταλαμβάνω. Este término tiene sentidos como «agarrar», «caer sobre», «comprender» y «asir». Por el NT se ve que κατά le da al término el carácter de intensidad o sorpresa (Mt. 9:18; 1 Ts. 5:4). La palabra se usa epistemológicamente sólo en Lucas y Hechos. «Alcanzar definitivamente» es el punto en Romanos 9:30. Un uso importante se halla en Filipenses 3:12–13: el cristiano debe buscar la comunión con Cristo, pero la poseerá por fin solamente en el último día (cf. 1 Co. 9:24). En Juan 1:5 el sentido es negativo: la oscuridad no vence a la luz. En cuanto al sentido «percibir», «comprender», cf. Hechos 10:34; Efesios 3:18.

μεταλαμβάνω, μετάλημψις. Este compuesto tiene los dos sentidos de «tomar parte» y «cambiar». En el NT encontramos el primer sentido en 2 Timoteo 2:6; Hebreos 6:7 (cf. Mt. 13:3ss). En Hechos 24:25 el [p 487] punto es el cambio de un tiempo desfavorable por uno favorable. En 1 Timoteo 4:3 μετάλημψις prohíbe las reglas acerca de los alimentos. Todos los alimentos, dados por Dios, están ordenados al consumo gozoso por parte de los creyentes en Cristo, quienes ya no están sujetos a las fuerzas malignas.

παραλαμβάνω

- A. παραλαμβάνω en el mundo griego y helenístico. Este compuesto tiene sentidos como «asumir», p. ej. un cargo, o «heredar», especialmente cosas intelectuales, p. ej. un estudiante de su maestro. Es importante en la filosofía, ya que la mayor parte del conocimiento es transmitido oralmente, y puesto que es práctico, el maestro es un dirigente autoritativo cuya meta es la formación del carácter y quien seguirá siendo respetado aún si los estudiantes tienen impacto propio (cf. Sócrates). La transmisión de preguntas, y de ciertas doctrinas religiosas, también es significativa, y también encontramos παραλαμβάνω en los misterios para heredar ritos y secretos especiales, aunque con énfasis en la impartición oral más que en la revelación sobrenatural.
- B. La cuestión de la tradición en el judaísmo. En el judaísmo, el eslabón de unión es la materia enseñada más que el maestro. Los alumnos pueden mostrarse agradecidos con sus maestros, pero la autoridad descansa en la ley (tal como es transmitida por los profetas y explicada por los rabinos). Si existe un elemento esotérico, tiene que ver con esconder a los inmaduros ciertas doctrinas.
- C. παραλαμβάνω en el NT.

1. Con un complemento de persona, el término se usa para la recepción de Cristo por parte del mundo (Jn. 1:11) y para la aceptación dentro del reino de Cristo (Jn. 14:3; Mt. 24:40–41).
2. Con un complemento material, encontramos «tomar, asumir» un cargo en Colosenses 4:17, «heredar» el reino en Hebreos 12:28, «adoptar» tradiciones en Marcos 7:4, y «recibir» enseñanzas cristianas en 1 Corintios 11:23; 1 Tesalonicenses 4:1, pero siempre con un íntimo apego, en la vida personal y en la fe, a Cristo mismo como su Autor (cf. Gá. 1:12). Sólo a la luz de la relación definitiva con Cristo, no del contenido histórico o doctrinal, es que se puede comprender la exigencia exclusiva de lo que se recibe (cf. Gá. 1:9) y la atribución final de παραλαμβάνω a Dios mismo (1 Ts. 2:13). El entendimiento cristiano es, en su raíz, un recibir a Cristo mismo (Col. 2:6).

προλαμβάνω

1. En 1 Corintios 11:21 esto significa «adelantar» (cf. tb. Mr. 14:8, donde la unción es un anuncio de la muerte de Jesús).
2. En Gálatas 6:1 el punto es la sorpresa, e. d. el ser tomado por desprevenido en una falta. En este caso se exige una restauración amorosa, no una censura sin amor.

προσλαμβάνω, πρόσλημις. En el NT προλαμβάνω aparece sólo en voz media (como en la LXX) en el sentido de «tomar para sí» (Hch. 17:5; 18:26), «tomar a un lado» (Mr. 8:32) o «acoger» (Ro. 14:1ss). Así como Dios nos ha acogido a nosotros, así hemos de acogernos unos a otros. El sustantivo, que no se halla en la LXX, figura en Romanos 11:15 para «atraer hacia sí».

ὑπολαμβάνω

1. Con el sentido básico de «levantar», en 3 Juan 8 significa «apoyar».
2. La idea en Lucas 10:30 es «tomar las palabras», e. d. replicar.
3. En Lucas 7:43 el significado es «suponer». Aquí la suposición es correcta, mientras que en Hechos 2:15 es falsa.
4. En Hechos 1:9 Jesús es levantado y sacado de la vista de los discípulos.

[G. Delling, IV, 5–15]

[p 488] λάμπω [brillar, encender], ἐκλάμπω [resplandecer, fulgurar], περιλάμπω [brillar en torno], λαμπάς [antorcha, lámpara], λαμπρός [brillante, luminoso]

A. Significado. λάμπω tiene el sentido primario de «brillar», o en forma transitiva «encender». Los compuestos son formas más fuertes. λάμπω significa «antorcha» o «lámpara», y λαμπρός «brillante», «luminoso».

B. Sentido moral y religioso de estas palabras fuera del NT.

1. *El mundo griego y helenístico.*

- a. Usada con referencia humana, λάμπω puede denotar un poder de lucha o un ideal, p. ej. lo correcto.
- b. Teológicamente el mundo griego no asocia específicamente la luz con la deidad, aunque la luz tiene carácter numinoso (p. ej. en Homero). Las antorchas se usan cúlticamente en conexión con las deidades infernales. Esto explica su presencia en el nacimiento, el matrimonio y el entierro. También parecen haber tenido significado purificador. Tal vez se pueda ver una conexión entre la protección contra el peligro y la promoción de la vida. Puesto que la antorcha simboliza la vida, en los misterios el portador de la antorcha está especialmente cercano a la deidad. El culto a la luz es más común en Egipto y el Cercano Oriente, donde la luz es la sustancia de la deidad y está relacionada con la vida y el conocimiento. Junto con el culto persa del fuego, la exaltación religiosa de la luz en el Cercano Oriente tiene impacto en movimientos tales como el mitraísmo, con su extenso uso de lámparas y antorchas y su énfasis en los astros, y en el maniqueísmo con su dualismo de luz y tinieblas y su esperanza de una reconcentración de la luz dispersa en la consumación victoriosa.

2. «Brillar» en el AT. El AT tiene muchas referencias a la luz, tanto natural como religiosa, pero en ninguna parte deifica la luz. Dios es el Creador de la luz (Gn. 1:3), se envuelve en ella (Sal. 104:2), hace que su gloria brille en el cielo estrellado (Is. 40:12), hace al pueblo como una antorcha llameante (Zac. 12:6), sella la alianza con una antorcha (Gn. 15:17), resplandece en la nube por la noche (Éx. 13:21), es descrito como un fuego llameante (Éx. 24:17), es para el salmista (activamente) una lámpara (Sal. 18:28), hace

que su rostro brille sobre su pueblo (Nm. 6:25), y en su luz ven ellos la luz (Sal. 36:9), porque él es la fuente de la vida (nótese que vida y luz van juntas).

3. *El judaísmo.* El judaísmo elabora el concepto veterotestamentario de la gloria luminosa de Dios. La *shekiná* es luz radiante que ilumina a los bienaventurados. La luz de Dios brilla por medio de Adán, el Mesías, Israel, Jerusalén, la ley y sus expositores. Al final Dios hará visible su luz, y los rostros de los justos brillarán como el sol. En Filón, la luz de Dios no se puede captar de manera natural; el brillo del conocimiento divino en el espíritu humano es como la creación de la luz o como la aurora.

C. λάμπειν, etc. en el NT.

1. *Presuposiciones generales.* Estas corresponden al AT y al judaísmo con cierta influencia helenística. El contenido del NT da a los términos su sentido específico. El mundo de Dios es un mundo de luz (cf. las imágenes del Apocalipsis). La luz de Dios es inmutable (Stg. 1:17) e inaccesible (1 Ti. 6:16). Pero se relaciona con nosotros. En Jesús, el mundo de Dios viene a nosotros como una manifestación de la luz en antítesis a las tinieblas.
2. *El uso teológico de las palabras.*
 - a. λάμπειν y sus compuestos se usan para los mensajeros del mundo de Dios (Hch. 12:7; Lc. 2:9).
 - b. Se usan para el Mesías en su venida (Lc. 17:24). De esto hay un anticipo en la transfiguración (Mt. 17:2), y cf. la aparición a Pablo (Hch. 26:13).
 - c. [p 489] Se usan respecto a la aurora de la experiencia de la salvación (2 Co. 4:6). Una nueva creación de la luz corresponde a la primera creación, a medida que el conocimiento de la gloria de Dios brilla en el corazón y luego resplandece en el mundo. El vínculo entre Dios, luz y conocimiento salvador es helenístico, pero no lo es el relacionar el conocimiento con el acto histórico de la salvación en Jesucristo.
 - d. Las palabras se usan respecto a los discípulos (Mt. 5:15–16); ellos deben hacer que la luz que reciben de Dios brille en el mundo para gloria de Dios.
 - e. Se usan respecto a los creyentes en sentido escatológico (Mt. 14:34).
 - f. En el Apocalipsis se usan respecto a las siete antorchas (Ap. 4:5, frase del AT; cf. Zac. 4:2), a la estrella que brilla como una antorcha (8:10), al río brillante (22:1), a Jesús como la estrella brillante de la mañana (22:16), y a la vestidura de los ángeles (15:6) y de la novia de Cristo (19:8) (cf. Hch. 10:30). En lo que se refiere a los ropajes, el punto es que son blancos y radiantes en contraste con el sangriento atavío de la ramera de 19:8. También hay una sugerencia de la transfiguración celestial (19:8).

D. La iglesia.

1. Las palabras son poco comunes en los escritos patrísticos, pero hay un sentido de poseer una luz singular. La religión helenística de la luz sigue adelante en el gnosticismo.
2. El uso litúrgico de lámparas se desarrolla hacia el siglo IV, debido en parte a la necesidad, en parte a ejemplos de la época y al simbolismo general. Al principio las lámparas se colocan alrededor del altar; luego sobre él.

[A. Oepke, IV, 16–28]

→ φως

λαός [pueblo, multitud, nación]

λαός, común en los poetas griegos pero no en la prosa, llega a ser una palabra muy importante en la LXX en un sentido específico que reaparece en el NT.

A. λαός en el griego no bíblico.

1. *La forma de la palabra.* La forma es dórico-eólica. La forma jónica es ληός, y la forma ática es λεός.
2. *Etimología.* Es incierta. Se ha visto un vínculo con λῶας («piedra»), pero es dudosa una conexión con el antiguo alto alemán *liut* (moderno *Leute*, «gente»).

3. *Su uso en Homero.* El primer uso en Homero es para «gente» en cuanto pluralidad («multitud», «población», «grupo»), especialmente a distinción de los gobernantes. El λαός consta de λαοί (individuos). Un uso especial es para los soldados del ejército, denotados a veces por su nacionalidad.
4. *Su uso en el período post-homérico.* La palabra se sigue usando para «multitud», pero puede denotar la totalidad de una población (Píndaro). La referencia puede seguir siendo al público a diferencia de los gobernantes, y se puede usar λαοί para ἄνθρωποι.

B. λαός en la LXX.

1. *Equivalentes hebreos.* En la LXX λαός figura unas 2.000 veces, rara vez en plural, y con una referencia específica a Israel como pueblo de Dios. En la mayoría de los casos el original hebreo es אָמ. La inclinación de la LXX es siempre usar λαός cuando la referencia es a Israel, y usar ἔθνος para אָמ, cuando la referencia es a otro pueblo, si bien este principio no es uniforme.
2. *El uso principal y popular de λαός en la LXX.* El punto primero y decisivo es que ahora λαός se refiere, no a la gente en general, sino a un pueblo como unidad (cf. Gn. 34:22; una ciudad en Gn. 19:4; una tribu en 49:16; incluye a los muertos en 49:19). Los λαοί no son individuos sino pueblos. Sigue habiendo una distinción entre λαός y gobernantes (Gn. 41:10; Éx. 1:22). Continúa el uso más genérico para referirse [p 490] a la gente (p. ej. «mucha gente» en Nm. 2:6; Jos. 17:14; «el pueblo oprimido» en Sal. 18:27; «mucha gente» en Gn. 50:20), y la LXX usa λαός para los soldados (cf. Éx. 14:6), pero no en plural.
3. *Uso específico de λαός para Israel en la LXX.*
 - a. Israel como λαός θεοῦ. Si bien λαός puede denotar a cualquier unidad, la LXX reserva principalmente este término para Israel, así como el hebreo prefiere אָמ para Israel. El énfasis se pone en la posición especial de Israel como pueblo de Dios. Probablemente se escoge λαός para este fin porque, como término poético solemne y levemente arcaico, resulta más idóneo que ἔθνος para expresar la distinción entre Israel y otros pueblos.
 - b. Naturaleza de la relación. Pasajes como Éxodo 19:4ss; Deuteronomio 4; 7:6ss; Salmo 135 muestran la naturaleza de la relación. Todas las naciones pertenecen a Dios, pero él ha asignado las demás naciones a los ángeles y se ha reservado a Israel para sí; Israel es un pueblo santo en razón de esta distinción.
 - c. Base de esta relación. La elección libre de Dios y su acción es la base de la relación (Dt. 4:37; 7:6). No tiene ventajas especiales (Dt. 7:7). Él ha escogido a Israel en amor y fidelidad (7:8). Ha liberado a su pueblo para que le sirva (Éx. 7:16, 26). En las plagas, Dios establece una clara distinción entre Israel y el pueblo del faraón (Éx. 8). Esta liberación del dominio extranjero mediante la acción poderosa de Dios, junto con la institución de la alianza en el Sinaí (Dt. 4:7ss), es lo que constituye a Israel en nación.
 - d. La naturaleza bilateral de esta relación. La relación es una relación recíproca de amor y obligación. Así como Dios ha separado a Israel para sí (Lv. 20:26), así él espera que Israel se separe para él. Israel es un pueblo santo, y debe ser santo (Lv. 19:2). Su amor por Dios debe ser su respuesta al amor inicial de Dios por él (Dt. 7:9).
 - e. La batalla de los profetas por su realización. Puesto que Israel no vive a la altura de sus obligaciones, los profetas libran su gran batalla (cf. Os. 1:9; Is. 1:10). Amenazan con el juicio que sobreviene con el exilio (Dt. 4:27). Pero Dios permanece fiel (Dt. 4:31). Sólo está a la espera del arrepentimiento para volver a tratar a Israel, o a un remanente de Israel, una vez más como pueblo suyo. El remanente representa al verdadero Israel (Is. 10:20ss). El presente de la posesión se convierte en el futuro de la promesa ligada a la obediencia (Jer. 7:23, etc.). El pueblo es santo sólo por su futura santificación (Is. 62:12). Hay también una extensión universalista hacia las naciones (Is. 11:10; 62:10; Zac. 2:10–11, etc.) con el desarrollo de una esperanza mesiánica escatológica.
 - f. La profecía como clímax de la historia de la palabra λαός. La profecía lleva a su máxima expresión la relación singular que denota λαός. Pero, puesto que Israel no logra vivir a la altura de su condición, la relación se convierte en juicio, y su certidumbre sólo puede mantenerse por una fe en la fidelidad de Dios, que mira más allá de las actuales contradicciones y extiende su alcance más allá de las propias fronteras de Israel.

C. λαός en el judaísmo helenístico fuera de la Biblia.

1. *Josefo.* Josefo, en *La guerra de los judíos*, usa ἔθνος para Israel y λαός para «pueblo», «población», «multitud». En sus *Antigüedades*, en cambio, suele usar λαός para Israel, principalmente porque en esta obra hace considerable uso de la LXX.
2. *Filón.* Filón, que usa tanto λεώς como λαός, entra en una alegorización especulativa de este concepto sobre la base de su uso en el Pentateuco (cf. Gn. 35:29; Dt. 7:7).

3. *Las inscripciones.* Las inscripciones, que usan tanto ἔθνος como λαός, aplican el término a grupos específicos de judíos como representantes del pueblo entero.

[H. Strathmann, IV, 29–39]

[p 491] D. Pueblo y pueblos en el judaísmo rabínico.

I. *El pueblo.*

1. *La posesión de Dios.*

- a. Israel como λαός θεοῦ. El motivo básico de que Israel es pueblo de Dios halla su expresión en la idea de que Dios ha entregado las demás naciones a los ángeles, mientras que se ha reservado a Israel para sí. En algunos enunciados, los ángeles nacionales de los pueblos parecen ser sus dioses.
- b. La relación padre-hijo entre Dios e Israel. Otro concepto es que Israel es el primogénito de Dios, con privilegios especiales como tal. Si bien la filiación es natural, tiene implicaciones éticas: los israelitas deben comportarse como hijos.
- c. El pueblo como la esposa de Dios. El tema del amor matrimonial aparece también en la descripción de la relación. Por ahora sólo hay un desposorio o compromiso, con pequeños regalos, pero con el Mesías llegará el verdadero matrimonio y la plenitud de los dones.
- d. Los judíos como amigos y hermanos de su Dios. Junto con el amor conyugal encontramos también la idea de la amistad o la hermandad entre Dios y su pueblo. Dios es un hermano en la adversidad (Pr. 17:17), e invita a sus amigos a comer con él (Cnt. 5:1).

2. *El pueblo santo.* Como pueblo de Dios, Israel es pueblo santo en razón de su separación respecto a los idólatras y en razón del don de la ley.

3. *El pueblo como centro del mundo.* El judaísmo tiene un fuerte sentido de la centralidad del pueblo de Dios. Este pueblo va a gobernar el mundo, si no en el presente eón, entonces en el venidero. La idea principal, sin embargo, es que el mundo ha sido creado para Israel, y que sólo por el deleite de Dios en Israel la humanidad no llega a perecer.

4. *El significado y la duración del sufrimiento.*

- a. El sufrimiento como resultado del pecado. La situación desastrosa de Israel después del año 70 d. C. se interpreta como el resultado de su conducta pecaminosa.
- b. El sufrimiento como medio de prueba. Con el juicio viene la idea de la prueba. Sólo por medio del mundo presente podemos entrar al eón futuro. Es por medio del sufrimiento que Israel goza de los tres dones especiales que son la ley, la tierra y el mundo venidero.
- c. El sufrimiento con miras a la purificación para el eón venidero. Otro concepto es el del poder expiatorio del sufrimiento. El pueblo cae en las tentaciones, pero el sufrimiento penal lo purga con miras al eón futuro.
5. *Carácter eterno del pueblo.* Los pueblos disfrutaban del éxito presente, pero el gran día de Israel llegará con el Mesías, el eón final y el juicio universal, a través del cual Israel pasará incólume. Israel puede entonces tener la esperanza de la salvación colectiva. Algunos individuos pueden quedar excluidos, otros pueden necesitar una limpieza purificadora para participar, y unos cuantos paganos justos podrán hallar un lugar. Por eso la salvación colectiva no abarca necesariamente a todos los de linaje patriarcal, ni sólo a ellos.

II. *Los pueblos.*

1. *Los pueblos, alejados de Dios.* La relación entre Israel y los otros pueblos es especialmente aguda durante y después del exilio, e implica una tensión entre el particularismo y el universalismo. La asignación de las naciones a ángeles guardianes (o dioses), los cuales, desde luego, son inferiores a Dios, implica una lejanía con respecto a Dios, una privación de los honores otorgados a Israel, e incluso a veces una sensación de que Dios es hostil a los otros pueblos.

[p 492] 2. El carácter pecaminoso de los pueblos.

- a. Transgresión de los mandatos adánicos. El conflicto entre Dios y las naciones es ético, no mítico. La primera acusación contra ellos es su falla en guardar los seis mandatos dados a Adán.
 - b. Violación de los mandatos noáquicos. Más común es la acusación de fallar en guardar los siete mandatos dados a Noé.
 - c. Rechazo de la ley. La principal acusación es el rechazo de la ley, que los pueblos otrora conocieron pero contra la cual se rebelaron, de modo que su ignorancia es culpable.
3. *El éxito de los gentiles.* El éxito político de las naciones se interpreta como una recompensa limitada a los transgresores por las buenas obras que han hecho. En el juicio final será reemplazado por un castigo definitivo, porque entonces ya no habrá derecho alguno a la recompensa.
 4. *La masa de la perdición.* La idea general es que las naciones, al estar alejadas de Dios en su pecado, quedan en su mayor parte excluidas del eón futuro, y por lo tanto constituyen una masa de perdición.

III. Elección y privilegio del pueblo.

1. *Universalismo.* En la lucha entre universalismo y particularismo, el universalismo da por sentado que los pueblos tienen alguna participación en la salvación de Dios, y por lo tanto está imbuido de celo misionero. Donde más en casa se halla el universalismo es en el judaísmo helenístico, el cual cree que Israel tiene una misión sacerdotal y profética de orar por el género humano y de difundir en medio de él el conocimiento de la ley. Sin embargo, como contrapeso de esa visión más esperanzada de las naciones se halla un sentido de superioridad y privilegio.
2. *Particularismo.* Con los desastres de los años 70 y 135 d. C. tiende a triunfar el particularismo, con su idea de que las naciones son enemigas de Dios, de que Israel es un pueblo privilegiado, y de que por lo tanto a Israel se le darán sus derechos como única nación del eón futuro, después del gran juicio del mundo.

[R. Meyer, IV, 39–50]

E. λαός en el NT.

1. *Frecuencia.* La palabra figura unas 140 veces en el NT (sólo ocho en plural). Es más común en Lucas y Hechos (36 veces en Lucas y 48 en Hechos), y es muy rara en Juan.
2. *Significado popular.* En el NT el uso predominante es «multitud», «gente», «población». Este uso es raro en Marcos y Mateo, pero común en Lucas, donde hay también una distinción entre el Sanedrín y el λαός (Lc. 22:2; cf. Hch. 6:12), o entre los jefes y el λαός (Hch. 13:15).
3. *Significado nacional.* λαός es paralelo a ἔθνη en Lucas 2:30–31 (plural), y cf. Romanos 15:11; Apocalipsis 7:9; 10:11, etc. En Hechos 4:25, 27 se da una transición hacia 4.; el plural viene de Salmo 2:1.
4. *Significado específico:* Ἰσραήλ. Este sentido lo encontramos donde hay una antítesis con ἔθνη (Lc. 2:32) o donde hay adiciones como «Israel» (Hch. 4:10), o «de los judíos» (Hch. 12:11). ἔθνος puede denotar también a Israel (cf. Lc. 7:5; 23:2; Hch. 10:22; 24:10; Jn. 11:48ss). En Lucas-Hechos este término es usado sobre todo por no judíos o en presencia de ellos. λαός puede denotar también a Israel, sin adición alguna (cf. Hch. 10:2; 28:17). En cambio, Hechos usa ὄχλος al referirse a muchedumbres no judías. Es específicamente como pueblo de Dios que Israel es λαός (cf. Mt. 1:21; Lc. 1:68; Ro. 11:1–2; 15:10; Heb. 10:20; Hch. 7:34; Lc. 24:19).
5. *Significado figurado: la comunidad cristiana.* El NT va más allá de la LXX al usar λαός para la iglesia (cf. Hch. 15:14; Ro. 9:25–26; 2 Co. 6:16; 1 P. 2:9–10; Heb. 4:9, etc.). Un fundamento para ello se halla en Lucas 1:17 (cf. 3:8). La afirmación de Santiago en Hechos 15:14 señala la revolución en virtud de la cual el λαός tiene un nuevo centro en el evangelio, de modo que ahora abarca a todos los [p 493] creyentes, tanto judíos como gentiles. Este concepto subyace a la misión de Pablo, p. ej. en Corinto (Hch. 18:10). Un λαός espiritual reemplaza al λαός biológico; en apoyo de esto Pablo aduce Oseas 2:23 (Ro. 9:23ss). Lo que anteriormente ha sido aplicable a Israel es aplicable ahora a la iglesia (1 Co. 6:14ss). Tito 2:14 reclama para la iglesia la frase «un pueblo de su propiedad», y 1 Pedro 2:9–10 añade a este los otros títulos de honor que se daban a Israel. Hebreos halla en el λαός del AT un tipo de la comunidad cristiana (cf. 2:17; 4:9, etc.). En Apocalipsis 21:3 la iglesia es el λαός θεοῦ de las profecías de Zacarías 2:14 y Ezequiel 37:27.
6. *Significación del uso metafórico.* En el AT brota la tensión entre el aspecto nacional y el aspecto religioso de λαός, que se supone han de estar en armonía (cf. Éx. 19:5; Os. 1:9). La profecía anuncia juicio sobre el λαός nacional, pero también anuncia adiciones

al λαός procedentes de los λαοί o ἔθνη. Esto halla su cumplimiento en la iglesia, con el surgimiento de un λαός puramente espiritual que es moldeado por el acto salvífico de Dios en Cristo, y en el cual la fe es normativa. Este es un solo λαός; trasciende todas las fronteras de los λαοί, aunque no las elimina. En la iglesia el elemento judaizante se resiste a este concepto, insistiendo en que los creyentes gentiles deben hacerse también miembros del anterior λαός por medio de la circuncisión. Pero Pablo propugna la unidad del nuevo λαός, sencillamente sobre la base de la fe en el único Señor. La nacionalidad no es una condición para pertenecer a Dios.

7. *Transferencias relacionadas.* Como verdadero λαός de Dios, la iglesia es el verdadero Israel (Gá. 6:16), el verdadero linaje de Abraham (Gá. 3:29), la verdadera circuncisión (Fil. 3:3) y el verdadero templo (1 Co. 3:16). Todas estas frases vinculan a la iglesia con el AT como su verdadero cumplimiento.

F. λαός en el uso de la iglesia antigua. En la antigua iglesia encontramos que se usa λαός para «multitud», «nación», «Israel» y «la iglesia». Hay un fuerte sentido de la iglesia como el nuevo pueblo de la salvación (cf. Clemente de Alejandría, *Stromateis* 6.5.4.2.2). λαός se puede usar también para la congregación reunida para el culto (1.1.5.1). Cuando se hace una distinción entre la congregación y los líderes, esto da origen a la idea posterior de «laicado».

[H. Strathmann, IV, 50–57]

λάρυγξ [laringe, garganta]

λάρυγξ, que significa «garganta», figura en Romanos 3:13 (cita del Sal. 5:9). Aquí el punto es que las palabras que salen por la garganta expresan la perversidad interior, así como el aliento de la corrupción sale de la entrada de una tumba (cf. Ro. 7:15, 18ss).

[H. Hanse, IV, 57–58]

λατρεύω [servir, dar culto], λατρεία [servicio, culto]

A. En el griego no bíblico.

1. λατρεύω.

- a. Etimología. De λάτρον, «recompensa», «salario», λατρεύω significa «trabajar por una recompensa», y luego «servir».
 - b. Uso. La palabra se usa literalmente para el servicio físico (p. ej. los trabajadores en la tierra o los esclavos), y figuradamente para «tener cariño por». También lo hallamos para el servicio a los dioses, pero no en sentido técnico.
2. λατρεία. El sustantivo es más común que el verbo, y tiene connotaciones tales como «servicio por una recompensa», «labor», «cuidado corporal» y «servicio a los dioses».

[p 494] B. En la LXX.

1. λατρεύω.

- a. Frecuencia. El verbo, repartido de manera dispareja, figura unas 90 veces en la LXX, principalmente en Éxodo, Deuteronomio, Josué y Jueces. El original hebreo es לָבַד, que habitualmente se traduce por δουλεύειν cuando se trata de relaciones humanas, y por λατρεύειν cuando se hace referencia al servicio divino. λατρεύειν tiene siempre un sentido religioso, excepto en el juego de palabras en Deuteronomio 24:18
 - b. Uso. El uso religioso de λατρεύειν es un uso específicamente cultural (Éx. 3:12; 4:23; 7:6, etc.). En 2 Samuel 15:8 obviamente se tienen en mente actos culturales. El culto en cuestión puede ser culto a los ídolos así como a Dios (cf. Éx. 20:5; 23:24; Dt. 4:28, etc.). La exigencia del AT es que Israel debe dar culto solamente a Dios, pero el acto exterior ha de expresar el compromiso interior (cf. Dt. 10:12ss). El término tiene las mismas implicaciones en Josué 24:19. A diferencia de λειτουργεῖν, λατρεύειν no se refiere solamente a las funciones sacerdotales sino a la conducta religiosa y moral del pueblo entero.
2. λατρεία. Este término figura sólo nueve veces en la LXX, y en general se refiere al culto religioso (Jos. 22:27) o a un acto de culto específico (Éx. 12:25, la Pascua). En Macabeos tiene el sentido de religión, excepto en 3 Macabeos 4:14 (trabajos forzados).
3. *Comparación con el uso extrabíblico.* La LXX se concentra en el sentido cultural, pero sin restricción al ministerio sacerdotal. El griego secular prefiere θεραπεύειν para el servicio cultural, pero la LXX generalmente usa este término para curar o tener cariño (excepto en Is. 54:17; Dn. 7:10), y reserva δουλεύειν para el servicio en sentido general.

4. *Uso de Filón.* Filón usa el verbo sólo una vez, y el sustantivo sólo seis veces. El verbo denota el servicio cultural, pero el sustantivo abarca el ministerio de la virtud y el servicio espiritual a Dios.

C. En el NT.

1. λατρεύω.

- a. Frecuencia. El verbo figura en el NT 21 veces, ocho de las cuales se hallan en Lucas y Hechos, seis en Hebreos, cuatro en Pablo, dos en el Apocalipsis y una en Mateo. Tres de los versículos proceden del AT.
- b. Influencia de la LXX. El servicio que denota el verbo siempre se le ofrece a Dios (o a los dioses) (cf. Ro. 1:25; Hch. 7:42).
- c. El ministerio sacrificial. Como en la LXX, λατρεύειν se refiere al ministerio sacrificial en Hechos 7:7, 42; Hebreos 8:5; 9:9; 10:2; 13:10. Hebreos, sin embargo, se aparta de la LXX al usar el término para el ministerio de los sacerdotes, equiparando así λατρεύειν con λειτουργεῖν.
- d. El ministerio de la oración. En otros lugares la referencia de λατρεύειν es al ministerio general de la oración y la alabanza, p. ej. la adoración en Mateo 4:10; Apocalipsis 7:15; 22:3, la oración y la súplica en Lucas 2:37; Hechos 26:7.
- e. El uso figurado generalizado. El verbo tiene el sentido general de conducta recta en Lucas 1:74; Hechos 24:14; Hebreos 12:28; tal vez Hebreos 9:14. La labor misionera de Pablo queda clasificada como λατρεύειν en Romanos 1:9; 2 Corintios 8:18; es un acto de servicio religioso con una dimensión interior («en mi espíritu») así como exterior. La vida cristiana en el Espíritu es también un servicio a Dios en Filipenses 3:3. Este λατρεύειν más espiritualizado en lugar de cultural es el punto principal en el NT.

2. λατρεία. Tres de los cinco casos de λατρεία en el NT se refieren al ministerio sacrificial, e. d. Romanos 9:4; Hebreos 9:1, 6. En cada uno de ellos se tiene en mente el AT. También en Juan 16:2 la palabra comporta una insinuación de sacrificio. Lo mismo es aplicable en Romanos 12:1, aunque [p 495] aquí se trata del sacrificio vivo de la vida interior y de la conducta exterior lo que constituye la λογική λατρεία, e. d. un servicio a Dios que se conforma a la razón humana, y en el cual también está en acción la razón divina. Este enunciado es el clímax del proceso de interiorización, y de una exteriorización más abarcante, que comienza con Deuteronomio 10:12ss.

[H. Strathmann, IV, 58–65]

λάχανον [planta comestible, verdura]

En Marcos 4:32 la semilla de mostaza llega a ser la más grande de las hortalizas (parábola del reinado divino). En Lucas 11:42, el diezmo de todas las hortalizas excede las exigencias de la ley (Dt. 14:22–23), si bien Jesús no lo prohíbe como tal. En Romanos 14:2 Pablo describe a los «débiles» como vegetarianos; probablemente tiene en mente a algún grupo judío (cf. v. 5; 15:8ss), pero no sabemos nada de los detalles de ese grupo ni de las razones de su vegetarianismo. Pablo no argumenta sobre las razones y sinrazones de esa práctica, pero sí propugna la libertad, el amor, la edificación y el interés por la conciencia de los demás.

[G. Bornkamm, IV, 65–67]

λεγιών [legión]

Préstamo del latín *legio*, λεγιών se usa para la legión romana, la cual consta de alrededor de 6.000 soldados de infantería, 120 de caballería, y soldados especiales de apoyo. Los únicos casos en el NT se hallan en Marcos 5:9 (con referencia a los demonios) y Mateo 26:53 (con referencia a los ángeles). La idea subyacente es la de fuerzas demoníacas o angélicas extremadamente poderosas. Pero Jesús, como Hijo de Dios, puede expulsar a la legión demoníaca y tiene a sus órdenes las legiones angélicas.

[H. Preisker, IV, 68–69]

λέγω [decir, hablar], λόγος [palabra, Logos], ῥῆμα [enunciado, dicho], λαλέω [hablar, balbucir, charlar], λόγιος [elocuente, culto], λόγιον [dicho], ἄλογος [sin habla, sin razón], λογικός [racional, espiritual], λογομαχέω [disputar sobre palabras], λογομαχία [disputa sobre palabras], ἐκλέγομαι [escoger, elegir], ἐκλογή [elección, lo elegido], ἐκλεκτός [escogido, elegido]

λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω

A. En el mundo griego.

1. λέγω.

- a. El sentido básico de λέγω es «recoger», con el doble matiz de repetición y separación.
- b. El sentido «recoger» suele estar presente, como lo es la voz media «reunir, armar».
- c. «Contar» es un sentido derivado como recolección mental de cosas semejantes.
- d. En líneas parecidas encontramos «enumerar», «poner en orden», «asentar en una lista».
- e. De la enumeración pasamos a la narración, lo cual da entonces el sentido de «contar, decir», con matices tan diversos como «hablar», «querer decir», y en compuestos «contradecir», «predecir», «proclamar». Hay aquí una aproximación a εἰπεῖν y a la raíz ῥη.

[p 496] 2. λόγος.

- a. Como λέγω, λόγος tiene primeramente el sentido de «colección».
 - b. Un segundo sentido es «conteo», con los matices de (i) cálculo, (ii) cuenta, (iii) consideración o evaluación, y (iv) reflexión o, en filosofía, fundamento o razón.
 - c. El conteo da también el sentido de «lista» o «catálogo».
 - d. Encontramos entonces «narración», «palabra», «habla». En este sentido, suplantando a ἔπος y a μῦθος, λόγος adquiere los matices más variados, p. ej. leyenda, proverbio, mandato, promesa, tradición, relato escrito, conversación, oración, prosa, incluso cosa.
3. ῥῆμα. La raíz de ῥῆμα tiene significación durativa. Lo que se denota es algo que se dice definitivamente o se enuncia expresamente, e. d. «enunciado». Este puede ser un anuncio o incluso un tratado. Si bien se distingue, como palabra, de acción, ῥῆμα como palabra activa llega a ser usada más tarde en gramática para designar el verbo, y sólo en este sentido permanece.
4. λαλέω, λαλιά.
- a. Esta palabra es una onomatopeya que imita el balbuceo infantil, y por lo tanto significa «parlotear, charlar», «balbucir». También se usa para los sonidos de animales e instrumentos musicales. En lo referente al habla, puede denotar el sonido más que el significado, pero también la capacidad de hablar. En los compuestos, el sentido es siempre «charlar».
 - b. λαλιά. Aquí el punto es el exceso de palabras, e. d. la cháchara o locuacidad.

[A. Debrunner, IV, 69–77]

B. El Logos en el mundo griego y helenístico.

1. *Significado de la palabra λόγος en su multiplicidad.* Aunque se usa poco en la épica, λόγος adquiere importancia con el auge de la racionalidad griega. En cuanto actividad mental, todavía tiene el sentido básico de «calcular» o «explicar». Puede ser entonces a. «un relato» como narración, habla o dicho, b. el resultado de calcular como principio, argumento o explicación (en comercio, una cuenta), c. matemáticamente «proporción», «relación», y luego más generalmente «medida» u «orden», y d. subjetivamente la razón humana, la mente o el pensamiento. Para Sócrates combina las ideas de expresión, enumeración y definición. Necesariamente está en relación con palabras tales como verdad, conocimiento, virtud, ley, vida, naturaleza y espíritu. Si bien tiene una riqueza de significados, en ninguna parte tiene el sentido de una palabra o discurso de poder creador. El énfasis está en el elemento racional en el habla; ῥῆμα comporta el énfasis emotivo y volitivo. Para Aristóteles, λόγος denota el mostrar algo como lo que es, y la orientación hacia eso. Sólo en la magia este término adquiere sentido técnico para designar un encantamiento.
2. *El desarrollo del concepto de λόγος en el mundo griego.*
 - a. Los dos lados. Por un lado λόγος significa habla o revelación, como clarificación o explicación de algo. Es el contenido de una cosa en lo referente a su ley, significado, base y estructura. Por otro lado es una realidad metafísica, la ley primaria e inteligible de las cosas, que hace posible la clarificación y determina la vida. En este sentido, λόγος puede ser posteriormente una hipóstasis cosmológica.

- b. Heráclito. En tanto aquello que constituye el sentido tanto del cosmos como de la humanidad, λόγος conecta a la humanidad con el cosmos, consigo misma y con la deidad. Por eso establece a la humanidad en su verdadero ser. Aquí λόγος es tanto palabra como significado que evoca las palabras y obras humanas. Como ley o principio de las cosas, trasciende la opinión humana, sirve de fundamento a la ψυχή, y plantea una pretensión que nosotros consideramos es nuestra propia pretensión.
- [p 497] c. Los sofistas. El λόγος llega a ser ahora predominantemente la razón humana, e. d. el poder del pensamiento y del habla, y en política el poder de persuasión. Es la base de la pedagogía y de la cultura, así como de la vida política.
- d. Sócrates y Platón. Con Sócrates y Platón se desarrolla la idea de que el λόγος, por medio de una lengua común, tiene el poder de establecer comunión por medio del acuerdo sobre la realidad de las cosas. Lo que se presupone es una armonía entre el λόγος de la razón y el λόγος de la realidad. La verdad se alcanza cuando el λόγος interpreta las cosas, pero el λόγος debe proceder de ellas. El λόγος hace posible la filosofía porque está vinculado con el ser. λόγος interrelaciona el pensamiento, la palabra, la materia, la naturaleza, el ser y la norma.
- e. Aristóteles. Para Aristóteles el λόγος es la fuente de la virtud y la piedad humanas, ya que las acciones están determinadas por el entendimiento, y es por el habla que llegamos al entendimiento.
3. *El λόγος en el helenismo.*
- a. El estoicismo. En el estoicismo el λόγος expresa la naturaleza ordenada y teleológicamente orientada del cosmos. Por lo tanto se puede equiparar con Dios y con el poder cósmico de la razón, de la cual el mundo material es un vasto despliegue. El λόγος humano es una parte particular del λόγος universal. Este último adquiere conciencia en nosotros, combinando así a Dios con la humanidad en un gran cosmos. Un desarrollo posterior es la ecuación de λόγος y φύσις (naturaleza) en una fusión de fuerza racional y vital.
- b. El neoplatonismo. También aquí λόγος es el poder de dar forma, ya sea en el arte o en la naturaleza. El mundo entero es λόγος como el puro poder de la forma, mientras que las cosas en el mundo también son λόγος en una mezcla con la materia. El único λόγος puede entonces dividirse en antítesis, pero la humanidad, mediante su λόγος, puede tener acceso al verdadero λόγος, es decir a la verdad del ser.
- c. Los misterios. En relación con las deidades de revelación, λόγος asume un sentido especial como historia sagrada, o santa doctrina, o revelación. Dioses como Osiris y Hermes son personificaciones del λόγος o del hijo de Dios. El λόγος sagrado conduce a la unión con la deidad, en la cual el iniciado es también λόγος θεοῦ. Otro uso de λόγος es para la plegaria, el único modo por el cual uno puede entrar en la relación con Dios.
- d. La teología Hermes-Logos. En la personificación del λόγος como Hermes (también Pan, Isis, etc.), no hay encarnación alguna sino una ecuación del principio revelador y cosmogónico con una deidad, e. d. su personificación como un dios. Hermes sirve como mediador o heraldo de la voluntad divina, pero también como la gran fuerza de la concepción. Así el λόγος es la potencia creadora, la guía y agente del conocimiento, representado cada vez más como una doctrina de revelación. Esto lo vemos en las especulaciones del hermetismo sobre la creación y la revelación, en las cuales el λόγος es el hijo de Dios, el demiurgo, que desempeña el papel de un intermediario como imagen de la deidad de la cual la humanidad es ella misma una imagen, y que forma una trinidad con el propósito divino y con el cosmos como la semilla que el primero transforma en el segundo.
4. *El λόγος de Filón de Alejandría.* Término común en Filón, λόγος da evidencia de su intento de unir la religión judía con la filosofía griega. Para Filón el λόγος divino es una figura mediadora que procede de Dios, que forma un lazo entre el Dios trascendente y el mundo, y representa a la humanidad como un sumo sacerdote y abogado ante Dios. Es la suma y el lugar del poder creador de Dios, y como tal ordena y gobierna el mundo visible. Si esta concepción muestra rasgos helenísticos, es distintiva en la medida en que el λόγος es específicamente el λόγος θεοῦ (ὁ θεῖος λόγος), es personal, y su origen y modalidad de expresión se describen en figuras tomadas de la esfera de la procreación.
5. *La especulación helenística sobre el λόγος y el NT.* Las diferencias entre el λόγος de la especulación helenística y el λόγος del NT son las siguientes. En el NT, conceptos como λόγος y ley no son importantes en sí mismos; lo que cuenta es lo que Dios tiene que decirnos, el λόγος θεοῦ. El concepto griego [p 498] de λόγος es un intento de dominar el mundo. Es regido por el λόγος humano, el cual se vuelve a encontrar en el λόγος cósmico. Conformar la vida según este último es alcanzar el verdadero ser de uno. La revelación es sencillamente la percepción de la ley interior del yo y de toda la realidad. En el NT, en cambio, λόγος expresa el específico discurso divino con que Dios viene a nosotros aquí y ahora con su exigencia y su pretensión externas. Un punto relacionado es que el λόγος griego puede dividirse en λόγοι individuales en los fenómenos que revisten de realidad al mundo. Si bien es el principio de armonía, no es un mediador entre Dios y la humanidad. Tampoco es históricamente único. No entra en el tiempo, sino que libera y reclama fuerzas en un proceso eterno que no es el resultado de una resolución divina sino un continuo

despliegue de las cosas. En estas líneas, se lo puede llamar el hijo de Dios, pero sólo en equiparación con el mundo, y no como el unigénito que llega a ser un solo hombre históricamente único, *σάρξ*.

[H. Kleinknecht, IV, 77–91]

C. La palabra de Dios en el AT.

1. *Equivalentes hebreos de los términos griegos para «palabra».* Las raíces *אמר* y *דבר* son los principales equivalentes para *λόγος*, *λόγιον*, *ῥῆμα* y *ῥήσις*. La primera tiene una referencia más poética cuando se usa para «dicho» (cf. Sal. 19:2–4; 68:11; Job 22:28), y la segunda ofrece los términos clásicos para «palabra» en la historia, la ley, la profecía y la poesía. Etimológicamente, el sentido de la raíz parece ser «atrás». La referencia, entonces, es al trasfondo o contenido o significado de lo que se dice. En el habla, el contenido representa la cosa. La cosa asume entonces un elemento histórico en su palabra. La palabra (*רִבְרָה*) contiene un pensamiento. Da a conocer una cosa, de modo que captar la palabra es captar el pensamiento. Pero la palabra es también dinámica. Está llena de un poder que es sentido por aquellos que la reciben, pero que está presente independientemente de esa recepción. Como lo ven y lo proclaman los profetas, donde con mayor fuerza se ven estos dos aspectos es en la palabra de Dios.
2. *El uso general de רִבְרָה para λόγος y ῥῆμα.* La LXX trata a *λόγος* y *ῥῆμα* como sinónimos, y usa ambos términos para traducir *רִבְרָה*. *ῥῆμα* es más común en el Pentateuco, Job, Josué, Jueces y Rut, pero *λόγος* toma la delantera en los demás libros históricos y en los libros poéticos, y figura ocho veces más frecuentemente que *ῥῆμα* en los profetas. Cuando se le dan atributos tales como verdadero, bueno, recto, etc., *λόγος* (o *ῥῆμα*) permanece fácilmente comprensible para los griegos, pero otras combinaciones, p. ej. esperar en la palabra en Salmo 119:74, o recurrir a ella en busca de vida en Salmo 119:154, dan evidencia del concepto dinámico del original hebreo. Más aún, puesto que el significado de una cosa va implícito en la palabra, de modo que palabra y cosa son coextensivas, la cualidad más importante de la palabra es la verdad. Así como la palabra de Dios es verdad (2 S. 7:28), así debe serlo la nuestra (Gn. 42:16). Para darle validez a una palabra se debe pronunciar un Amén (Dt. 27:15ss). La suma de la palabra de Dios es verdad (Sal. 119:160). Al relacionar significado y realidad, y también hablante y oyente, la palabra pertenece a la esfera moral como testimonio de algo para las personas respectivas.
3. *El רִבְרָה de la revelación profética.*
 - a. La revelación en el signo. En 2 Samuel 23:1ss David es arrebatado por el Espíritu de Dios y su palabra, y él mismo habla la palabra de Dios en una temprana profecía mesiánica (para un discurso directo semejante cf. Balaam en Nm. 24:4, 16). En un arrobamiento profético, el hablante tiene ojos y oídos para esa visión suprasensorial, y puede por ende impartir el misterio. Hay una relación entre imagen y palabra. La visión mesiánica contiene la palabra profética; la visión ha de ser puesta en palabras. Los profetas posteriores están familiarizados con una relación parecida entre visión y palabra; cf. los llamamientos de Isaías (cap. 6) y Ezequiel (cap. 1), las visiones de Amós (caps. 7ss), y las visiones de Zacarías (caps. 4–5), aunque a veces incluso el profeta necesita un intérprete que pueda traducir la visión en palabras (cf. Zac. 1:9; 2:4; 4:4; 6:4).
 - b. La revelación en el signo y la palabra. Sin embargo, en los profetas que escriben, la revelación visual es menos significativa. La voz que habla no es la de ellos sino la de Dios. Los juegos de palabras (cf. Am. 8:2; Jer. 1:11–12) [p 499] destacan la relación entre imagen y palabra, pero la palabra no tiene que ir combinada con una imagen. Sea largo o corto, el discurso halla su nervio vital en la palabra recibida de Dios, de modo que la locución completa puede en sí misma ser llamada palabra de Dios. La recepción de la palabra es un proceso espiritual. Esto es implícito, si bien hay pocas referencias expresas al Espíritu (cf. 2 S. 23:2; Nm. 24:2; Os. 9:7).
 - c. Disolución del signo. La palabra se va liberando cada vez más del signo, y llega a ser pura expresión de la revelación. Como en el llamado de Samuel (1 S. 3), Dios mismo es el que habla, y esta palabra es un llamamiento que le da poder al propio Samuel para hablar la palabra de Dios (1 S. 9:27) con su promesa, su exigencia y su juicio (1 S. 15:23, 26). La palabra se convierte entonces en una fuerza en la historia de Israel. Dada a conocer por los profetas, llega a cumplirse (1 R. 2:27; Jue. 13:12), es irresistible (2 R. 1:17), y permanece para siempre (Is. 40:8).
 - d. Los profetas que escriben. La fórmula «Vino la palabra del Señor» en el encabezamiento de los libros proféticos (Os. 1:1; Miq. 1:1; Sof. 1:1) implica que el libro entero es palabra de Dios, sin distinción entre la voz divina en el profeta y su expresión escrita. La idea de revelación está presente en el concepto, y hay una transición hacia la comprensión de todo el AT como palabra de Dios. Si esta palabra es enseñanza, tiene un aspecto dinámico como bendición (Is. 2:3; Am. 8:11–12) y como limitación (Am. 3:8). La palabra es puesta en los labios de Jeremías (Jer. 1:9). Es su gozo y su deleite (15:16), pero también lo coloca bajo compulsión (20:7ss). No es un sueño vano, ya que, aunque venga revestida de una visión, es una fuerza irresistible (23:29) que es conocida porque infaliblemente llega a cumplirse (28:9). La claridad respecto a ella viene sólo con la oración, ya sea como sujeción de sí (15:10ss) o como intercesión (42:7ss). En Isaías 40ss, la palabra permanece para siempre (40:8) y lleva dentro de sí misma su

cumplimiento, logrando su misión no menos que la lluvia o la nieve (55:10–11). Por proceder de Dios, es la fuerza eficaz que es epítome de toda la verdadera profecía.

4. *La palabra como revelación de la ley.* Como revelación, la palabra establece una relación personal entre Dios y el profeta que reorienta la vida y obra del profeta. Pero la ley como revelación también puede ser llamada palabra (a menudo en plural), y si bien la palabra profética es más tónica, la palabra legal tiene validez permanente para el pueblo. Es así como los mandamientos son las palabras de la alianza en Éxodo 34:28 (cf. Dt. 4:13) y las palabras del libro de la alianza (el Deuteronomio) son leídas al pueblo en 2 Reyes 23:2. En efecto, el mandamiento de Deuteronomio 30:11 es equiparado con la palabra de 30:14; en ambos casos la referencia es a la suma del libro. Esta palabra puede ser captada con facilidad, es revelación presente, y lleva dentro de sí el poder de la realización, ya que la boca la pronuncia y el corazón la recibe.
5. *La palabra divina de la creación.* Puesto que la palabra siempre contiene revelación, denotando la voluntad revelada de Dios, también se aplica en la esfera de la revelación en la creación. Así, en Génesis 1 el mundo tiene su origen en la palabra divina. El mismo concepto del poder creador de la palabra aparece en Ezequiel 34:4; Isaías 40:26, etc.; Salmo 147:15ss. Un resumen idóneo es «por la palabra del Señor fueron hechos los cielos» (Sal. 33:6ss).
6. *La palabra en la poesía.* También en la poesía la revelación se da por la palabra (Job 4:12). El Salmo 119 es un tesoro en este sentido con sus muchos matices. La palabra se halla en el cielo, es verdad, es una luz, da vida, otorga entendimiento, comporta poder, evoca confianza y obediencia, y es objeto de esperanza. También aquí la palabra tiene tanto un aspecto noético como un aspecto dinámico.

[O. Procksch, IV, 91–100]

D. La palabra y el habla en el NT.

1. *Aspectos básicos y generales del uso de λέγω/λόγος.* En el NT, el énfasis en el oír presupone el hablar. La principal palabra griega para el habla es entonces el vehículo de muchos enunciados importantes. Incluso en el bautismo y en la transfiguración, la palabra le da al acontecimiento su tema y su contenido. Pero λέγω y λόγος comportan diversos sentidos que van desde los cotidianos hasta los más fecundos. En efecto, hasta leemos acerca de palabras vanas (Ef. 5:6), o palabras malignas (3 Jn. 10), [p 500] o palabras falsas (2 P. 2:3), o palabras adulatoras (1 Ts. 2:5). Las palabras humanas están llenas de error (Stg. 3:2), y las palabras de la sabiduría humana son impotentes a pesar de toda su elocuencia y plausibilidad (1 Co. 1ss). Los términos se pueden usar también en sentido neutral, como en Mateo 7:28; Marcos 7:29; 2 Tesalonicenses 2:2. λόγος puede denotar una carta, discurso, relato o rumor (cf. 2 Co. 10:11; Hch. 2:41; 1:22; Lc. 5:15), o el registro parcial en un libro (Hch. 1:1). En el hablar en lenguas, puede incluso ser inarticulada (1 Co. 14:19), ya que dondequiera que hay λέγειν hay λόγος. Es porque el énfasis se pone en decir algo, que el mismo término se puede prestar a usos tan variados, p. ej. para la palabra de conocimiento o su opuesto, o para la palabra de poder o la palabra vacía. Inclusive en el uso fecundo para la palabra del evangelio, la misma frase puede contener el término en un sentido más amplio u opuesto (cf. 1 Co. 2:4). El contexto provee el contenido específico, pero el sentido básico es el mismo, a saber, una palabra hablada. Esto es válido aun en Juan 1 con su referencia a la palabra reveladora de Dios, ya que la palabra no es una entidad independiente sino que apunta hacia aquel que, en la realidad viviente, la pronuncia. El uso que hace Jesús de λέγω en su enfático ἐγὼ λέγω ὑμῖν, que también puede ser usado por el Bautista (Mt. 3:9), por Pablo (Gá. 5:2), e incluso por Gamaliel (Hch. 5:38), comporta una nota de autoridad, no en razón del λέγω, sino a causa de la persona de quien habla.
2. *Significados más específicos y técnicos.*
 - a. En el NT λόγος puede significar una «cuenta» o «cálculo». El uso es secular en Hechos 19:40, pero contiene la idea de responsabilidad escatológica y de juicio en las parábolas de Jesús (Mt. 18:23; 25:19; Lc. 16:2) y en el énfasis general en la responsabilidad cristiana de dar cuentas (1 P. 3:15; Mt. 12:36; Heb. 13:17). En Filemón 15ss Pablo juega con el sentido comercial. El «tenemos que dar cuenta» en Hebreos 4:13 comporta un sentido de relación que involucra responsabilidad.
 - b. En Hechos 10:29; 18:14 el sentido es «fundamento» o «razón».
 - c. En Hechos 8:21; 15:6 el punto es «asunto» o «tema».
 - d. En las frases hebraicas en Mateo 5:32; Lucas 4:36 encontramos un significado similar a b. y c. La referencia en Mateo 5:32 probablemente sea a una forma de libertinaje, y en Lucas 4:36 se trata el fundamento de lo que se dice.
3. *Los dichos de Jesús.*
 - a. La citación de los dichos. Puesto que Jesús mismo no escribió sus propios dichos, el relato se refiere constantemente a su hablar o a sus λόγοι ο ῥήματα. La referencia puede ser a un solo dicho (Mr. 10:42), a un grupo de dichos (Mt. 26:1), o a su mensaje total

(Mt. 24:35). Se usan fórmulas diversas (cf. Mt. 26:75; Mr. 14:72; Jn. 18:9; Hch. 11:16; Lc. 22:61; 1 Ts. 4:15, etc.). Si bien no hay una fórmula fija, y se pueden dar libremente versiones diferentes de los mismos dichos, es claro que los dichos de Jesús tienen un carácter autoritativo (cf. 1 Co. 7:10). La autoridad es la de palabras auténticas que son dichas, oídas y relatadas; es en la palabra hecha carne que se contempla la gloria.

- b. La autoridad de los dichos de Jesús. En los Evangelios, los dichos de Jesús con frecuencia provocan desagrado (Mr. 10:22) y ofensa (Mt. 15:12), no sólo porque son duros (Jn. 6:60), sino por la pretensión tan inaudita que comportan (Mr. 2:7). Pero también causan perplejidad en razón de su autoridad (Mt. 7:28). La reacción a su palabra es eternamente decisiva (Mr. 8:38), ya que exige la fe en él. Su palabra, sin embargo, va de la mano con su obra. Es una palabra activa que efectúa curación (cf. Mt. 8:8), exorcismo (Mt. 8:16), resucitación de muertos (Lc. 7:14–15), y gobierno sobre los elementos (Mr. 4:39). La preservación del arameo (cf. Mr. 5:41; 7:34) muestra que en esta palabra se ve poder, no en el sentido de una fórmula mágica, sino en virtud de su autoridad eficaz (cf. Hch. 3:6; 1 Co. 7:10). Datos similares figuran en Juan (cf. 4:41ss; 6:60ss; 8:51; 12:48; 14:24; 15:3, etc.). Es porque Jesús es el Cristo y el Hijo que su palabra tiene esta autoridad (Jn. 14:24; 6:63, 68). Puede por lo tanto colocarse al mismo nivel que la Escritura (2:22). Captarla es ser captado por ella (Jn. 6:65; cf. Mt. 19:11; Mr. 4:11; Lc. 9:45), aunque esto no absuelve de la responsabilidad cuando uno fracasa en hacerlo así.

[p 501] c. La apelación a la palabra de Jesús fuera de los Evangelios. Fuera de los Evangelios hay apenas unas cuantas citas directas, pero hay muchas alusiones, y en todo caso las palabras son vistas como parte de la realidad cristológica total. Se las considera entonces con las obras, se las vincula con la cruz y la resurrección, y se las coloca en el contexto del ministerio actual de Cristo (cf. Heb. 1:3; Ro. 10:17).

4. *La palabra del AT en el NT.*

- a. El NT cita al AT tanto como Escritura cuanto como palabra. En las formas verbales encontramos varias palabras, entre ellas λέγειν, tanto en voz activa como en pasiva. Los hablantes pueden ser humanos (Moisés, David, etc.), sobrehumanos (la Escritura, el Cristo preexistente), divinos, o indefinidos. A veces a Dios mismo se le llama hablante cuando tenemos dichos procedentes de los profetas o de los Salmos (Mt. 1:22, etc.). Pero esto no implica ninguna eliminación de los sujetos humanos. No se ve antítesis alguna entre el hablar divino y el humano. El indefinido y la voz pasiva suelen implicar que es Dios quien habla (cf. Mt. 5:12ss).
- b. Tanto λόγος como ῥῆμα se pueden usar para las palabras humanas, ya sean individuales o colectivas, como también para dichos divinos, habitualmente con referencia a versículos o pasajes del AT, aunque la palabra de Dios abarca la totalidad de su revelación en Colosenses 1:25 y Hebreos 4:12. Extrañamente, «palabra del Señor» no se usa en citas del NT tomadas del AT, y «el Señor habló» figura sólo dentro de citas, aunque cf. Mateo 1:22; 2:15.
- c. A veces es difícil decir si la palabra divina es el AT o es el mensaje cristiano (cf. Heb. 4:12; Ef. 6:17; 3:7). Desde luego, no hay dos palabras sino una sola (cf. Heb. 1:1–2).

5. *La palabra especial de Dios dirigida a individuos en el NT.*

- a. Simeón y el Bautista. Tanto Simeón como Juan son colocados en la categoría de profetas del AT cuando se dice que vino a ellos el ῥῆμα de Dios (Lc. 2:29; 3:2).
- b. El período apostólico. Si bien son comunes los giros λόγος θεοῦ y λόγος (ο ῥῆμα) τοῦ θεοῦ, no se las vuelve a usar para casos especiales de dirección. La dirección la da ahora el Espíritu, o Cristo, o un ángel, o la voz divina. La razón del cambio es que ha habido una venida definitiva en la Palabra, el Verbo encarnado.
- c. Jesús. Nunca se dice que la palabra de Dios venga a Jesús mismo, ni siquiera en el bautismo o en la transfiguración. Si bien en esos acontecimientos tenemos una voz del cielo, las palabras que se pronuncian no son palabras de dirección sino de ratificación ante los oyentes. Es inapropiado decir que la palabra de Dios viene a Jesús, en vista de la unidad con el Padre que está implícita, p. ej. en Mateo 11:27.

6. *El mensaje cristiano primitivo como palabra de Dios (fuera de Juan).*

- a. Estadísticas. Palabra de Dios, palabra del Señor y palabra son giros todos que se usan para el mensaje cristiano, sin ninguna diferencia discernible aparte de la distribución estadística. El primer término figura 30 veces, el segundo 8 y el tercero 40.
- b. Contenido. El contenido es patente cuando comparamos Hechos 6:1ss y 1:21ss. La palabra es testimonio de Jesús. Lucas 1:2 lo confirma así, y cf. Hechos 17:11; 18:5, etc. Aceptar la palabra no es simplemente aceptar el AT, sino aceptar el mensaje de Jesús que es el cumplimiento del AT. El uso de Pablo es el mismo (1 Ts. 1:6; 1 Co. 14:36; Gá. 6:6; Col. 4:3–4). Tito 1:2–3 enuncia cla-

ramente el contenido del *lógos* paulino. De modo similar, es el mensaje de Jesús el que da vida en 1 Pedro 1:23, 25 y Santiago 1:21. ῥῆμα es mucho menos común en este sentido (Heb. 6:5; Ef. 5:26; 1 P. 1:25).

7. *Carácter y eficacia de la palabra cristiana primitiva (fuera de Juan).*

- a. Como el evangelio, la palabra es la palabra de la cruz, de la reconciliación, de la gracia, de la vida y de la verdad. Lo es porque el que habla es Dios. Explícita o implícitamente, τοῦ θεοῦ domina las afirmaciones con λόγος en el NT (cf. 1 Ts. 2:13). Pablo es su ministro, y debe resguardarla contra la corrupción (2 Co. 2:17), pero es Dios el que habla por medio de él (cf. 2 Co. 5:19–20). Esto asegura su eficacia (Stg. 1:18). Puesto que es el poder de Dios (1 Co. 1:18), no puede ser encadenada (2 Ti. 2:9). [p 502] Hay que orar para que Dios le dé libre paso (2 Ti. 3:1) o le abra las puertas (Col. 4:3; cf. Hch. 6:4 para la relación entre la palabra y la oración). No es mágica, sino que su eficacia es concreta, y supera los obstáculos y las opiniones humanas, y captura a los creyentes y los santifica. En tanto palabra de gracia, de vida o de salvación, no se limita a predicar estas cosas sino que las realiza.
- b. Inicialmente, entonces, la respuesta humana a la palabra es pasiva, como en el nuevo nacimiento (1 P. 1:23). La elección por parte de Dios precede a su escucha (cf. Hch. 15:7), y el Espíritu Santo sella a aquellos que oyen y creen (Ef. 1:13), no por simple asentimiento intelectual, sino mediante la apropiación en la fe (Hch. 4:4). El recibir la palabra, si es algo auténtico, implica el actuar (Stg. 1:22). La desobediencia blasfema contra ella (Tit. 2:5); la obediencia la glorifica (Hch. 13:48).
- c. El λόγος es siempre, concretamente, una palabra hablada, no un mero concepto. No hay palabra, y por lo tanto no hay aceptación, fe ni vida cristiana sin proclamación (Ro. 10:17). La norma de la enseñanza es la fidelidad en la transmisión de la palabra pronunciada en el acontecimiento de Cristo (cf. Lc. 1:1ss; Tit. 1:9).

8. *La palabra en el relato sinóptico sobre Jesús.*

- a. En los autores de los Sinópticos, la palabra está claramente ligada a la persona de Jesús. Es la palabra del propio Jesús, y también la palabra acerca de él.
- b. Jesús mismo predica la palabra (Mr. 2:2; 4:33; Lc. 5:1). Pero esto sólo se dice rara vez, ya que Jesús no es un simple predicador o profeta. La obra entera de Jesús es la palabra que otros han de proclamar (cf. Mr. 11:4).

9. *La palabra en los dichos de Jesús en los Sinópticos.*

- a. El término λόγος es poco frecuente en los propios dichos de Jesús. En Lucas 8:21 Jesús dice que su madre y sus hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica, mientras que en Lucas 11:28 él pronuncia bendición sobre aquellos que escuchan la palabra de Dios y la guardan. Mateo y Marcos ponen «voluntad» en vez de «palabra» en el primer caso.
- b. «Palabra» se usa en los tres evangelios en la interpretación de la parábola del sembrador (Mr. 4:13ss y par.). Algunos estudiosos dudan de si Jesús mismo brindó esa interpretación, pero el uso corresponde a lo que encontramos en otros lugares del NT.
- c. Bajo esta luz, el término es legítimo en este contexto, ya sea que haya sido usado auténticamente por el propio Jesús o no.

10. *λόγος/λόγος (τοῦ θεοῦ) en el Apocalipsis.*

- a. El uso de λόγοι al inicio y al final del Apocalipsis (palabras de la profecía, 1:3; de este libro, 22:9, etc.) muestra que se trata de auténtica revelación. λόγοι τοῦ θεοῦ se usa en relación con la promesa en 19:9 y con las profecías acerca de la bestia en 17:7.
- b. Fuera de 19:13, el singular ὁ λόγος τοῦ θεοῦ siempre va ligado al testimonio (cf. 1:2, 9; 6:9; 12:11; 20:4). Se trata del testimonio de Cristo mismo, e involucra sufrimiento. La palabra, pues, puede ser la predicación apostólica, el testimonio de los mártires, o la revelación misma, que es una elucidación e ilustración del λόγος que es pronunciado por Dios y por el testimonio de Jesús. Sólo a la luz de 19:13 se puede decir si λόγος y μαρτυρία son dos cosas o una sola.

11. *Jesucristo, el λόγος τοῦ θεοῦ.*

- a. Predicar el acontecimiento de Cristo es predicar la palabra, y recibirlo es tener fe en Cristo. Los ministros de la palabra son testigos presenciales (Lc. 1:2). La palabra no es simplemente lo que dijo Jesús, sino el misterio de Dios manifestado en Cristo (Col. 1:25ss). Lo que subyace a su uso es un acontecimiento, no un concepto. Cristo es el «Sí» de Dios, en su persona histórica (2 Co. 1:19; cf. Ap. 3:14). Esto muestra que Apocalipsis 19:13 está expresando algo integral al misterio cristiano completo cuando dice que su nombre es el Verbo o Palabra de Dios.

[p 503] b. Tenemos aquí el llenar un término antiguo con un contenido nuevo que recoge el antiguo en vez de negarlo; para paralelos cf. términos tales como κτίσις, ἐντολή y διαθήκη (2 Co. 5:17; Jn. 13:34; Lc. 22:20). A partir de 1 Juan 1:1 se ve que el uso de «palabra/verbo» para Jesús es dinámico. Una verdadera palabra es hablada; de ahí el uso del neutro «lo que» junto con el masculino λόγος. Esto protege la ecuación de Jesús y λόγος de una personificación mitológica.

c. Apocalipsis 19:13 declara el nombre que nadie conoce, que conecta λόγος con el Rey de reyes pero sigue ligando al Cristo histórico con el escatológico (cf. 1:7).

12. *1 Juan 1:1ss.*

a. Aquí el λόγος es el Cristo histórico en una ecuación dinámica que preserva la idea de una verdadera palabra, evitando la personificación mítica.

b. Pero 1 Juan 1:1ss introduce elementos nuevos, comparables a Juan 1:1, con las expresiones «desde el principio» (v. 1) y «con el Padre» (v. 2).

13. *La distintividad del enunciado sobre el λόγος en Juan 1:1.*

a. Juan usa λόγος en muchas combinaciones, p. ej. «de Dios» en 10:35, «de Isaías» en 12:38, «de Jesús» en 18:32, «mi» en 5:24, etc. Sólo en el Prólogo encontramos ó λόγος en absoluto.

b. No hay en Juan titubeo alguno en presentar a Jesús como maestro del λόγος, ya que la base del evangelio entero es la unidad de la palabra de Jesús con su acción. Jesús da el λόγος, pero también es él el λόγος. Esta realidad domina su uso.

c. Pero después del Prólogo, a Jesús no se lo vuelve a llamar nunca λόγος, por cuanto el λόγος preexistente (1:1) se ha hecho ahora carne (1:4), e. d., Jesús.

d. La identidad de Jesús y λόγος brota aquí como la médula de todos los dichos del NT que usan λόγος en sentido específico; lo nuevo es la preexistencia del λόγος y su transición hacia la historia. Esto se hace patente en varios puntos del Evangelio (cf. 1:30; 6:33ss, 46, 50ss, 62; 8:23, 38, etc.). La preexistencia la afirma también Pablo (Ro. 1:4; Fil. 2:6ss; Col. 1:16; cf. 1 Co. 8:6). Lo que expresa es una realidad manifiesta que es de interés ético o soteriológico. Es la presuposición necesaria de la conciencia que tiene Jesús de su propia filiación, y de su adopción del título Hijo del Hombre. Lo distintivo en Juan 1:1ss es que la preexistencia se pone ahora temáticamente a la cabeza, y se expresa en el término λόγος.

14. *Interés y derivación de los enunciados sobre el λόγος en Juan: I.*

a. Falta de interés especulativo. Si bien los dichos tienen un sabor especulativo, surgen de la figura histórica de Jesús y del proceso histórico de verlo y oírlo. Por eso no tenemos la personificación de un concepto. El interés no es por las ideas sino por un acontecimiento, al cual se le da ahora su contexto eterno. Es básico el ver la gloria eterna en esta σάρξ e. d. en el Jesús histórico.

b. Alusión a Génesis 1:1. Puesto que la Palabra se remonta al principio con Dios, brota naturalmente un vínculo con la palabra creadora en el principio, que es el origen de todas las cosas. El ἐν ἀρχῇ es intencional (Jn. 1:1); conduce a la verdad del v. 3 de que la Palabra y el «dijo Dios» de Génesis 1:1ss son lo mismo. La palabra no se puede despegar de Dios; siempre es pronunciada como palabra de Dios. Pero la palabra no es una mera función; es personal, idéntica con la persona en quien se hizo carne. La preexistencia del λόγος es la del propio Cristo.

c. Otras conexiones. Si bien la enseñanza mesiánica contribuye a Juan 1:1ss, esta no contiene enunciados sobre la preexistencia. Tales enunciados los encontramos, sin embargo, en relación con conceptos tales como el λόγος gnóstico, el hombre primigenio gnóstico, la σοφία judeo-helenística y la ley judía palestinese. Por eso se han hecho intentos por hallar en Juan 1:1 paralelos para estos cuatro conceptos. El paralelo del «hombre primigenio» es demasiado indirecto como para ser [p 504] considerado seriamente, pero λόγος exige discusión, aun cuando podría haber un original arameo para Juan 1:1ss.

d. Relaciones con especulaciones de la época sobre la «palabra». El autor bien podría estar adaptando un concepto común en la especulación de la época, pero lo relaciona específicamente con la palabra preexistente que es pronunciada en la creación, y que en Jesús se convierte en un acontecimiento histórico y personal. Tampoco lo hace de manera polémica ni apologética. Sólo el término mismo forma una conexión; el interés y el contexto son muy diferentes.

15. *Interés y derivación de los enunciados sobre el λόγος en Juan 1:1ss: II: Logos y ley.* En vista de la antítesis de palabra y ley (cf. 1:17), hay una relación más directa con el concepto palestinese de la ley. A diferencia de la especulación de la época sobre el λόγος, esta es una cuestión básica en todo Juan. La ley también es una palabra (cf. Sal. 119). También a ella se le atribuyen la

preexistencia y la majestad. Pero lo que los rabinos dicen acerca de la ley se dice ahora acerca de Cristo, en quien la palabra de Dios no es simplemente transmitida sino puesta en acción. Jesús no se limita a enseñar la ley; él es la ley. En él los discípulos ven la ley verdadera y definitiva. Así como Jesucristo, el Verbo personal, es el nuevo templo, o la nueva alianza, así también, como palabra eterna que ha llegado a ser acontecimiento, es la nueva ley. De modo semejante se lo podría describir como la verdadera sabiduría, aunque las especulaciones sobre la sabiduría no tienen relación directa con Juan 1:1ss.

λόγος. Esta palabra tiene dos significados; a. «elocuente», y b. «educado» o «culto». El sentido b. es más común en Filón y Josefo. El único caso en el NT está en Hechos 18:24, donde a Apolos se lo llama λόγος. A la luz del v. 25 y de 1 Corintios 1:12 se suele preferir aquí «elocuente», pero la cláusula acompañante también justificaría «culto».

λόγιον

A. Uso precristiano.

1. Esta palabra significa «dicho», «pronunciamiento», «oráculo».
2. La LXX la usa para la palabra de Dios p. ej. en Números 24:4; Deuteronomio 33:9; Isaías 5:24; Salmo 19:14. En su uso es más o menos equivalente a λόγος.

B. λόγιον en el NT.

1. En Hechos 7:38 la referencia es, con toda claridad, a la revelación en el Sinaí, e. d. a la ley que Moisés recibió y que debía transmitir al pueblo.
2. En Romanos 3:2 los λόγια divinos son, específica pero no exclusivamente, las promesas de Dios a Israel (cf. las promesas de Ro. 15:8).
3. En Hebreos 5:12 el énfasis principal se pone en la revelación de Dios en Cristo, aunque se incluye la previa revelación de Dios en el AT (cf. 1:1–2). Los lectores se han vuelto tan duros de oído que necesitan que se les vuelvan a enseñar los primeros rudimentos de todo esto.
4. En 1 Pedro 4:10–11 el buen administrador, portador de un carisma divino, articula dichos llenos del Espíritu. Aquí el uso se acerca más que nunca al uso no bíblico (A.1), pero el «como» deja claro que, estrictamente, sólo Dios puede hablar λόγια θεοῦ.

En el NT, entonces, el término puede referirse a dichos pasados pero también puede usarse para la proclamación de lo que Dios ha dicho en Jesucristo, lo cual incluye, desde luego, los dichos individuales de Jesús.

[p 505] C. λόγιον en el uso de la antigua iglesia.

1. El término todavía puede denotar un dicho individual (cf. 2 Clem. 13.3–4; Justino, *Apología* 32.14).
2. Sin embargo, también se usa para varios dichos de ese tipo, o para la suma de ellos (cf. 1 Clem. 13.4; 19.1; 62.3; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 1.31.124.2, etc.).
3. En algunos pasajes que se refieren a los λόγια τοῦ Κυρίου hay, por tanto, duda acerca de si se están designando dichos individuales o el evangelio entero (cf. Pol. 7.1; Ireneo, *Contra las herejías* 1, Prefacio 1).
4. El título de la obra de Papías (λογίων κυριακῶν ἐξεργήσεις) obviamente no tiene la intención de referirse sólo a dichos. De modo semejante, cuando Papías habla acerca de la composición de Marcos, τὰ κυριακά λόγια es obviamente equivalente a «lo que el Señor dijo e hizo». Lo mismo se aplica a τὰ λόγια en conexión con Mateo. Esto incluye, con toda claridad, los dichos dominicales, pero también es posible un significado más comprensivo. El pasaje no ofrece apoyo alguno, entonces, para el argumento de que Papías es un testigo a favor de un libro especial de dichos (Q).

ἄλογος. Esta palabra significa a. «sin habla», «mudo», y b. «sin razón o fundamento». El sentido b. figura en Hechos 25:27, pero en 2 Pedro 2:12; Judas 10 podría ser tanto a. como b. (animales «mudos» o «irracionales»).

λογικός. Esto significa ya sea a. «perteneciente al habla», o b. «perteneciente a la razón». El sentido a. no figura en el NT, pero en 1 Pedro 2:2 encontramos el sentido b. («espiritual»). Tal vez aquí se usa λογικός en vez de πνευματικός (cf. v. 5) porque, como la leche, es un término familiar en la filosofía y en el misticismo. Los paralelos muestran que podría expresar la espiritualización de lo cultural, y esta es su función en Romanos 12:1, donde nuestros cuerpos han de ser ofrecidos, no en inmolación, sino en culto

espiritual (cf. 1 P. 2:5). En el judaísmo también encontramos la espiritualización moral del culto. En Pablo, sin embargo, esto es cristológico a la vez que ético. Se basa en las misericordias de Dios en Cristo (Ro. 12:1), y la norma de conformidad con el λόγος radica en el Espíritu de Jesucristo.

λογομαχέω, λογομαχία. El verbo figura en 2 Timoteo 2:14, que dice que el «disputar sobre palabras» no aprovecha para nada. El sustantivo se usa en 1 Timoteo 6:4, que emite la advertencia de que aquellos que no se atienen a las palabras sanas sienten gusto por «disputas de palabras», las cuales no pueden sino tener resultados dañinos.

[G. Kittel, IV, 100–143]

ἐκλέγομαι

A. El significado griego común. En voz media, ἐκλέγω significa «hacer una elección», con diversos complementos, p. ej. esclavos, pagos o cosas abstractas. El perfecto de pasiva significa «selecto» o «escogido».

[G. Schrenk, IV, 144]

B. La elección en el AT.

1. *Cómo traduce la LXX el hebreo.* El verbo se usa principalmente en la LXX (108 veces) para la raíz hebrea בחר. En los casos en que traduce otras raíces lo hace en aras de la variedad o por asociación teológica. Se puede ver un mayor capricho en el uso del adjetivo verbal ἐκλεκτός, que puede comportar significados tales como «selecto», «deseable», «costoso», etc. La raíz בחר («escoger», «elegir») figura 164 veces en el AT. En 92 casos el sujeto es Dios, y la elección divina es también el tema en 13 casos de la voz pasiva. La elección humana puede ser de Dios o de su ley, su voluntad, etc., aunque naturalmente la palabra tiene también un uso profano. Cuando el sujeto es Dios, el término tiene significación teológica muy definida. Expresa una resolución de la voluntad divina con un elemento de insistencia (cf. 1 S. 12:22). Los términos relacionados destacan el elemento implícito de tomar, separar, designar y conocer. Congruentes con la elección son los conceptos de redimir, liberar y rescatar, o, desde otro ángulo, los de pueblo y herencia, aunque esos términos están orientados [p 506] históricamente o se refieren más específicamente a la alianza que a la elección. La creencia en la elección está vinculada muy íntimamente con בחר, que se adapta bien para proveer una interpretación de la revelación histórica.
2. בחר en el uso corriente. Como nuestra palabra «escoger», בחר denota la elección entre varias posibilidades. Cuando se escogen objetos está implícito un propósito, p. ej. tierra, piedras, madera, animales, etc. para fines específicos (cf. Is. 7:15–16; Sal. 118:22). Lo mismo se aplica en la elección de personas (Gn. 6:2; Éx. 18:25), la cual también lleva un elemento de aprobación. Si bien la emoción desempeña una parte en la elección, la inteligencia es un factor más importante.
3. בחר como acto de confesión religiosa. El elemento racional está presente cuando se elige entre Dios y los dioses falsos (Jos. 24:15, 22), o cuando se elige la ley o el camino de Dios (Sal. 119:30, 173) o el temor a Dios (Pr. 1:29), o el santuario (Sal. 84:10). Dios muestra el camino (Sal. 25:12), y la instrucción destaca la convicción de que es correcto. Sin embargo, elegir lo que es agradable a Dios significa guardar la alianza, y por lo tanto es un acto de confesión (Jos. 24:22). Un acto de la voluntad, racionalmente fundamentado, subyace al compromiso con el Dios de la alianza. En Josué 24, sólo los que abandonen a Yavé pueden elegir entre los otros dioses (v. 15). Pero eso se considera a todas luces absurdo. Por ello puede ser que haya cierto sarcasmo en la idea de «elegir» a Dios en el v. 22. Sin duda no es poco provechoso hacerlo, pero no hay aquí una verdadera idea del establecimiento de un contrato, ya que Dios ha llamado a Abraham y ha liberado al pueblo, de modo que no hay verdadera opción sino servirle. En este sentido el elemento de selección desempeña apenas un pequeño papel, y ejerce poca influencia en el resto del AT. Una posible explicación del relato de Josué 24 es que representa un acto de resolución política en virtud del cual las tribus se alían en unidad sobre una base sagrada, e. d. sobre la común confesión de Yavé. Tal vez en Deuteronomio 34:5 haya una alusión a algo semejante.
5. *La elección de individuos por Dios.*
 - a. Sólo rara vez se refiere a individuos la elección divina (fuera de los reyes). Uno de los hijos de David en 2 Samuel 5:15 lleva el nombre Ithar, que significa «Dios elige» o «Que Dios elija». Probablemente la idea es que el portador del nombre, o su familia o su pueblo, es receptor del favor divino.
 - b. Sorprendentemente, los profetas no equiparan específicamente su llamado con la elección. En Isaías 49:7 el Santo ha «escogido» al siervo de los tiranos, y en 42:1 el siervo es «elegido» («llamado» en el v. 6). Aquí la elección va ligada al llamado en conexión con una misión que es dada por Dios al pueblo (42:6). En general, sin embargo, la elección y el llamado se consideran distintos; el primero enfatiza el sujeto, el segundo la acción. Por eso el llamado de Amós es un mandato a que vaya y profetice (7:15). El lla-

mado de Jeremías se acerca a Isaías 49:1ss, pero el profeta dice que es «conocido» en vez de «escogido». Como en el caso de Isaías (Is. 6) o en el de Amós (7:14), el punto es que la idea de la selección por parte de Dios carece de sentido para los profetas. No es como si él estuviera escogiendo entre muchas posibilidades.

- c. A veces se dice que los héroes nacionales tales como Abraham (Neh. 9:7), Moisés (Sal. 106:23) y David (Sal. 78:70) han sido elegidos, pero estas referencias son pocas y tardías.
- d. Lo mismo se aplica a la elección para el oficio sacerdotal. La elección de Elí es anterior (1 S. 2:28), pero tiene poca significación teológica independiente.
- e. En general la elección de individuos se da en el contexto de la elección de la comunidad. Los que oran (Sal. 65:4) tienen conciencia de su elección, que ellos experimentan como gracia divina que se renueva en el culto. Si en esta experiencia quedan separados de los inicuos entre el pueblo (Sal. 5:5ss), es como representantes personales de la nación elegida. Lo que se dice sobre los individuos ejemplifica el único concepto que se deriva del común legado de la fe.

[p 507] 6. *La elección del rey.* Lo mismo es aplicable al rey. Él no es un gobernante divino al estilo pagano, sino que es elegido por Dios para garantizar la dirección divina del destino del pueblo, sobre una base religiosa. Es por amor a Israel que Dios establece a David (2 S. 5:12); el pueblo del rey es el pueblo de Dios (Sal. 28:8). Hay, desde luego, más referencias directas a la unción que a la elección, y hay un elemento político en la institución de un rey, que significa que también se puede decir que el pueblo escoge a su gobernante (1 S. 8:18; 12:13). Nótese, sin embargo, que hay en estas referencias un elemento escéptico. Si bien no se puede eludir un elemento popular, queda desaprobado excepto en la medida en que Dios mismo toma una decisión en favor de aquel a quien el pueblo escoge, de modo que el portador del oficio regio puede ser considerado como el elegido de Yavé. Esto explica porqué es imposible en Israel una monarquía secular sin sanción sacra (cf. Isbaal en 2 S. 2:8-9 y Adonías en 1 R. 1:38ss). Aun cuando Saúl es escogido por el pueblo, y gana su victoria sobre los amonitas, tiene que darse la ratificación mediante la escogencia divina en 1 Samuel 10:17ss, y mediante la unción en 1 Samuel 10:1, donde Samuel sirve de representante del nabiísmo con su énfasis carismático (cf. 10:5ss). La ley de la monarquía en Deuteronomio 17:14ss hace entonces una distinción entre la elección divina y la institución humana. El énfasis se pone sobre la decisión de Dios. Dios designa, la unción ratifica la escogencia divina, y el pueblo añade su propia ratificación (2 R. 10:5), aunque esta ratificación también puede a veces ser llamada la escogencia por parte del pueblo (2 S. 16:18).

7. *La elección del pueblo.*

- a. La idea de la elección nacional halla una clara formulación en Deuteronomio 14:2, pero está implícita en la idea básica de que Israel es el pueblo de Dios (cf. Jue. 5:11). En términos seculares esta idea expresa un sentido de nacionalidad fortalecido por la experiencia común. La fe en Dios, sin embargo, es el impulso que se halla detrás del desarrollo de la nacionalidad, y que puede sustentarla incluso cuando se pierde la identidad política (Jer. 31:10). La supremacía de Dios está ligada con el poder y la lealtad de Israel, pero también le confiere a este pueblo su singularidad (Nm. 23:9). Sólo sobre la base de la fe en la omnipotencia de Dios el pueblo puede mantenerse en medio de las culturas ajenas y sus recursos.
- b. El encuentro entre la elección nacional y el gobierno universal de Dios plantea la pregunta del propósito de Dios al elegir a Israel. Surge entonces un choque en el cual los profetas oponen un compromiso ético incondicional a una autoconciencia nacionalista, e incluso proponen el concepto de una misión del pueblo elegido hacia las naciones.
- c. Particularmente en Israel (en contraste a Judá) se fomenta un nacionalismo religioso que evade la autoridad incondicional de lo ético, y que encuentra fácil seguridad en la idea de la presencia cultural de Dios (Miq. 3:11). El grito de «Paz, paz» (Jer. 6:14) cuando no hay paz política excepto en el equilibrio de las grandes potencias, sirve sólo para cegar este nacionalismo teológicamente perverso ante las crisis morales internas que, a pesar de los éxitos militares del momento, acarrearán a fin de cuentas el desastre.
- d. El mensaje profético no disputa la elección de Israel, pero muestra que esta implica una responsabilidad especial antes que una primacía o privilegio. Es así como Amós destaca que la nación elegida está sujeta a un escrutinio y un juicio especiales (Am. 2:4ss; 4:12), ya que el interés de Dios por su pueblo es en su rectitud (5:24), no en su grandeza.
- e. En Deuteronomio (cf. 4:37; 7:6; 10:15), la elección del pueblo descansa sobre el amor de Dios, no sobre ninguna cualidad nacional, y conlleva un compromiso con la santidad. El pensamiento racional se mezcla aquí con la certeza de la fe. La idea de elección, como la de alianza, es a la vez lógicamente clara y teológicamente fructífera. El amor y la fidelidad son lo que determina la escogencia divina.
- f. Desde cierto punto de vista, la elección establece la condición especial de los elegidos como un pueblo santo que debe estar al servicio de los propósitos de Dios. Desde otro punto de vista, el concepto sustenta la idea de la historia como el lugar de la revelación de Dios. El Señor de la tierra da a conocer su voluntad en un proceso histórico que abarca a toda la gente.

- [p 508] g. Esto plantea el problema de los gentiles. Elección significa rechazo. Se pronuncia un juicio sobre las falsas religiones (Dt. 7:5, 25). Israel no puede tener parte en el culto de los ídolos, que da origen a costumbres indignas (Dt. 9:5). Esto implica que Dios solo es el verdadero Señor del mundo. Pero no debe llevar a la arrogancia (Dt. 9:6ss), ya que la alianza es algo continuo (5:2–3), y el sentido de elección debe elevarse por encima de un nacionalismo emocional para ponerse al servicio de la observancia de las exigencias de la alianza.
- h. Un elemento emocional se puede encontrar todavía en Deuteronomio en la forma de amor. Dios elige a Israel porque lo ama, no por su grandeza (7:7) ni por su pureza (9:5), sino como un don gratuito. El Deuteronomio no deriva la inferencia de que este amor por Israel signifique falta de amor por las naciones. La referencia es al amor de Dios por Israel como un hecho.
- i. Elección significa educación. Israel ha de ser lo que es por voluntad de Dios (Dt. 8:5). La acción de Dios en la elección encierra un propósito. La educación, sin embargo, no es pedagógica en sentido abstracto, sino que es personal. En este sentido, entonces, la elección entretiene de un modo singular la teología y la fe en enunciados de un encanto distintivo y de un valor didáctico.
- j. Los patriarcas quedan abarcados en la elección, tanto como padres del pueblo cuanto como portadores de bendición para todos los pueblos (Gn. 22:18; 26:4). Abraham es portador de la promesa porque él sigue el llamado de Dios en una confianza y obediencia sencillas, a través de todas las crisis de su historia, desde su condición de forastero hasta el regalo inesperado de un hijo y las aventuras en Egipto. El camino de Dios es un camino de salvación, ya que Dios se propone, por medio de Abraham, conducir hacia la rectitud y el juicio (Is. 51:2).
- k. La comprensión de la historia nacional por medio del concepto de elección no es cosa que viene fácilmente, por cuanto la elección como prerrogativa entra en colisión con la elección como responsabilidad (cf. Am. 7:10ss; Jer. 7:26; 28; 37–38). A los dirigentes políticos y religiosos les cuesta mucho aceptar que Dios pueda juzgar a su pueblo elegido. Por eso están listos a pelear hasta el final por los intereses nacionales de Israel, con la convicción de que estos son idénticos a los propósitos divinos.
- l. La elección como responsabilidad se desarrolla hasta convertirse en el concepto de elección como misión. El pueblo elegido debe dar testimonio a las naciones de que Dios es Dios (Is. 42:1; 43:10). Israel ha de ser restaurado, pero sólo con el fin de que por medio de él brille una luz para los gentiles. Efectivamente, incluso en el sufrimiento el testigo escogido lleva al mundo la verdad del amor divino. El amor de Dios es el corazón de la elección, el poder de Dios se ve en el misterio de esa elección, la experiencia del pueblo se deriva de ella, y es bajo su luz que han de caminar las naciones (Is. 60:3).

[G. Quell, IV, 145–168]

C. ἐκλέγομαι en la LXX y en los escritos helenísticos judíos.

1. *Aspectos generales.* En la LXX ἐκλέγεσθαι aparece con genitivo, dativo, y más comúnmente con acusativo, así como con ἐν. En voz media se suele usar un ἐαυτῷ enfático. Para destacar la preferencia de una cosa por sobre otra encontramos ὑπέρ más el acusativo, y ἐκ οὐ ἀπό denota la selección de entre varios.
2. *Naturaleza de la selección.* La selección puede ser de artículos (madera, piedra, etc.), personas o cosas abstractas (p. ej. la luz y las tinieblas). Puede ser entre dos o tres cosas (cf. David en 2 S. 24:12).
3. *La elección religiosa.*
 - a. Puede tratarse de la selección de un lugar, p. ej. Jerusalén (2 R. 21:7, etc.) o el templo (Dt. 12:5ss).
 - b. También puede ser la escogencia de individuos, p. ej. Abraham, Moisés, el rey, el sacerdote y el siervo elegido de Isaías 43:10.
 - c. Comúnmente se trata de la elección del pueblo, aunque no así en Josefo.

[p 509] d. El rechazo, como opuesto de la elección, desempeña apenas una pequeña parte. El pasaje de Salmo 78:67 significa sencillamente que Dios no elige al rey de entre la tribu de Efraín.

- e. La idea de propósito se añade a menudo con un εἰς τι o un ἵνα e infinitivo (cf. 1 R. 8:16; 1 Cr. 28:4).
- f. A veces la palabra puede tener el sentido de «tomar de entre» o «cerner», de «poner a prueba» el corazón (Pr. 17:3), de «estar complacido» (2 S. 19:39), de «decidir» (Jos. 24:22), o de «determinar» (Job 29:25).

D. La idea de elección en la apocalíptica y en el Documento de Damasco.

1. La escatología promueve el sentido de elección en tiempos de conflicto, haciendo un llamado a la resistencia pero fomentando también el orgullo del privilegio y sepultando el concepto de misión en un espíritu de venganza.
2. El Documento de Damasco asume una visión todavía más estrecha, al confinar la elección a un remanente justo que va a heredar la vida eterna y toda la gloria humana. En cambio, Dios conoce las obras de los pecadores incluso antes de crearlos.

E. ἐκλέγομαι en el NT.

1. *Los Sinópticos*. En Lucas 14:7 y 10:42, la palabra tiene el sentido general de escoger entre dos o más posibilidades. En Marcos 13:20 el verbo apoya al sustantivo ἐκλεκτός. En otros lugares el uso es para la selección de los apóstoles. En Lucas 6:13 se trata de una selección de entre un número mayor (ἀπ' αὐτῶν).
2. El ἐκλέγεσθαι de los discípulos en Juan. El uso en Juan se parece al de los Sinópticos. Un problema especial es cómo puede ser escogido Judas (cf. Jn. 6:70). Su inclusión es para el cumplimiento de la Escritura (13:8–19). Cuando Judas se marcha, a la elección se le da un peso más pleno (15:16ss). Es Jesús quien elige (6:70, etc.), pero el Padre respalda esa elección (6:65). La elección se realiza en la esfera de la fe y la obediencia (6:63ss, 68). Si Judas no es dado por el Padre, esto queda demostrado por su fracaso en hacer lo que Jesús dice (13:17). La meta es dar fruto en amor (15:16–17). Se debe notar que en ninguna parte se dice que Judas haya sido predeterminado como διάβολος, aunque la traición misma es prevista y determinada por Dios. Sólo después de la partida de Judas brota a la superficie el verdadero propósito de la elección. Puesto que la elección es de entre el mundo, el mundo va a odiar a los discípulos y a luchar contra ellos (15:18ss). Sólo en la medida que la elección tiene su origen en Cristo es que resulta posible dar fruto. La elección es la base y la fuente de un servicio fructífero. Lo que se aplica específicamente a los apóstoles en estos pasajes tiene una referencia más amplia a la comunidad en su conjunto. De Judas aprende ella que incluso los conflictos más severos encuentran su solución en la decisión del Señor. Lo peor que pueda pasar queda perfectamente asumido por Cristo en el juicio y en la gracia.
3. ἐκλέγεσθαι en Hechos. Hechos usa el término (1) para la selección, ya sea de los apóstoles (1:24), de los Siete (6:5) o de los delegados a Antioquía (15:22); (2) para la elección de los patriarcas (13:17), y (3) para la escogencia de Pedro como iniciador de la misión a los gentiles (15:7).
4. ἐκλέγεσθαι en Pablo y en Santiago: la elección de la comunidad. En 1 Corintios 1:27ss el uso triple expresa el hecho de que los miembros de la comunidad, en toda su debilidad humana, sirven al propósito de manifestar la fortaleza divina. En Efesios 1:4 el acento se pone en la elección eterna, el propósito es la adopción en Cristo, y el resultado es un andar consagrado, no en el egoísmo, sino en el amor. Santiago 2:5 es paralelo a 1 Corintios 1:26ss, pero en el contexto de una polémica contra la discriminación. Los necesitados se hacen ricos por elección; los dos acusativos expresan el don vinculado a la elección (cf. Ef. 1:5–6).
5. *La idea de reprobación*. El NT no coloca expresamente ἐκλέγεσθαι en contraste con la reprobación. En Romanos 9:13 el «amé» y el «aborrecí» vienen de la cita (Mal. 1:2–3) y parecen referirse a la función [p 510] histórica más que a un destino eterno. ἐκλέγεσθαι se relaciona más de cerca con palabras de llamado que con palabras de previo conocimiento o previa determinación.

ἐκλογή

- A. **Uso griego general.** La idea de «selección» es predominante en el uso griego, p. ej. respecto a gobernantes, guardianes, oficiales, etc. El énfasis se pone en el acto, no en el resultado, y la base es la idoneidad para un propósito específico. El principio de selección se puede agregar, p. ej., por nacimiento, ingreso, etc., aunque esto queda por fuera cuando es obvio. En los papiros y en las inscripciones leemos acerca de la selección de una esposa, un campo, un regalo, etc. En el estoicismo la referencia puede ser a una escogencia en la vida práctica. Epicteto establece la regla de que hay que escoger lo que es acorde con la naturaleza.
- B. **Águila, Símaco y Teodoción.** ἐκλογή no aparece en la LXX, pero las otras traducciones del AT la usan en unos cuantos casos, p. ej. Isaías 27:7; 37:24.
- C. **Otros escritos helenísticos judíos.** El elemento de libre elección predomina en estas obras. En los Salmos de Salomón 18:6, la ἐκλογή es la escogencia de Dios que cieme dentro de Israel, mientras que en 9:4 es la libre escogencia del albedrío humano. Josefo usa el término para la opción que le da Abraham a Lot (*Antigüedades* 1.169) y para la elección que debe hacer David entre la hambruna, la peste y la guerra (7.322). En *La guerra de los judíos* 2.165, el punto es la libre decisión humana.
- D. **El NT.**
 1. *Hechos*. En Hechos 8:15 el Señor le dice a Ananías que Pablo es un instrumento elegido (al estilo hebraico, se usa aquí el genitivo con sentido adjetivo). La elección es para la tarea apostólica de llevar el nombre de Cristo a los gentiles, a los reyes y al pueblo de Israel.

2. *Pablo.*

- a. Pablo usa primeramente ἐκλογή para la selección divina en la historia de los patriarcas (Ro. 9:11). La escogencia no es para la salvación en cuanto a tal, sino para una misión histórica. De modo semejante, ha escogido ahora a la iglesia de los gentiles para consumir su propósito. El énfasis se pone en la libre decisión de Dios, pero sin excluir la responsabilidad humana.
 - b. En Romanos 11:28 ἐκλογή denota la elección del pueblo completo en los patriarcas.
 - c. En 1 Tesalonicenses 1:4 la referencia es a la escogencia de la comunidad cristiana. Esta se da en el poder del Espíritu (v. 5) y es equivalente a ser amados por Dios.
 - d. Otro uso (Ro. 11:5) es para la selección, en gracia, de un resto creyente de entre la totalidad de Israel. El NT no habla de una selección similar de entre la iglesia, y el concepto veterotestamentario del remanente o resto domina su aplicación a Israel.
 - e. ἐκλογή se usa en sentido pasivo en Romanos 11:7 para aquellos que son seleccionados conforme a 11:5. El número escogido ha alcanzado aquello que Israel entero andaba buscando.
4. ἐκλογή en *Pedro*. 2 Pedro 1:10 se refiere a la elección y llamamiento de la comunidad (cf. Ap. 17:14). Sólo aparentemente ἐκλογή es un término más dogmático, ya que la palabra se usa en un movimiento de responsabilidad con respecto a la ordenación teleológica. Los creyentes deben confirmar su elección; su acción debe emprenderse entonces con plena seriedad en relación con el gobierno divino (cf. las promesas y los actos correspondientes en 1:3ss).

E. **La iglesia antigua.**

1. *Padres apostólicos y apologistas.* Diogneto 4.4 dice que la circuncisión es para los judíos un testimonio de su ἐκλογή. 1 Clemente 29.1 dice que Dios hizo de la iglesia su porción escogida. El Martirio de [p 511] Policarpo 20.1 aplica el término específicamente a los mártires en una forma que sugiere selección dentro de la comunidad, es decir una elite.
2. *Orígenes y el gnosticismo.* Orígenes sigue el uso de Pablo en Romanos. Al exponer Efesios 1:4 hace de ἐκλογή casi un término dogmático en un sentido estático que no se halla en el NT. Pero para él puede ser también la meta futura. En el gnosticismo encontramos un uso sectario para una elite, p. ej. los πνευματικοί en contraposición a los ψυχικοί.

ἐκλεκτός

- A. **Uso griego ordinario.** El uso ordinario del adjetivo es para «escogido», «selecto». En los papiros se refiere a cosas de la mejor calidad.

B. **La Biblia griega y los escritos helenísticos judíos.**

1. En la LXX el significado general es para productos selectos, p. ej. plantas, animales o minerales. Con referencia a personas lo encontramos para tropas selectas. El término se vuelve más prominente en Ezequiel, con una referencia figurada a Israel en el cap. 19.
2. El uso religioso asume tres formas. a. El término se puede referir a lo que es sagrado o puro (cf. 1 S. 10:3). Puede incluso ser usado para Dios en el sentido de puro (Sal. 18:26). b. Culturalmente, el término tiene el sentido de «consagrado» y se usa respecto a los vasos sagrados, a las personas dedicadas al juicio (2 S. 21:6), y a las piedras que se usan para construir el templo (cf. Is. 28:16; 54:12). c. En su uso para la elección de Israel, encontramos el término para Abraham (Filón), Moisés, Josué, David, etc., así como para la tierra (Zac. 7:14), para la ciudad de Jerusalén (Tob. 13:13) y, desde luego, para el pueblo (cf. Is. 43:20; Sal. 106:5).
3. Hay un crecimiento marcado en el uso de ἐκλεκτός en comparación con su equivalente hebreo. No se debe necesariamente a un gusto por el concepto religioso de elección, pero sí hay una inclinación creciente a enfatizar el hecho que Israel es el pueblo elegido o escogido.

C. **La apocalíptica.**

1. *Israel o su elite como los elegidos.* En una extensión ulterior del uso, principalmente con énfasis escatológico, ἐκλεκτός suele figurar en la apocalíptica ya sea para Israel o para los justos que hay en Israel. La lucha contra el helenismo fortalece la tendencia a restringir el término a aquellos que guardan la ley. Aparece la idea de un número definido y divinamente predeterminado.

2. *El Mesías como el elegido.* En el AT, la única base para una referencia al Mesías es la descripción del siervo como elegido, que hace Isaías. La apocalíptica, sin embargo, relaciona el único elegido con los muchos elegidos. En calidad de elegido, el Mesías es justo, guardado por Dios, enviado con poder, y está sentado en el trono de gloria, donde realiza una escogencia final de los elegidos para que compartan su gloria por toda la eternidad.
3. *Los ángeles como elegidos.* En unos pocos casos los ángeles son los hijos santos y elegidos de Dios.

D. Los escritos mandeos.

1. En la literatura mandea, el adjetivo «elegido» se aplica a conceptos tales como la vida y la luz.
2. De la vida elegida proviene el mensajero o ayudador elegido, quien se une a los elegidos.
3. El proceso de redención produce personas elegidas, e. d. los perfectos, que son escogidos de entre el mundo, son despertados, y son iluminados por los misterios, de modo que sus almas liberadas vayan a la casa de la vida.
4. En la batalla por el título de elegidos, también parece estar presente la idea de rechazo.

[p 512] E. El NT.

1. *Los Sinópticos.*
 - a. En los Sinópticos el término tiene siempre una referencia escatológica. El dicho críptico de Mateo 22:14 ha de entenderse a la luz de las parábolas de Mateo 21–22, donde se hace una invitación a muchos, pero los que la rechazan por desobediencia (cf. 21:31, 43) no son escogidos. Hay aquí una visión dinámica de la elección, en la cual el pronunciamiento eterno de Dios no esclaviza a la historia de manera fatalista, sino que establece la decisión responsable. La lectura que usa el mismo dicho en Lucas 14:24 está en armonía con el énfasis de 14:7ss, el cual usa el grupo *καλεῖν* ocho veces. Las diferentes formas de la parábola, que parecen derivarse de fuentes independientes, no afectan el significado de *ἐκλεκτός* en Mateo.
 - b. En Lucas 18:7 el uso es igualmente práctico, por cuanto conduce a la confianza por un lado y a la obediencia por el otro. Los elegidos pueden ejercer un efecto sobre la historia mediante sus oraciones, pero no existe fundamento para la autoconfianza, ya que la pregunta final de si el Hijo del Hombre encontrará fe cuando venga, plantea la cuestión de la responsabilidad mientras que no entra en conflicto con la fe que mira hacia Dios y hacia la meta puesta por Dios. La elección se coloca en el contexto de la exhortación. Un llamado a la conciencia acompaña la confianza que infunde.
 - c. El término aparece nuevamente en Marcos 13:19ss; Mateo 24:21ss. Aquí tiene un contenido escatológico, pero sin ningún sesgo sectario. Los elegidos que son congregados de los cuatro vientos son creyentes de todos los países. El tema es la amenaza final que les confronta, su preservación y su salvación final. La preservación viene solamente por medio del acortamiento de los días; la amenaza es la de una *θλίψις* sin precedentes, un falso mesianismo y una falsa profecía (Mr. 13:19ss); y la salvación final es por gracia. Si la elección constituye una base para la confianza, de nuevo lleva consigo una advertencia.
2. *Cristo como el elegido en Lucas.* En Lucas 9:35 y 23:35 el término «elegido» es aplicado a Cristo mismo, primero por Dios en la transfiguración, luego por aquellos que lo escarnecen en la crucifixión. Es por la cruz que él ingresa en la gloria, de modo que él es elegido no meramente en la pasión o a pesar de ella, sino mediante el hecho de estar ordenado hacia ella. Su pretensión de elección no descansa sobre el éxito externo. Si bien Lucas usa tanto *ἐκλεκτός* como *ἐκλεκτοί*, él no relaciona expresamente esos términos como lo hace Pablo en el caso de *ὑἱός*, p. ej. en Gálatas 3:26.
3. *ἐκλεκτός en Pablo.* Pablo hace poco uso del término. En el clímax en Romanos 8:33 recapitula todo lo que dice en 8:14–15 acerca de los portadores del Espíritu. No hay condenación para los elegidos, por cuanto tienen una salvación que comienza y acaba en la eternidad con el amor de Dios. De modo semejante, en Colosenses 3:12, los elegidos son santos y amados, y en cuanto a tales deben y pueden mostrar amor. Que cada creyente es elegido aparece en Romanos 16:13 (Rufo). La relación entre la elección y la meta final es el punto en 2 Timoteo 2:10, mientras que 1 Timoteo 5:21 comporta una referencia a los ángeles elegidos.
4. *ἐκλεκτός y συνεκλεκτός en 1 Pedro y en las epístolas juaninas.* La palabra tiene significación temática en 1 Pedro. Los lectores, quienes son llamados expatriados de la dispersión, son elegidos, destinados y santificados (1:1–2) en una obra del Padre, del Espíritu y de Cristo. La predestinación (cf. 1:20) es la base de la elección, mientras que *ἐν* denota el medio (la santificación por el Espíritu) y *εἰς* denota la meta (la obediencia a Cristo). El tema se desarrolla en 2:4ss, donde se transfieren a la comunidad las promesas y predicados de Israel en el AT. Este pasaje conecta la piedra escogida (Cristo) con la comunidad escogida (cf. Ef. 1:6). Lo que distingue al pueblo elegido es la fe, en contraste con la incredulidad y la desobediencia. De modo que, aunque la fe tiene una base eterna y la incredulidad manifiesta la acción judicial de Dios (v. 8), se presupone la responsabilidad. La finalidad de la elección es

el ministerio; la preordenación es una ordenación para declarar las acciones de gracia de Dios (2:10). Así como la iglesia entera es un γένος ἐκλεκτόν que consta de ἐκλεκτοί, así la congregación local es una [p 513] ἐκλεκτή, y la de Babilonia es por ende συνεκλεκτή (5:13). El uso en 2 Juan 1, 13 es similar si, como parece probable, la señora elegida y la hermana elegida son aquí iglesias personificadas.

5. *Resumen.*

- a. El NT da un nuevo giro al concepto, ya que encuentra su base en Cristo y tiene en mente a una comunidad universal.
- b. Discierne en la elección el fundamento eterno de la salvación, pero sin eliminar la responsabilidad.
- c. Lejos de considerar la elección como un trato preferencial, la relaciona estrictamente con la misión al servicio de la teleología divina.

F. ἐκλεκτός en los Padres apostólicos. Hay un gran aumento en el uso de ἐκλεκτός en los Padres apostólicos, especialmente en 1 Clemente y Hermas, con un interés bastante mayor por el número de los elegidos en 1 Clemente.

[G. Schrenk, IV, 168–192]

λεῖος [liso, llano]

λεῖος tiene significados tan variados como «liso», «plano», «fino», «tierno» y «dulce». El único caso en el NT se halla en Lucas 3:5 (cita de Is. 40:3), que dice que los caminos ásperos se harán llanos. La cita expresa identifica al Bautista como el mensajero del gozo, proclama una inversión de los criterios humanos, declara el alcance universal de la salvación, y fija el puesto del Bautista en su realización.

[G. Bornkamm, IV, 193]

λεῖμμα [remanente, resto], ὑπόλειμμα [remanente], καταλείπω [dejar atrás], (κατά- [descendiente, remanente], περί- [fragmento], διάλειμμα [intermedio, pausa (de la fiebre)])

A. Uso griego.

1. a. Con el sentido general de «lo que queda», λεῖμμα puede ser usado para los restos humanos, para fragmentos sobrantes de una comida, etc. b. También denota un intervalo en música. c. En la LXX se usa para los sobrevivientes, y más específicamente para el resto o remanente del pueblo.
2. Los compuestos exhiben un uso similar. ὑπόλειμμα denota lo que queda en la venta del vino, los sobros de comida, leña quemada, etc., los restos de la rebelión, y en la LXX el resto o remanente profético. κατάλειμμα se puede usar para los descendientes, pero también para lo que queda de Jerusalén, o los restos de la casa de Acab, o el remanente profético. περίλειμμα se encuentra para los fragmentos de un discurso. διάλειμμα figura en medicina para el cese en el crecimiento o una interrupción de la fiebre.

[G. Schrenk, IV, 194–196]

B. El remanente en el AT.

1. *Uso.* a. El AT usa cuatro raíces para remanente, especialmente שׂר and יתר. Estas dos las usa a menudo combinadas o en paralelismo.
 - b. En cuanto al grupo שׂר, que teológicamente es el más importante, la LXX tiene formas de κατα- o ὑπολείπειν.
 - c. El principal uso de los términos es secular, p. ej. para madera que sobra, tierra que aún no se ha tomado, naciones restantes. El que no quede nada denota la grandeza del juicio (2 R. 13:7, etc.), pero la idea de remanente también se puede usar positivamente para aquellos que escapan (Gn. 14:10, etc.). Históricamente, el resto o remanente del pueblo es aquella porción que sobrevive al desastre [p 514] nacional (cf. Is. 37:4; 2 R. 25:11, 22). El término se puede usar también para aquellos que regresan del exilio (Hag. 1:12, 14).
 - d. Dado que los desastres históricos pueden significar el juicio escatológico, el término tiene a veces para los profetas un sentido fluido en el cual puede denotar a aquellos que sobreviven ya sea al desastre o al juicio (cf. Am. 5:15; Miq. 2:12; Jer. 6:9).

- e. La idea de un remanente pertenece claramente a veces al contexto de expectación de juicio y salvación (Is. 1:8–9; 4:2ss; 7:3; Jer. 23:3; Jl. 2:32; Sof. 2:9; Zac. 14:16). Se convierte en término fijo en este sentido, y tiene una doble referencia al zarandeo y a la liberación, con un énfasis implícito en la grandeza del juicio, pero también una orientación consoladora hacia la salvación.
2. *Surgimiento del concepto de remanente.* El concepto se desarrolla con el mensaje escatológico de los profetas, el cual tiene (cf. Amós) los tres elementos de destrucción, salvación y responsabilidad. Algunos estudiosos piensan que el remanente es un puente entre los factores –orgánicamente no relacionados de juicio y liberación, aunque los profetas claramente ajustan su mensaje al escenario histórico cambiante. Otros encuentran fundamento para ello en la idea de que Israel mismo es el remanente que es salvado de los ataques hostiles, idea que es modificada cuando es Dios mismo el que acarrea el desastre a Israel y libera a un remanente convertido. En el AT mismo, sin embargo, el concepto se halla en el contexto de tres actos de revelación divina: la elección del pueblo, el llamado de los profetas y la promesa del Mesías. Isaías 6 (cf. 8:16ss) relaciona claramente el llamamiento del profeta con la formación de un remanente. Con este llamado, Dios mismo entra en la historia como el Santo. Esto significa destrucción por el pecado, pero en el extremo lejano de la destrucción se halla la salvación para aquellos que son llamados y que creen (Is. 6:8; 7:9). Retrospectivamente, se puede ver que la base del remanente es la elección de Israel (Is. 46:3). Desde el inicio mismo, Dios ha llevado a la casa de Jacob, y ha establecido eternamente su reinado sobre ella en Sión (Miq. 4:7). La conexión con el Mesías se da en el concepto del Siervo en Isaías 53, y el concepto del hijo del hombre en Daniel 7. Cronológicamente el concepto figura ya cuando 1 Reyes 19:18 afirma que Dios ha reservado para sí en Israel a 7.000 adoradores. Amós lo tiene tanto en pasajes dialécticos en los que contrapone un resto falso (9:1) como en el debatido versículo de 5:15, que puede estar usando «resto de José» para el reino del norte, y que puede por lo tanto tener en mente un posible arrepentimiento nacional, pero que también tiene un impulso escatológico en virtud del cual el remanente es el grupo que Dios preserva cuando sobreviene el juicio. El núcleo del concepto se da en Génesis 7:23 con la preservación de Noé, y en Génesis 45:7 con la preservación, por la gracia de Dios, por medio de José.
3. *El remanente establecido por Dios.*
- a. La sobrevivencia del remanente no se debe a su virtud sino a la gracia divina. Esto queda muy claro en Miqueas 2:12; 4:7; 5:6–7. Una vez más, Dios le da al profeta sus discípulos en Isaías 8:16ss. El Señor de los ejércitos le deja al pueblo un remanente en Isaías 1:8–9 (cf. 7:3). Es Dios quien congrega al pueblo (11:12), quien abre el camino (11:16), quien será la corona del remanente (28:5), quien pone el cimiento para él (28:16). La única pregunta tiene que ver con quiénes son los miembros del remanente, y puesto que la fe es la respuesta a esta pregunta, el mensaje del remanente es un llamado a creer (7:2, 9; 28:16). La enseñanza de Sofonías es similar (3:12–13), y en Ezequiel el remanente existe por un acto de Dios que pone de manifiesto la justicia de su juicio (8:6; 14:21ss). La base de esto es el celo de Dios (2 R. 19:31), su rectitud (Is. 10:20ss), su gracia (Jer. 31:2), su misericordia (Jer. 31:7) y su perdón (Jer. 50:20).
- b. El hecho que el remanente existe solamente por acción divina queda puesto de relieve por la totalidad del juicio (Ez. 7:7; Am. 3:12, etc.). También queda implícito en la comparación con el éxodo (Is. 4:2ss; 11:16; Jer. 23:5ss; 31:31ss).
- c. Puesto que el remanente es preservado por acto de Dios, no tiene que ser pequeño. En Miqueas 4:7, se hará de él una nación robusta, y en Jeremías 23:3 el remanente reunido tiene la promesa que será fructífero y se multiplicará.
- [p 515] d. La orientación escatológica de los profetas significa que el remanente es una entidad tanto presente como futura. Es una entidad presente en Amós 5:15; Isaías 8:16ss; Ezequiel 9:8; 11:13. Después del exilio puede, pues, ser equiparado con los que regresan del exilio (Zac. 8:6; Esd. 9:8, 13).
- e. Como entidad presente, el remanente puede ser ligado con Sión o con Jerusalén (Is. 1:8; 28:16–17; Miq. 4:1ss; Sof. 3:11ss; Jer. 31:6–7; Zac. 14:2). Sin embargo, el concepto se resiste a una ecuación demasiado estricta. Su uso en forma absoluta (Is. 7:3) muestra que trasciende toda restricción. La promesa se hace a los creyentes, quienes no pueden quedar limitados a entidades históricas como Judá o Jerusalén. La individualización del concepto significa también su extensión (Is. 1:9; 4:2ss; 7:2ss, etc.). El Siervo de Isaías 40ss puede aportar una relación exclusiva entre el liberador y la comunidad, pero, por su propia naturaleza, esta restricción entraña una extensión (Is. 52:13ss).
4. *La conversión del remanente.* Puesto que el remanente descansa sobre la acción de la gracia de Dios, la conversión no es una condición previa. La liberación viene primero; el llamado a la conversión le sigue (cf. Is. 10:20–21; incluso 2 Cr. 30:6). La fe y la santidad son la otra cara del acto de Dios de establecer el remanente (cf. Is. 28:16–17; Sof. 3:12–13). Este punto queda resumido apropiadamente en Joel 2:32. Efectivamente, no puede haber remanente sin el perdón y la purificación realizados por Dios (Miq. 7:18; Jer. 50:20). El remanente también es pecador en sí mismo; Dios lo salva sólo perdonando, santificando y creando de nuevo (cf. Zac. 13:8–9). La conversión es una respuesta al acto de Dios (Sof. 3:12–13). La renovación del remanente es obra del Espíritu impartido por Dios (Ez. 36:24ss; 37:23–24; Jl. 2:28ss).

5. *El remanente y las naciones.* Como entidad en el mundo, el remanente se halla en relación con las naciones. Va a regir sobre ellas (Miq. 5:6), pero las naciones acudirán a él para recibir instrucción (4:1ss). Con el juicio de las naciones habrá también un remanente de los gentiles (Is. 45:20ss). El remanente de Israel tiene la misión de declarar la gloria de Dios y de hacer que también los gentiles vengan a servir a Dios (Is. 66:19ss). Es bajo esta luz que hemos de entender el remanente de los filisteos en Zacarías 9:7, el remanente de las naciones que viene a adorar en Zacarías 14:6, y tal vez las referencias más formales al resto de las naciones en Ezequiel 36:3, 5, 36.
6. *La comunidad del remanente y el Mesías.* Aunque la relación no se elabora en detalle, un vínculo entre el Mesías y el remanente está implícito en el nombre Emanuel, en el «nosotros» de Isaías 9:6, en la declaración de Isaías 10:21 (cf. 9:6), y en las promesas de Jeremías 23:3ss y Miqueas 5:1ss. Aquí las líneas conducen hasta Isaías 28:16ss, con su insinuación que la piedra es el Mesías sobre el cual se edifica el remanente con su fe, y más especialmente hasta Isaías 40ss y el mensaje del Siervo que lleva los pecados de muchos, de modo que la comunidad del remanente tiene su vida en él.

[V. Hertrich, IV, 196–209]

C. El concepto del remanente en Pablo en comparación con la apocalíptica y los rabinos.

1. *El remanente en Romanos 9–11.*
 - a. En Romanos 9ss Pablo adapta el concepto profético del remanente a fin de mostrar su cumplimiento presente. El endurecimiento de Israel confirma la distinción entre el Israel carnal y el espiritual. Como se ve en Jacob y Moisés, el segundo existe por el llamado de gracia de Dios. Ahora está compuesto por los judíos y los gentiles que tienen fe.
 - b. El Israel creyente dentro de la nueva comunidad es el remanente. El hecho de que el Israel meramente natural haya sido cortado manifiesta el juicio de Dios, pero la preservación de un remanente de judíos entre los gentiles creyentes manifiesta su misericordia y su fidelidad. El énfasis se pone sobre la acción libre de Dios, pero, en vista de la generalizada incredulidad de Israel, también se halla un lugar para la responsabilidad de Israel (9:30–10:21).
 - c. Esta responsabilidad consiste en el obstinado intento de establecer la justicia propia a pesar del mensaje de la justificación por la fe que es dada por Dios. En cambio, el remanente alcanza la verdadera rectitud al responder al evangelio. La existencia de este remanente es un mensaje de esperanza para [p 516] Israel. Los cristianos judíos se parecen a los 7.000 de tiempos de Elías, y por lo tanto son, en un sentido especial, un remanente de Israel.
 - d. Este remanente es portador de una promesa de la salvación futura de todo Israel, cuando haya entrado la plenitud de los gentiles. Ahora podrá ser pequeño, pero no es una minoría incambiable. Al final llegará a ser la totalidad.
2. *Comparación y resumen.*
 - a. Israel. En la apocalíptica, el remanente es lo que al final quedará del pueblo entero. En la teología rabínica el énfasis se pone en la salvación total; sólo unos pocos judíos son rechazados y sólo unos pocos gentiles son salvados. En Pablo el remanente consta de los judíos creyentes de su propia época, y este es, prolepticamente, un cumplimiento escatológico de las profecías del remanente.
 - b. La elección. En la apocalíptica la elección implica una restricción de la salvación a un remanente sectario. En Pablo, la fe en la salvación de Dios por Cristo traspone los límites sectarios. El remanente confirma la elección inviolable de Israel, pero de un modo tal que abarca también a los gentiles.
 - c. El Mesías. La apocalíptica asigna un puesto importante al Mesías en su esperanza de la salvación del remanente. El nuevo giro en Pablo es que el Mesías ya ha venido en Cristo, que el remanente halla en él su vida entera, y que consta de aquellos que encuentran en él la rectitud de la fe.
 - d. La fe. La apocalíptica enfatiza la predeterminación, pero todavía tiene un énfasis demasiado fuerte sobre la justicia por las obras. Lo mismo vale para la teología rabínica con su interés por el estudio y la observancia de la ley. En cambio, para Pablo lo que importa es la conversión a Cristo y la nueva vida que viene de esa conversión. Dios nos lleva a la fe, pero la fe es entonces nuestro propio acto por gracia. La fe no es una obra meritoria, pero sigue siendo un acto humano. Dios realiza la obra de injertar, pero los que serán injertados son aquellos que no persistan en la incredulidad (Ro. 11:23).
 - e. Las naciones. La apocalíptica tiende a ver la destrucción de las naciones como paralela a la preservación del remanente. Pablo, en cambio, discierne una teleología divina en virtud de la cual el endurecimiento general de Israel está al servicio de la salvación tanto de los gentiles como de Israel (Ro. 11:13ss). Para Pablo, pues, el concepto de remanente no implica ningún estrecho sectarismo.

Tiene su puesto en la misión que hace un llamado a toda la humanidad bajo el régimen de la gracia. El remanente es la raíz de una comunidad perfeccionada, y el juicio que manifiesta está ordenado al propósito de una misericordia más amplia.

[G. Schrenk, IV, 209–214]

λειτουργέω [servir, officiar], λειτουργία [servicio, ministerio], λειτουργός [siervo, ministro], λειτουργικός [en servicio, en ministerio]

λειτουργέω, λειτουργία

A. El griego no bíblico.

1. *La forma de la palabra.* La forma más antigua es ληιτουργεῖν; el cambio se da hacia el 300 a. C.
 2. *Significado básico.* Etimológicamente la palabra porta el sentido de hacer cosas para la comunidad política, o el desempeño de una tarea en favor de la sociedad.
 3. *Uso.*
 - a. *Político técnico.* Políticamente el término se refiere a la prestación de servicios sociales específicos a expensas propias, ya sea por patriotismo o por vanagloria, o bajo obligación. Según Aristóteles, muchos estados democráticos trasquilan a los ricos por medio de «liturgias».
- [p 517] b. *Político extenso.* Más adelante, especialmente bajo el gobierno imperial, el término llega a cubrir todo tipo de servicios obligatorios y tareas oficiales. Hay muchas discusiones sobre las obligaciones pertinentes y muchas quejas acerca de las cargas concomitantes.
- c. *Popular.* Se desarrolla un sentido más débil en virtud del cual este grupo de palabras se aplica sencillamente a cualquier prestación de servicios, p. ej. los esclavos a los amos, los amigos a otros amigos, las madres a los pequeños, los miembros al cuerpo, los artesanos a sus patronos, etc.
 - d. *Cultural especial.* Este grupo llega a usarse también en sentido cultural para el desempeño de diversas acciones de culto. Si bien esta es otra forma de servicio comunal, no hay aquí ninguna idea particular de servir a la comunidad política por medio del culto. El concepto principal es el de prestarle servicio a la deidad.

B. La LXX y el judaísmo helenístico.

1. *λειτουργέω.*
 - a. *Aparición y equivalentes.* El término figura unas 100 veces en la LXX, principalmente en pasajes culturales (Éx. 28ss; Ez. 40ss, etc.). Se usa principalmente como traducción de πρῶς cuando este término figura en contextos culturales; en otros casos se emplean otros términos griegos. La LXX reserva entonces λειτουργεῖν para el servicio divino (incluyendo el servicio a los ídolos; cf. Ez. 44:12); hay pocas excepciones a esta regla (cf. 1 R. 19:21; 1 Cr. 27:1). La referencia es casi siempre al culto a Dios por parte de los sacerdotes y levitas en el tabernáculo o en el templo.
 - b. *Como término cultural técnico.* El término se puede usar en diversas combinaciones (cf. Nm. 8:22; 2 Cr. 11:14; Jl. 1:13), pero hay también un uso común en absoluto (Éx. 28:35; 35:19; 36:33, etc.). Una tendencia espiritualizante aparece en Sirácida cuando habla de servir a la sabiduría (4:14), y en una traducción de Daniel 7:10 se trata del servicio angélico.
2. *λειτουργία.* El sustantivo también se convierte en término técnico para el ministerio sacerdotal. El único uso secular se da en 2 Samuel 19:19. La referencia puede ser a las funciones y acciones sacerdotales (Nm. 16:9, etc.) o a los vasos sagrados (1 Cr. 9:28).
3. *La LXX y el uso no bíblico.* No hay en la LXX traza alguna del uso político, y apenas un rastro del uso popular. La LXX ha escogido este grupo casi exclusivamente para el ministerio sacerdotal. Es debatible porqué los traductores se circunscribieron a este grupo para tal propósito. Tal vez sea una expansión del uso cultural en otros contextos, o tal vez haya cierta idea de un servicio legalmente ordenado y solemne, que se presta en favor del pueblo entero.
4. *El judaísmo grecohablante.* Josefo usa estas palabras solamente para el culto, aunque también para este propósito emplea λατρεία y ἱερουργία. También Filón usa estas palabras para el culto, pero tiene un uso amplio para el culto espiritual a Dios, y también menciona λειτουργία en el sentido de funciones públicas oficiales.

[H. Strathmann, IV, 215–222]

C. El ministerio cultural en el judaísmo rabínico.

1. *Estudio léxico.* Los rabinos usan diversas raíces, algunas de las cuales parecen llegar al hebreo posterior por vía del arameo. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, IV, 222–223.)
2. *La idea de ministerio cultural.*
 - a. Verbos. Estos se pueden usar para el ministerio sacerdotal, pero también para las acciones culturales de los laicos.
 - b. Sustantivos. La referencia es principalmente al culto del templo, o al culto a Dios, aunque también hallamos expresiones referentes al culto pagano.

[p 518] c. *Espiritualización.* Los rabinos hablan de un servicio a Dios tanto ético como cultural. El culto de la sinagoga extiende el uso al ministerio de la palabra y de la oración. Con la destrucción del templo, se le puede atribuir a la oración una significación expiatoria. El estudio de la ley también es para los rabinos un servicio divino.

[R. Meyer, IV, 222–225]

D. El NT.

1. *Aparición y uso.* λειτουργεῖν figura en el NT solamente tres veces (Hch. 13:2; Ro. 15:27; Heb. 10:11), y λειτουργία sólo seis veces (Lc. 1:23; 2 Co. 9:12; Fil. 2:17, 30; Heb. 8:6; 9:21). λειτουργός y λειτουργικός añaden otros seis casos, tres de ellos en Hebreos. El predominio del uso en Hebreos es natural en vista de su interpretación cristológica del culto del AT. Es así como, en 8:6, Cristo tiene un ministerio más excelente; en 9:21 los vasos litúrgicos son asperjados; y en 10:11 los sacerdotes del AT tienen que ofrecer un oficio cotidiano. El uso en Lucas 1:23 también se halla dentro de un contexto veterotestamentario. En Hechos 13:2, sin embargo, el término parece tener una referencia más espiritualizada a la oración (cf. v. 3). Es el primer caso de un uso para el culto específicamente cristiano. Tanto Romanos 15:27 como 2 Corintios 9:12 se refieren a la colecta, y cf. Filipenses 2:30. Puede ser que aquí los donativos monetarios sean considerados como un servicio público o que se les dé un significado cultural, pero es más probable que el uso sea el uso popular de A.3.c. Sin embargo, en Filipenses 2:17 hay un matiz claramente cultural en vista de la referencia asociada a la libación. El punto puede ser que la fe de los filipenses es la ofrenda (a la cual Pablo agregará la libación de su martirio), o que la obra de Pablo en consolidar la fe de ellos es la ofrenda. En cualquiera de los dos casos, el término λειτουργία tiene aquí el sentido de un ministerio cultural o sacerdotal.
2. *Hallazgos.* El uso escaso en el NT está conectado en parte con el AT y en parte con el uso popular. El avance hacia un nuevo uso cristiano figura sólo en Hechos 13:2 con referencia a la oración. El fin del culto del AT con Cristo significa que los términos no son idóneos para las funciones de los ministros cristianos, cuya tarea es proclamar la λειτουργία que se ha cumplido de una vez por todas en Cristo. La nueva comunidad no tiene sacerdotes; está compuesta de sacerdotes, ya que todos pueden entrar en el santuario a través de la sangre de Cristo (Heb. 10:19).

E. Transición hacia el uso eclesiástico posterior. La postura es similar en los Padres apostólicos, quienes usan este grupo para el ministerio de los sacerdotes del AT, o para la conducta recta. La comparación del ministerio cristiano con el del AT abre la puerta para un uso más específico de los términos para el ministerio de obispos y presbíteros (1 Clem. 40ss). De este modo los términos llegan a ser usados finalmente para el culto cristiano, especialmente la eucaristía; de ahí el significado común de «liturgia» en nuestros días.

λειτουργός. Este término es poco común en griego. Figura ocasionalmente en los papiros y en las inscripciones para referirse a oficiales litúrgicos, a los obreros, y a los ministros del culto. También es poco común en la LXX, y sólo en Isaías 61:6 tiene un uso cultural. De los cinco casos del NT sólo Hebreos 8:2 y Romanos 15:16 tienen significado cultural. En el primero Cristo es ministro del santuario verdadero, y en el otro Pablo tiene un ministerio sacerdotal en cuanto que, por su labor misionera, presenta a los gentiles como una ofrenda aceptable a Dios. En otros versículos del NT los ángeles son servidores de Dios en Hebreos 1:7, los gobernantes son servidores de Dios al ejecutar justicia en Romanos 13:6 (cf. διάκονος en el v. 4), y Epafrodito es ministro para las necesidades de Pablo en Filipenses 2:25. Si en Hebreos 1:7 y Romanos 13:6 hay un matiz religioso, es porque el servicio se le da a Dios. 1 Clemente tiene el término para los sacerdotes del AT (41.2), los profetas (8.1), y los ángeles (36.3).

λειτουργικός. Este término poco común se usa en los papiros con referencia a los impuestos y los servicios para el culto, y en la LXX con referencia a los vasos y vestiduras culturales. El único uso en el NT se halla en Hebreos 1:14, que llama a los ángeles espíritus que ministran y que son enviados para prestar διακονία a los creyentes. Este uso, obviamente, no es cultural.

[H. Strathmann, IV, 226–231]

[p 519] λεπίς [cascarón, escama]

λεπίς tiene dos significados: a. «cascarón» (p. ej. de una nuez), y b. «escama» (p. ej. de peces, serpientes, o, figuradamente, placas de metal). El único uso en el NT es en el relato de la conversión de Pablo, cuando Ananías le impone las manos al Saulo ciego y «le cayeron de los ojos como escamas» (Hch. 9:18). El término proviene del mundo médico de la época, que habla de desescamar los ojos, e. d. de quitar una excrecencia de piel que ocasiona la ceguera. El autor no necesita un conocimiento médico especial para usar el término, y el pasaje no se debe usar para apoyar la idea de que Pablo padecía de una afección de los ojos (cf. Gá. 4:15). La metáfora sugiere que, así como el Señor ha vencido la enemistad de Pablo, así le ha dado el testimonio de que ha de ir a los gentiles para «abrirles los ojos» y hacer que se vuelvan de las tinieblas a la luz (Hch. 26:18).

[G. Bornkamm, IV, 232–233]

λέπρα [afección de la piel], λεπρός [escamoso, costroso]

λεπρός significa «escamoso», «costroso», y con λέπρα se usa para diversas afecciones de la piel. Es discutible si esas afecciones son siempre (o alguna vez) lo mismo que nosotros llamamos «lepra», pero el hecho de que Jesús cure en público a los leprosos (Mt. 11:15; Mr. 1:40ss; Lc. 17:12ss) es una señal eficaz de que la edad de la salvación mesiánica ha llegado.

[W. Michaelis, IV, 233–234]

Λευ(ε)ί [Leví], Λευ(ε)ίς [de Leví]

1. Este nombre figura en la genealogía de Jesús para el bisabuelo de José, y luego de nuevo entre David y Zorobabel (Lc. 3:24, 29).
2. En Lucas 5:27, 29, un cobrador de impuestos de nombre Leví es llamado a ser discípulo, y celebra un gran banquete en el que invita a Jesús. En Marcos 2:14 se dice que este Leví es hijo de Alfeo, lo que ha hecho que algunos lo identifiquen con el Santiago de Marcos 3:18, aunque otra sugerencia es que se trata del Mateo de Mateo 9:9. El relato muestra que incluso los aborrecidos cobradores de impuestos pueden tener un puesto entre los discípulos de Jesús, y que no hay necesidad de esconder un pasado vergonzoso, puesto que la fe no se fija en la grandeza de los creyentes sino en la grandeza del Señor a quien todos los creyentes deben su vida y su perdón.
3. Los otros tres pasajes del NT (Heb. 7:5, 9; Ap. 7:7) se refieren todos al hijo de Jacob y Lea.
 - a. Se han planteado muchas preguntas acerca del desarrollo del status sacerdotal de la tribu de Leví, pero según el punto de vista dominante en el AT, esa tribu es claramente encargada del sacerdocio (Éx. 2:1ss; 6:20; 32:25ss; Dt. 33:9ss).
 - b. El judaísmo posterior muestra un fuerte interés por esta tribu, dándole un papel principesco así como sacerdotal y profético. La base de esta evaluación es que la dinastía de los Asmoneos es de linaje levítico. Para Filón, Leví es el tipo de uno que ama a Dios y que deja todo para adherirse a Dios.
 - c. Los versículos del NT, sin embargo, siguen sencillamente la tradición del AT. En Apocalipsis 7:7 Leví no tiene una posición especial entre las tribus. En Hebreos 7 se muestra que el sacerdocio de Jesús es superior al de Leví, sobre la base de que él es un sacerdote según el orden de Melquisedec, el cual es sin genealogía y a quien incluso Abraham le paga un diezmo. El sacerdocio perfecto de Jesús, no obstante su linaje de Judá, reemplaza al sacerdocio imperfecto y transitorio de Leví.
4. En la iglesia antigua encontramos algunos esfuerzos por hacer remontar la ascendencia de Jesús hasta Leví por medio de María (cf. el parentesco con Isabel en Lc. 1:36). El NT, sin embargo, no establece tal ascendencia, y no le adjudica importancia alguna a ese punto.

[H. Strathmann, IV, 234–239]

[p 520] λευ(ε)ίτης [levita]

Esta palabra figura en la LXX, en Filón y en Josefo, y denota tanto a un miembro de la tribu de Leví como a un oficial cultural subordinado que sirve con el sacerdocio de Sadoc (cf. Ez. 44:6ss). Según el relato en Crónicas, los levitas desempeñan un papel litúrgico importante (como cantores, etc.) y se desarrolla una rivalidad con la casta sacerdotal más exclusiva, en medio de la cual los levitas se aseguran el derecho de usar las mismas vestiduras de lino pero pierden sus diezmos. Entre sus deberes están 1. cantar (oficio para el cual se dividen en 24 clases), 2. hacer de policías (para lo cual hay 24 puestos, de los cuales los tres en el atrio inter-

ior son ocupados por sacerdotes), 3. guardar las puertas, y 4. ayudar en los sacrificios. En la sinagoga leen la ley, reflejo de su oficio docente. En el NT un levita pasa junto al hombre herido en Lucas 10:32; en Juan 1:19 hay levitas entre los que vienen a donde Juan el Bautista; y Bernabé, el cristiano chipriota que se hace amigo de Pablo, es de la tribu de Leví.

[R. Meyer, IV, 239–241]

λευκός [blanco], λευκαίνω [blanquear]

1. λευκός, cuya raíz significa «brillante», se usa para diversos matices del «blanco». Comúnmente describe cosas tales como la leche o la nieve, y figura en la frase «tan blanco como». En las inscripciones, es el color de los animales sacrificiales y de las vestiduras sacerdotales. El verbo λευκαίνω significa «blanquear»; así, el tiempo hace blancos los cabellos. El blanco es el color de la alegría o de la victoria, y es considerado como agradable a los dioses; las deidades propicias son llamadas blancas.
2. También en el mundo hebreo, el blanco es un color importante, debido en parte a la importancia de la luz, pero aún más a la prominencia del concepto de santidad. Los términos hebreos, como el griego, no son precisos, y λευκός se puede usar para diversas palabras (cf. el *TDNT* en inglés, IV, 243 para detalles).
3. Filón con frecuencia usa el blanco y el negro como antítesis junto con la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, etc. En las alegorías es el color de la verdad. Josefo nos dice que los levitas se aseguraron el derecho de usar ropajes de lino blanco, y que los esenios siempre andaban vestidos de blanco.
4. Las fuentes rabínicas muestran un gusto por las ropas blancas. Estas son señal de gozo o distinción. También denotan la pureza. A partir del siglo I d. C. los muertos son sepultados en lino blanco; la idea principal parece ser la de la transfiguración a la gloria celestial (cf. Dn. 7:9).
5. El uso escatológico domina el terreno en el NT.
 - a. Difícilmente surgen otras posibilidades; en efecto, el NT muestra poco interés por los colores de cualquier clase. Jesús debe haber usado el ropaje corriente del pueblo, ya que sólo en la transfiguración tiene una brillantez consecuente con su dignidad celestial, y no hay en su vestidura nada distintivo que impida que sea echada a suertes por los soldados. Las únicas referencias no escatológicas en el NT se hallan en Juan 4:35, donde las espigas maduras son blancas o doradas, y Mateo 6:36, donde el hecho que sólo Dios puede hacer blanco o negro el cabello muestra lo limitadas que son las fuerzas humanas.
 - b. En Apocalipsis 1:14 (cf. Dn. 7:9) la blancura de la cabeza y el cabello del Señor resucitado denota, no su edad, sino su gloria celestial. La vestimenta del v. 13 parece ser sacerdotal, y si es así, también ella será blanca. El mismo punto se aplica a la transfiguración, donde los ropajes se vuelven, no pálidos, sino radiantes, de modo que tenemos aquí una vislumbre de la resurrección de Cristo y de su gloria celestial (cf. Mr. 9:1; Lc. 9:31–32; Mt. 17:2). Va implícito un transfigurarse de la naturaleza entera, como en otras referencias neotestamentarias a las ropas nuevas y celestiales (cf. 2 Co. 5:2ss; Fil. 3:21).
 - c. El paralelo más cercano a los relatos de la transfiguración se halla en las referencias al ángel o ángeles en el sepulcro, cuyos rostros y ropas brillan con un esplendor celestial (ver Mt. 28:3; Mr. 16:5; Lc. 24:4; Jn. 20:12; Hch. 1:10). [p 521] Las vestiduras blancas bastan aquí para indicar el carácter trascendental de su gloria. Pero la implicación no es que en la transfiguración se muestre que Jesús es un ángel, ya que los ancianos de Apocalipsis 4:4 también están revestidos de blanco, como lo están los vencedores de 3:4, etc. En el caso de Cristo, el esplendor significa su puesto singular; en el caso de los ángeles denota su carácter celestial; y en el caso de los vencedores simboliza el don de la eterna comunión con el Señor exaltado (3:4–5) por medio de su obra de purificación (cf. 6:11; 7:13–14). El blanco también es significativo en el Apocalipsis; cf. la piedra blanca de 2:17, el caballo blanco de 6:2 y 19:11 (cf. 19:14), la nube blanca de 14:14, y el gran trono blanco de 20:11. En todos estos versículos la referencia es claramente escatológica.

[W. Michaelis, IV, 241–250]

λέων [león]

λέων se usa tanto literal como figuradamente, p. ej. para la constelación, el signo del zodiaco, o una persona valiente o violenta. El león desempeña un papel en la religión; así, en el AT se ponen leones en las basas del templo (1 R. 7:29) y los querubines tienen cabeza de león (Ez. 1:10ss). La palabra figura unas 150 veces en la LXX, a menudo en comparaciones. En todos los casos del NT hallamos alusiones al AT. Así, Hebreos 11:33 se basa en Daniel 6:17ss. Una vez más, Apocalipsis 4:7 refleja Ezequiel 1:10ss (y cf. Ap. 9:17; 13:2). Una comprensión mesiánica de Génesis 49:9 subyace a Apocalipsis 5:5, y se puede comparar 10:3 con Oseas 11:10 y Amós 3:8. En cuanto a la advertencia contra la apostasía en 1 Pedro 5:8, cf. Salmo 22:13, y para 2 Timoteo 4:17, cf. Salmo 22:21. La promesa que en los últimos tiempos los leones serán pacíficos (Is. 11:6–7) no halla eco en el NT.

[W. Michaelis, IV, 251–253]

ληνός [lagar, prensa], ὑπολήνιον [depósito bajo el lagar]

1. ληνός significa «lagar» o «prensa», generalmente para aceite o vino. Las uvas se pisan con gran júbilo (Is. 16:9–10; Jl. 2:24). El contraste es sumamente agudo, entonces, cuando Dios pisa el lagar del juicio (Jer. 25:30; Lm. 1:15; Is. 63:1ss). En Joel 3:13 se emite un llamado para que vengan ayudantes a sumarse a Dios a pisar el lagar rebosante de la retribución.
2. Las referencias del NT al lagar se hallan bajo la influencia del AT. Así, la parábola de Marcos 12:1 (Mt. 21:33) se basa en Isaías 5:2 y tiene rasgos alegóricos.
3. De semejante modo, Apocalipsis 14:19–20 y 19:15 usan imágenes proféticas en su descripción del juicio divino. La primera visión plantea algunos problemas por cuanto le da una función al «otro» ángel, menciona la ciudad, mezcla los motivos del lagar y la batalla, y da la impresión de ser final. Probablemente se propone apuntar hacia adelante a la descripción definitiva en 19:15, cuando es el Juez Mesías quien pisa el lagar de la ira divina. La ubicación va en armonía con el mensaje del AT (cf. Jl. 3:2), y la referencia al ángel de fuego puede armonizar con la idea de que la boca de Gehinnom está en la ciudad santa. Si algunos de los detalles del cap. 14 y del cap. 19 parecen variar, se puede señalar que 19:15 combina los motivos de 14:8, 10, 19–20, que la mención de la bestia en 19:20 corresponde a 14:9, 11, y que en 14:9ss y 20:15 los que adoran a la bestia son arrojados al lago de fuego como lo son la bestia y el falso profeta en 19:17ss.

[G. Bornkamm, IV, 254–257]

ληστής [ladrón, insurrecto]

A. Fuera del NT.

1. De una raíz que significa «ganar», «agarrar», vienen palabras para «presa» y «hacer presa», y de ahí ληστής para «el que hace presa». Esta palabra se usa en la antigüedad para un soldado o mercenario que tiene derecho implícito al botín (cf. en la LXX Jer. 18:22). Pero habitualmente tiene un sentido [p 522] peyorativo, p. ej. para soldados indisciplinados, luego para salteadores, bandidos, etc., donde está implícito el uso de la fuerza (cf. Jer. 7:11).
2. Josefo usa el término para los zelotes, quienes bajo dirigentes tales como Ezequías y Judas el Galileo se sublevan contra el gobierno romano, tal vez con pretensiones mesiánicas. Para muchos judíos los zelotes son patriotas antes que bandidos, aunque con frecuencia le quitan a su propia gente lo que les resulta necesario. Pero Josefo asume el punto de vista romano, ya que aunque los romanos ejecutan a los zelotes como delincuentes políticos (mediante la crucifixión), los describen despectivamente como bandidos. Es interesante que Josefo no use λησταί para los judíos en su conjunto cuando se rebelan en el año 66 d. C., sino que se reserva ese término para individuos y facciones de los zelotes que, según él, desvirtúan la causa religiosa.
3. El judaísmo rabínico adoptó del griego los términos ληστής y ληστεία, y los usó tanto para los ladrones como originalmente, quizás, para los zelotes, lo cual sugiere que los zelotes mismos consideraban este término de reproche como un título de honor, pero también que los rabinos hasta cierto punto los repudiaban.

B. En el NT.

1. En 2 Corintios 11:26 Pablo usa el término cuando enumera los peligros a los cuales estuvo sujeto; está pensando en bandidos.
2. En Mateo 21:13 Jesús acusa a la aristocracia sacerdotal de convertir la casa de oración en una guarida de ladrones. Se refiere al comercio en el templo, que está al servicio del enriquecimiento personal y satisface la codicia. Este dicho coloca al sacerdocio bajo la amenaza de juicio de Jeremías 7:8ss.
3. En Lucas 10:30, 35 los λησταί son probablemente bandidos, pero también podrían ser zelotes, los cuales saqueaban a la población para su propio sustento. Si se trata de zelotes, es posible que la parábola contenga una crítica indirecta al movimiento zelote.
4. El uso del término es similar en Juan 10:1ss, donde abarca a aquellos, incluyendo a los zelotes, que tratan de hacer llegar el reino sin tomar en cuenta a Jesús, y que por lo tanto colocan al rebaño bajo grave peligro (cf. Mt. 24:4ss).
5. Lo que les dice Jesús a los que lo arrestan en Mateo 26:55 comporta una clara referencia mesiánica. Rechazar la pretensión de Jesús es clasificarlo con los líderes zelotes. Pilato, en efecto, deja que el pueblo escoja entre Barrabás, el luchador por la libertad, cuyo primer nombre probablemente era Jesús, y Jesús de Nazaret, como si los dos fueran hombres de la misma estampa (Mt. 27:15ss; cf. Jn. 18:40, donde a Barrabás se lo llama ληστής o, en algunas versiones, ὄρχιληστής). También se crucifica con Jesús

a dos ληστᾶί. El letrado sobre la cruz identifica a Jesús como un líder zelote, aunque, al haber sido entregado por su propio pueblo, es uno a quien el pueblo rechaza. Esto explica porqué posteriormente Celso llama a Jesús ληστής, e. d. un falso mesías (Orígenes, *Contra Celso* 3.59).

[R. H. Rengstorf, IV, 257–262]

λίβανος [incienso], λιβανωτός [incensario]

El incienso, hecho de la resina de diversos árboles, es ampliamente usado en la antigüedad, tanto en general como para el culto. En Mateo 2:11 es uno de los caros regalos que los magos le traen al niño Jesús, y en Apocalipsis 18:13 es un artículo importante en el comercio con la Babilonia caída. λιβανωτός tiene en Apocalipsis 8 el significado inusitado de «incensario»; está asociado con las oraciones de los santos en el v. 3, y lleno de fuego tomado del altar (el cual se echa abajo como signo de la ira divina) en el v. 5. La palabra normal para incensario es θυμιατήριον, aunque en Hebreos 9:4 esto significa «altar del incienso».

[W. Michaelis, IV, 263–264]

[p 523] Λιβερτίνοι [Libertos]

Entre los oponentes de Esteban en Hechos 6:9 están los de la sinagoga llamada de los Λιβερτίνοι. El doble τῶν divide a los oponentes en dos grupos, y al primer grupo pertenecen los cirenenses y alejandrinos junto con los Libertos. Λιβερτίνοι es un término tomado del derecho romano y denota a los esclavos que han obtenido su libertad, o a los descendientes de esos esclavos. Aquí la referencia bien podría ser a los descendientes de judíos que Pompeyo había hecho prisioneros y había llevado a Roma. La persecución de la iglesia naciente comienza, entonces, con grupos helenísticos asentados en Jerusalén (cf. Hch. 8:1ss). Esto concuerda con la actitud divisiva del judaísmo helenístico, y con lo que sabemos acerca de su ideal de piedad.

[H. Strathmann, IV, 265–266]

λιθάζω [apedrear], καταλιθάζω [apedrear (hasta matar)], λιθοβολέω [apedrear (hasta matar)]

La referencia de estos términos es al apedreamiento o lapidación, que es una pena común en la antigüedad, asociada con la expulsión así como con la ejecución. En Mateo 21:35 λιθοβολεῖν y en Lucas 20:6 καταλιθάζειν, portan el sentido de «matar». En Juan 10:31ss y 11:8 se hacen intentos por apedrear (λιθάζειν) a Jesús por blasfemia (cf. tb. Jn. 8:5). En Hechos 5:26 el punto de λιθάζειν es «tirar piedras», pero en 7:58 y 14:5 a lo que se refiere es a lapidar (en ambos casos λιθοβολεῖν). El apedreamiento de Pablo en 14:19 (λιθάζειν; cf. 2 Co. 11:25) parece deberse a la acción de una turba, sin previo juicio. Hebreos usa λιθάζειν en la lista de 11:37, y λιθοβολεῖν (cita de Éx. 19:13) en 12:20.

[W. Michaelis, IV, 267–268]

λίθος [piedra], λίθινος [de piedra]

- A. Sentido literal.** En el NT λίθος significa a. «piedra» (labrada o no), b. «roca» (cf. Mr. 15:46), y c. «imagen de piedra» (Hch. 17:29). Como material duradero, la piedra se usa para escribir (las tablas de la ley, 2 Co. 3:3, 7). También se usa para tapar los sepulcros (Jn. 11:38–39). Al no estar sujeta a la impureza, es también idónea como vaso ritual (Jn. 2:6). Como cosa inerte, puede ser contrastada con Dios (Hch. 17:29), con los seres humanos (Mt. 3:9), con la carne (2 Co. 3:3) y con el pan (Mt. 4:3). Las piedras preciosas simbolizan la riqueza (Ap. 17:4; 21:18ss). La afirmación de que Cristo está en el leño y en la piedra puede significar que él es immanente en todas las cosas, pero también puede significar que su presencia santifica el trabajo manual hecho con madera y piedra.
- B. Las piedras vivas.**
- Lucas 19:40 se refiere a las piedras que gritan. Esto podría significar que la naturaleza inorgánica alabará a Cristo si los seres humanos no lo alaban, pero es más probable que signifique que las piedras acusarán a los discípulos si ellos retienen su alabanza (para otros objetos sin vida que exigen retribución ver Gn. 4:10; Job 31:38; Stg. 5:4).
 - El dicho insólito en Mateo 3:9 apunta al efecto de que Dios puede darles incluso a las piedras el poder de engendrar una prole (cf. Is. 51:1–2, que los rabinos entienden que se refiere al nacimiento de Isaac de Abraham cuando este ya había perdido el poder de transmitir la vida). La figura de la roca que produce hijos rechaza la idea de que la salvación dependa de la generación natural. Dios puede sacar vida espiritual de los que están espiritualmente muertos (¿los gentiles?).
- C. Cristo como λίθος.**

1. *Los versículos.* Hay varios versículos que comparan a Jesús con un λίθος, p. ej. Marcos 12:10; Lucas 20:18; Hechos 4:11; 1 Pedro 2:4ss; Romanos 9:32–33, y cf. Efesios 2:20; 1 Corintios 10:4–5; Juan 7:37ss; posiblemente Lucas 2:34; también las citas de Isaías 28:16 en Romanos 10:11 y 1 Timoteo 1:16, aunque en estos versículos la imagen de la piedra ha desaparecido de la vista.

[p 524] 2. *La referencia de las afirmaciones del AT sobre λίθος al Mesías en el judaísmo posterior.* Los versículos del NT mencionados anteriormente vienen casi en su totalidad del AT. Muchos de los originales del AT también son conectados con el Mesías en el judaísmo tardío (cf. la adición de la LXX a Isaías 28:16, las referencias rabínicas a la piedra de Daniel 2:34ss, y la interpretación rabínica de la piedra en Gn. 28:18). El uso que el AT hace de «Roca» para referirse a Dios prepara el terreno para la comprensión mesiánica del λίθος veterotestamentario.

3. *Cristo, la piedra.*

a. La piedra capital y la piedra fundamental del verdadero templo. En la descripción de Cristo como la piedra, está en primera línea la idea del verdadero templo del cual él es la piedra angular o la piedra de cimiento. Jesús mismo emplea esta figura en Mateo 12:10 y Lucas 20:18; según estos versículos él será rechazado, pero entonces Dios lo exaltará como la piedra capital, e. d. la Cabeza de su comunidad. El contexto del dicho es escatológico. Hechos 4:11 recoge la misma idea, pero encuentra que la exaltación de Cristo como piedra capital se ha cumplido ya en la resurrección. Efesios 2:20ss vincula esta idea con la de la continua edificación de la comunidad hasta que esta llegue a su consumación en la piedra final que es Cristo. Pero, en último análisis, Cristo es también la piedra fundamental. Así, 1 Pedro 2:4ss remite Isaías 28:16 a Cristo. Dios ha puesto el cimiento, y los que construyan sobre él con fe no quedarán avergonzados.

b. La piedra que aplasta y la piedra de escándalo. Lucas 20:18 añade a Salmo 118:22 una amenaza escatológica que se basa en Daniel 2:31ss (que los rabinos consideran bajo una óptica mesiánica) y posiblemente en Isaías 8:14, y en el dicho proverbial acerca de la vasija que se rompe ya sea que caiga sobre la piedra o que la piedra caiga sobre ella. El punto del dicho es que quienes se lancen contra la piedra quedarán destrozados, pero lo mismo les pasará a aquellos sobre quienes caiga en juicio. Hay que tomar una decisión en relación con Cristo, la piedra, por cuanto su supremacía final está garantizada.

c. La significación de Cristo, la piedra, para la salvación o la perdición. La metáfora de la piedra contiene tanto una promesa como una amenaza, porque en Cristo se revela tanto la bondad divina como la ira divina. Romanos 9:32–33 destaca este doble significado. Los que buscan justificarse por sí mismos tropiezan en la piedra, pero los que creen serán salvados. 1 Pedro 2:4–5 apunta a lo mismo. Cristo como piedra significa salvación para la comunidad de fe (Is. 28:16), pero los incrédulos tropezarán y caerán sobre él (Sal. 118:22; Is. 8:14). La lección de Lucas 2:34 es parecida.

d. El dispensador de agua viva. 1 Corintios 10:4 encuentra al Cristo preexistente en la roca que abastece de agua a Israel. Juan 7:37–38 lleva la misma idea en conexión con la efusión de agua en la Fiesta de los Tabernáculos, que se entiende como símbolo tanto de la provisión de lluvia como del derramamiento de las bendiciones mesiánicas. Jesús aprovecha el rito de la fiesta (y su significado) para señalarse a sí mismo como el que da el agua de vida a los creyentes necesitados.

e. Cristo como piedra en los escritos posteriores al NT. Los dichos sobre la piedra que se citan en el NT suelen ser combinados en obras posteriores como parte de la prueba cristológica de la Escritura. Así, Bernabé 6.2ss combina Isaías 28:16; 50:7; Salmo 118:22; Justino, *Diálogo* 70.1; 76.1; 114.4 refieren a Cristo los pasajes de Daniel 2:34; Génesis 28:18; Éxodo 17:12, etc.; y Cipriano tiene una colección de pasajes sobre la piedra en *Testimonios* 2.16–17.

D. Los cristianos como piedras vivas. Así como Cristo es λίθος ζῶν en 1 Pedro 2:4, en 2:5 los cristianos son λίθος ζῶντες. En cuanto tales constituyen una casa espiritual (cf. Ef. 2:20). El término «vivas» sugiere que le deben su vida a Cristo, la piedra viva. Ignacio, en *Efesios* 9.1, desarrolla la metáfora de manera bastante fantasiosa al comparar a Cristo (la cruz) con la viga que levanta y al Espíritu con la cuerda. Hermas, en *Visiones* 3 y *Semejanzas* 9, elabora la comparación con exhaustivo detalle. Encuentra dos tipos de piedras, las que sirven y las que no sirven. Le interesan estas últimas, que mediante el arrepentimiento pueden volverse útiles.

[J. Jeremias, IV, 268–280]

→ γωνία (ἀκρογωνιαίος, κεφαλὴ γωνίας), πέτρα

[p 525] λικμάω [aventar, pulverizar]

λικμάω significa a. «aventar», b. «dispersar» y c. «pulverizar». En el AT el aventar es una figura común para el juicio temporal (Ez. 36:19ss) o final (Jer. 15:7). El único caso en el NT se halla en Lucas 20:18 par. Mateo 21:44, donde el significado es «pulverizar» y el punto es la inevitabilidad del juicio que la piedra rechazada acarreará sobre la falta de fe (cf. Dn. 2:34–35; Is. 8:14).

[G. Bornkamm, IV, 280–281]

λογεία [colecta]

λογεία (como λογεύω) es un término popular que significa «colecta» (a veces religiosa). En el NT figura sólo en 1 Corintios 16:1–2, donde Pablo pide que se recoja con orden el donativo para la iglesia de Jerusalén, de modo que no sea necesario un esfuerzo especial cuando él llegue. Si bien la palabra puede denotar un tributo extraordinario, no hay aquí idea alguna de una valoración. Términos acompañantes como ministerio y comunión muestran que se trata de un donativo comparable con las ofrendas de amor voluntarias de la diáspora para Jerusalén, y no con el impuesto para el templo, que era obligatorio (cf. Ro. 15:26, 31; 2 Co. 8:4ss; 9:1ss).

[G. Kittel, IV, 282–283]

λογίζομαι [calcular, deliberar], λογισμός [cálculo, razonamiento]

A. El grupo de palabras fuera del NT.

1. λογίζομαι. En el griego secular esta palabra se usa a. comercialmente para «calcular», «cobrar», y b. más en general para «deliberar», «concluir». En la LXX asume el matiz a. de un acto emotivo e incluso volitivo, p. ej. idear, o contar en el sentido subjetivo (para detalles ver el *TDNT* en inglés, IV, 284–285). También b. entra en la esfera religiosa para el acto de Dios de proponerse el mal contra un pueblo pecador, o para el planear el mal contra el Señor (cf. Jer. 18:8; Nah. 1:9, 11). Bastante diferente es el contar la fe como justicia en Génesis 15:6, el imputar el pecado en Salmo 32:3, y la imputación cultural en Levítico 7:18 y 17:4. En la imputación cultural la base es la voluntad de Dios, pero también hay algo del sentido comercial de cobrar.
2. λογισμός. El sustantivo tiene los mismos sentidos básicos que el verbo, pero encuentra aplicaciones especiales en las matemáticas y en la lógica. Llega así a denotar la función humana suprema, con una orientación ética en el estoicismo. Es la razón en su forma concreta en la conciencia, y tal como se manifiesta en la acción. La ley es su base en 4 Macabeos. En la LXX la palabra tiene también el sentido común de «plan», bueno cuando es el plan de Dios para salvar, pero generalmente malo (Ez. 38:10). En Sabiduría, es la razón que se autoevalúa aparte de Dios (1:3).

B. El grupo de palabras en el NT. Pablo usa λογίζεσθαι en todos sus matices, aunque adaptándolo a sus propios propósitos. λογισμός figura en Pablo solamente dos veces. En el resto del NT λογίζεσθαι es raro y débil, y λογισμός no se usa del todo.

1. *El pensamiento hecho cautivo de Cristo.* Pablo expresa la idea filosófica popular del pensamiento en su uso de λογισμός. En Romanos 2:15, donde se halla en terreno común con la diatriba, usa λογισμός en un sentido positivo para los pensamientos que, sobre la base de la ley moral, acusan o excusan. Su función, sin embargo, sólo es judicial. En 2 Corintios 10:4, donde el λογίζεσθαι del v. 2 es hostil a Pablo y refleja una sobreestimación de la razón, la situación es diferente. Los λογισμοί son los pensamientos de la razón arrogante que pueden ser subyugados, no por las propias armas de la razón, sino sólo por el poder de Dios tal como este se pone de manifiesto en la cruz (cf. Lc. 22:37 que cita a Is. 53:12). Los λογισμοί no se destruyen, sino que se reorientan hacia la realidad divina. Por eso λογίζεσθαι puede convertirse en un término para el juicio de la fe en Romanos 3:28; Filipenses 3:13. Se trata aquí de un λογίζεσθαι obediente en el cual juzgamos sobre la base de la eficacia justificante [p 526] de la obra de Cristo (Ro. 3:28) o consideramos que el sufrimiento presente no se puede comparar con la gloria futura (8:18). También es incondicionalmente válido; no puede haber objeción cuando Pablo piensa que él no es inferior como apóstol (2 Co. 11:5), o cuando considera que todavía no ha alcanzado la perfección (Fil. 3:13), o cuando nos llama a considerar que estamos muertos al pecado y que debemos actuar en consecuencia (Ro. 6:11), o incluso cuando los débiles piensan que hay cosas que son impuras (14:14).
2. λογίζεσθαι en el ministerio del apóstol. En la estimación de su obra en 2 Corintios 3:5, Pablo usa λογίζεσθαι en un sentido más amplio que el de pensamiento. Como en 1 Corintios 14:11 y 2 Corintios 10:2, el juicio implica comprometerse a la acción.
3. λογίζεσθαι en la vida de la comunidad. En Filipenses 4:8 Pablo no está pidiendo una simple reflexión, sino la consideración práctica que conduce a la acción. Lo mismo vale en 1 Corintios 13:5, donde lo que está en juego en esta combinación tan poco griega no es el reflexionar sobre un principio sino el vivir conforme al hecho de la salvación (Fil. 2:5ss). Cuando Cristo es normativo, λογίζεσθαι implica el poder para vivir. No es impelido a la acción de manera arbitraria o sin rumbo, sino que se despliega en la comunidad y llega a su cumplimiento en la edificación de la comunidad (1 Co. 12 y 14).
4. λογίζεσθαι como el acto salvífico de Dios.
 - a. Dios imputa la fe (cf. Stg. 2:23; Ro. 4:3ss; Gá. 3:6). Esta imputación entabla una relación entre la salvación y la fe, y plantea la cuestión del mérito. En Génesis 15:6 Dios cuenta la fe como justicia porque le place hacerlo así, y no porque tenga un valor intrínseco. Pero se desarrolla una tendencia, especialmente entre los rabinos, a sacar el juicio de la voluntad personal de Dios y a con-

vertirlo en reconocimiento general. El término griego λογίζεσθαι encaja con esta tendencia, porque, si bien abarca la idea de imputación, también comporta la idea de reconocimiento, que implica que la fe es también un mérito. Santiago 2:23 rompe con esta tendencia al enfatizar, no lo meritoria que es la fe, sino su compromiso con la acción. Pablo realiza un rompimiento todavía más decisivo en Romanos 4:3ss, donde es claro que está esgrimiendo el λογίζεσθαι hebraico de la LXX en contra del uso griego, como se puede ver con el hecho de que contrapone el don con la deuda (v. 4). Aquí la presuposición es que la pregunta misma de por qué la fe debe ser calculada como justicia es una pregunta falsa, a menos que la respuesta se busque en la gracia de la cruz. El punto de la fe es que en ella los creyentes se sujetan a sí mismos al juicio y a la misericordia de Dios, y están preparados para vivir por la gracia divina. Sobre la base de la cruz la justicia es ahora la verdadera realidad, de modo que su imputación no es ficticia. La realidad de la valoración de Dios sirve así como norma para la acción. Los creyentes se hacen nuevas criaturas por el λογίζεσθαι de Dios, que lleva consigo la impartición del Espíritu (Gá. 3:2ss). Pablo, entonces, restaura Génesis 15:6 a su sentido verdadero, corrige la tendencia apoyada por el sentido griego de λογίζεσθαι, y presenta δικαιούν y λογίζεσθαι como términos complementarios en virtud de los cuales Dios el Juez es al mismo tiempo Dios el Padre.

- b. El reverso de la imputación de la fe es la no imputación del pecado (Ro. 4:7–8; 2 Co. 5:19; cf. Sal. 32:2). La intrusión de la gracia en la justicia divina ofende a los griegos lingüísticamente y a los judíos materialmente. La cruz es el punto de unión, porque si Dios no nos imputa el pecado a nosotros, es porque Cristo ha sido hecho pecado *por* nosotros. λογίζεσθαι es aquí, nuevamente, un juicio de gracia, pero es el único punto de conexión entre Génesis 15:6 y Salmo 32:2, ya que la imputación de la fe obviamente abarca mucho más que la no imputación del pecado. Justino, *Diálogo* 141.2–3, pierde por mucho el punto cuando sugiere que el arrepentimiento es la base para la no imputación (cf. fe en 1 Clem. 10.6).

[H. W. Heidland, IV, 284–292]

λογικός, λόγιος, λογομαχέω, λόγιον, λόγος → λέγω

[p 527] λοιδορέω [insultar, injuriar], λοιδορία [insulto], λοιδορός [difamador], ἀντιλοιδορέω [responder con un insulto]

Este grupo de palabras común tiene el sentido secular de reproche, insulto, calumnia e incluso blasfemia. En la LXX lleva el matiz de reñir, protestar con enojo o regañar, así como el más usual de calumnia. Filón lo usa para la burla o la invectiva. En el NT el verbo figura cuatro veces, y el sustantivo y el adjetivo dos veces cada uno.

1. λοιδορός figura en listas de vicios en 1 Corintios 5:11 y 6:10. En Hechos 23:4 a Pablo se le pregunta por qué insulta al sumo sacerdote, y en su respuesta él reconoce el deber religioso de no hacerlo. En el Martirio de Policarpo 9.3, el anciano Policarpo no puede insultar a Cristo; hacerlo sería blasfemar.
2. Los cristianos deben tratar de evitar la calumnia (1 Ti. 5:14), pero cuando se ven expuestos a ella (cf. Mt. 5:11) deben seguir el ejemplo de Cristo (1 P. 2:23; cf. Mt. 26:63; Jn. 18:23), contestando la injuria con bendición (1 P. 3:9). Este es el camino apostólico de 1 Corintios 4:12: «nos maldicen, y bendecimos» (cf. Diog. 5.15). Con esta respuesta a la calumnia se manifiesta la realidad de la nueva creación.

[H. Hanse, IV, 293–294]

→ βλασφημέω, ὄνειδίζω

λούω [lavar, bañar], ἀπολούω [lavarse uno mismo], λουτρόν [baño, lugar para bañarse]

A. Los términos en el helenismo.

1. *Uso general. El baño en la antigüedad y la actitud de la iglesia.* λούειν se refiere normalmente a lavar o bañar el cuerpo, en voz media «darse un baño». Un λουτρόν es un lugar para bañarse. Desde los tiempos antiguos los griegos se bañan en el mar, en los ríos y en piscinas. Los baños son una característica establecida, más para cuidarse y fortalecerse que con fines de limpieza. Los romanos adoptan el hábito griego y hacen del bañarse un lujo con sus sistemas de calefacción. El bañarse incluye de manera sucesiva baños tibios y fríos y diversas unciones. La iglesia no se opone a la práctica pero protesta contra sus excesos.
2. *Los baños y purificaciones sagradas.* En tiempos primitivos se pensaba que procesos tales como el nacimiento y la muerte involucran impureza por medio de la acción demoníaca o de un μιάσμα material. Los afectados son un peligro para sí mismos y para los demás, y por lo tanto necesitan purificación. Al principio las nociones son puramente físicas, pero también se desarrollan juicios morales. Las purificaciones culturales desempeñan una parte importante en la vida religiosa en Egipto, Grecia, etc. Las purificaciones son importantes en casos de nacimiento, matrimonio, locura, homicidio, muerte, participación en el culto y devoción privada. Hasta los dioses necesitan purificación; cf. el lavamiento de los ídolos, y en Egipto la idea de que el avance del sol a

través del océano es un baño purificador y vivificante. Más adelante hay una creciente demanda de pureza moral en vez de purificación externa, pero esto puede caer fácilmente en el error de la moralización.

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

1. En el AT λούειν es comúnmente la traducción del hebreo פָּחַךְ, que significa «lavar», «bañar». La primera referencia es el cuidado corporal, pero también es importante la purificación ritual (cf. Lv. 11:40; Dt. 23:12, etc.). En el AT, sin embargo, el reconocimiento del elemento moral deja por fuera la purificación, p. ej. para casos de homicidio intencional. Los profetas dejan claro que no puede haber un acto fácil de lavarse la culpa. Por eso las purificaciones por faltas morales tienen una significación figurada. El verdadero lavamiento es por el arrepentimiento (Is. 1:16). Es el acto prometido y salvador de Dios mismo (Is. 4:4; Sal. 51:7). Este acto abarca el arrepentimiento humano a la vez que lo trasciende (cf. Is. 43:25). Es así como los profetas mantienen la exigencia moral y, sin embargo, evitan la moralización.
- [p 528] 2. El judaísmo pone énfasis en los lavamientos rituales, pero usa otros términos. Permanece consciente de que el lavar con agua no produce la remisión. Pero el interés por la ley genera gran escrupulosidad, tanto que incluso de Dios se dice que se baña después de sepultar a Moisés, no, desde luego, porque contraiga impureza, sino porque observa la ley. Filón usa este grupo en el sentido cotidiano, pero también lo emplea tanto para las purificaciones del AT como para las de los gentiles. Alegoriza el lavamiento exterior como una purificación interior. Esta última es un tema favorito, y distingue a aquellos que están siendo purificados de aquellos que están completamente purificados.

C. El grupo en el NT.

1. *Sentido secular.* Sólo λούειν lleva el sentido secular en el NT, p. ej. en Hechos 9:37 (¿semirreligioso?) y Hechos 16:33. El uso en 2 Pedro 2:22 es figurado. Todas las demás referencias son al liberarse del pecado (en el bautismo) (cf. λουτρόν en Ef. 5:26; Tit. 3:5).
2. *Reflexión teológica.* Jesús protesta fuertemente contra el confundir la pureza ritual con la moral, y contra la confianza en las observancias externas (Mr. 7). El resto del NT elabora este punto de vista. Ni siquiera un rompimiento moral con el pasado es algo que por sí mismo purifique. El punto de inicio apropiado es el perdón de los pecados por parte de un Dios misericordioso. Si la purificación completa llega sólo con la consumación, el cumplimiento escatológico es ya una realidad en Cristo (1 P. 1:2). La entrada a esto se da en el bautismo, el cual es por ende un λουτρόν, no en el sentido antiguo de un lavamiento ritual, sino en un sentido nuevo y distintivo que deriva su contenido de la obra salvífica de Cristo.
3. *Pasajes pertinentes.*
 - a. Si λούσαντι es la lectura correcta en Apocalipsis 1:5, esto nos da un verdadero pensamiento del NT relacionado indirectamente con el bautismo. Sin embargo, está mejor atestiguado λύσαντι («liberó»).
 - b. En muchos versículos hay una clara referencia al bautismo. En Hechos 22:16 Ananías le dice a Pablo que se bautice y que lave sus pecados. En 1 Corintios 6:11 Pablo les recuerda a sus lectores que, al estar lavados, deben evitar una nueva contaminación. En Efesios 5:26 Cristo purifica a la iglesia para la unión esponsal mediante el lavamiento de agua con la palabra (e. d. la palabra divina del evangelio). En Hebreos 10:22 el lavamiento externo es relacionado con la purificación interior. En Tito 3:5 el lavamiento de la regeneración se da sobre la base, no de nuestras buenas obras, sino de la misericordia de Dios. En 2 Pedro 2:22 el punto del proverbio (Pr. 26:11) es que los falsos maestros, después del bautismo, regresan al pecado e incurrir en una culpa imperdonable (Heb. 6:4ss; 1 Jn. 5:16).
 - c. La referencia al bautismo es menos clara en Juan 13:10. El relato del lavamiento de los pies tiene dos puntos, e. d. el ser limpiados por Jesús y el ejemplo del amor que ministra. En vista de la distinción entre el lavamiento total y el parcial, el primero (λελουμένος) probablemente se refiere al lavamiento bautismal, y el segundo (τοῦς πόδας νίψασθαι) a la limpieza renovada del perdón cotidiano. La relación entre el lavamiento y el servicio es que el amor de Jesús, que confiere perdón, es la fuente de poder para el ministerio de amor que realiza el discípulo.

D. λούειν en la iglesia antigua. En los Padres apostólicos encontramos sólo λούεσθαι en el sentido de «bañarse» (Hermas, *Visiones* 1.1.2; 1 Clem. 8.4). El grupo es poco común en los Apologistas, pero es favorecido por Justino, quien cita Isaías 1:16 en *Apología* 1.44.3, se refiere a los lavamientos paganos en 1.62.1, y tiene referencias directas al bautismo en 1.61.7; *Diálogo* 12.3, etc. Posteriormente, si bien la iglesia se resiste a la idea de que el lavamiento corporal tenga valor alguno sin la purificación interior, el lavamiento sagrado halla su lugar, p. ej. en el lavarse las manos antes de la oración y en el uso litúrgico de agua consagrada.

→ βαπτίζω, καθαρίζω

[p 529] λύκος [lobo]

- A. Fuera del NT.** El lobo es mencionado comúnmente en la antigüedad como una terrible bestia de presa. Los temas comunes son su ferocidad, su apetito, su astucia, su hostilidad hacia las ovejas, y el terror que siembra con sus apariciones repentinas. El lobo figura ampliamente en la mitología y en la superstición como símbolo de los fugitivos o como epítome del poder demoníaco. El uso principal en el AT es en metáforas (Gn. 49:27; Ez. 22:27, etc.). Que el lobo se eche junto con la oveja simboliza la paz de la era mesiánica en Isaías 11:6; 65:25. En los escritos rabínicos hay un uso distintivo del término en lo que se transmite como una blasfemia en que se llama a Dios un lobo para su pueblo; esto parece involucrar un juego de palabras entre el latín *locus* (el lugar de la presencia de Dios) y λύκος.
- B. El uso del NT.** λύκος figura en la advertencia de Jesús contra los falsos profetas en Mateo 7:15. Estos maestros podrían producir notables logros (la distinción no es simplemente la de palabra y acción) pero no hacen precisamente lo único que importa, e. d. la voluntad del Padre. Este es el criterio con el cual diferenciar entre la apariencia y la realidad. Pablo tiene un dicho similar en Hechos 20:29, aunque es imposible decir a cuáles falsos maestros tiene en mente. A diferencia de los maestros propios de la iglesia en el v. 30, estos llegan de afuera. En Mateo 10:16; Lucas 10:3 Jesús advierte a sus discípulos de los peligros que afrontarán en su misión. El contraste entre su autoridad y las persecuciones que sufren caracteriza su relación escatológica con el mundo. Juan 10:12 vuelve a mostrar que la comunidad se halla bajo amenaza de muerte, pero el énfasis se pone en el hecho de que Jesús, a diferencia del asalariado, ve la amenaza, protege al rebaño con su vida, y así aleja el peligro. Confrontado con esta amenaza, el rebaño puede entonces ver a quién pertenece en realidad.

[G. Bornkamm, IV, 308–311]

λυμῖνομαι [dañar, destruir]

λυμῖνομαι tiene sentidos tales como «maltratar», «herir», «lastimar», «poner en peligro» y «destruir». El único caso en el NT está en Hechos 8:3, donde, con el sentido de «hacer estragos», «arrasar», describe la implacable persecución que emprendió Saulo contra la iglesia (cf. 9:1; 22:4).

[W. Michaelis, IV, 312]

λύπη [pena, dolor], λυπέω [afligir, entristecer], ἄλυπος [sin pena], περίλυπος [profundamente afligido], συλλυπέομαι [condolerse]

λύπη, λυπέω

A. El entendimiento griego de λύπη.

1. λύπη significa «dolor», «pena»; λυπεῖν es «causar pena», y λυπεῖσθαι «experimentar pena». Las palabras cubren tanto el dolor físico como la angustia mental. Físicamente, el dolor es en especial el que es causado por el hambre, la sed, el calor, el frío o la enfermedad, mientras mentalmente es la angustia del infortunio, la muerte, el fastidio, el insulto o el ultraje.
2. El dolor alterna con el gozo (ἡδονή) en la visión griega de las cosas. Hay un deseo natural de vivir sin él, pero la vida en una mera ἡδονή sería un vegetar. Las cosas que producen gozo también producen dolor (p. ej. los hijos). También acarreamos pesar sobre nosotros mismos por nuestras acciones. El desenfreno brinda breves ἡδονή y muchas λύπαι.
3. Al tratar sobre λύπαι solamente en relación con ἡδονή, la filosofía ve que no puede haber ἡδονή sin ella. Platón piensa que las ἡδονή y las λύπαι pertenecen a la parte inferior del alma, pero establece una diferencia entre las ἡδοναί verdaderas y espirituales y las demás. Pero incluso allí hay una posibilidad de engaño por una falsa evaluación de las cosas, o por tratar de tener gozo escondiendo el [p 530] dolor. La verdadera ἡδονή viene con la percepción de la bondad, la verdad y la belleza. Pero esto plantea una limitación para la λύπη y suscita la cuestión de su razón de ser. Para Aristóteles la ἡδονή es un bien, pero no lo es de manera absoluta. El estoicismo agrupa la λύπη con las pasiones (que incluyen ἡδονή, el temor, etc.) de las cuales los sabios se liberan. En realidad brota desde dentro como una emoción que se basa en el error, y no está al servicio de ningún propósito positivo.
4. Al mismo tiempo, hay algunos comienzos de una visión positiva en el mundo griego. Así la λύπη conduce a la compasión, al conocimiento, y en ese sentido a la salvación. Algunos círculos ven también en la λύπη un castigo divino que conduce a la penitencia, aunque la creencia predominante en un destino inevitable obstaculiza la verdadera acusación de uno mismo. Algunas formas de gnosticismo encuentran un puesto para la λύπη como medio valioso de disciplina para el alma encarcelada. También Plotino sugiere que por medio de la λύπη uno puede aprender el enajenamiento del alma y su relación con la deidad.

B. El entendimiento del dolor en el AT y en el judaísmo.

1. En la LXX λύπη es la traducción de diversos términos hebreos. Su sentido varía, y abarca cosas tales como el agotamiento físico, la dificultad, el dolor, el pesar, la ansiedad y el fastidio.
2. Los Proverbios (14:13) aceptan el hecho de que el gozo y el dolor se entremezclan en la vida humana (cf. Ec. 3:4). Pero no hay que rendirse al dolor (Pr. 31:6; Ec. 9:7). Sin embargo, el verdadero énfasis del AT no es psicológico sino práctico, e. d. se pone en las cosas que ocasionan gozo o pesar. Dios impone el dolor (Gn. 3:16–17), pero en la edad final este desaparecerá (Is. 35:10; 51:11). La pena no es simplemente un castigo sino también un medio de instrucción divina, de manera que la fe ve en ella una firme relación con el gozo (Sal. 126:5).
3. Filón adopta en gran medida una visión estoica de la λύπη. Si bien el gozo pleno le pertenece solamente a Dios, el dolor no debería tener lugar alguno para los justos, ya que Dios no quiere que seamos simplemente atormentados por las λυπαί. La λύπη del remordimiento puede servir a un propósito más positivo.

C. Los escritos cristianos.

1. El NT contrapone λύπη y χαρά (Jn. 16:20ss, etc.) en lugar de λύπη y ἡδονή (cf. tb. λυπεῖν y εὐφραίνειν en 2 Co. 2:2). El principal sentido de λύπη es la pena o tristeza (cf. Jn. 16:6; Ro. 9:2; Fil. 2:27).
2. El NT no habla acerca de si la λύπη es buena o mala. El deseo de verse libre de ella es correcto (cf. 2 Co. 2:1ss), y al final será quitada (Ap. 7:17). No debemos causar λύπη a los demás (Ro. 14:15) excepto si es en amor y con miras al arrepentimiento (2 Co. 2:4). Se percibe en ella la corrección divina (Heb. 12:4ss; 1 P. 1:6).
3. En otro sentido, sin embargo, λύπη es parte integral de la vida cristiana. La conversión implica una λύπη según Dios, que es esencial para la vida continua de fe (2 Co. 7:9ss). El consiguiente rompimiento con el mundo expone a los cristianos a una λύπη que ahora consideran, no como un estorbo, sino como una oportunidad para el crecimiento en el poder de la muerte y resurrección de Cristo. La aceptación de la λύπη es aceptación de la cruz (Gá. 6:14; Fil. 3:10–11; 2 Co. 4:8–9). En Juan, la partida de Cristo sume a los discípulos en la λύπη no simplemente del pesar mental sino de la vulnerabilidad en el mundo (Jn. 16:6–7, 20ss). Es algo que deben experimentar para poder conocer el verdadero significado de pertenecer a Jesús. Pero esta λύπη es la fuente de su gozo (16:21–22). El mismo aislamiento respecto a Jesús destaca la significación de la comunión con él y la victoria resultante sobre el mundo (Jn. 16:33).
4. 1 Pedro 2:19 desarrolla una idea parecida. El dolor de un sufrimiento injusto comporta una rica recompensa cuando se lo acepta en la entrega a Dios y la separación del mundo, nuevamente con Cristo como modelo (v. 21). Efesios 4:30, sin embargo, tiene la advertencia bastante diferente de que [p 531] los creyentes no deben entristecer al Espíritu, presumiblemente como una forma de fortalecer la admonición contra las formas dañinas de hablar en el v. 29.
5. Entre los Padres apostólicos, Hermas usa λύπη para el dolor de los pecados en *Visiones* 1.2.1–2. Al mismo tiempo, λύπη es uno de los doce vicios de *Semejanzas* 9.15.3, y el individuo λυπερός hiera al Espíritu. Hay poco que sea de notar en los Apologistas, fuera de una referencia estoicizante en Taciano, *Discurso a los griegos* 11.1.

ἄλυπος. Esta palabra, que significa «sin pena o cuidado», es común en los papiros y desempeña un papel importante en el estoicismo. En el NT figura solamente en Filipenses 2:28.

περίλυπος. Esta palabra significa «sumamente afligido» o «profundamente triste». El NT lo usa para el joven principal rico en Lucas 18:23, para Herodes en Marcos 6:26, y para Jesús en Getsemaní en Marcos 14:34.

συλλυπέομαι. Con el sentido habitual de «condolerse con», «sentir compasión», esta palabra (usada por la LXX en Is. 51:19) figura en el NT solamente en Marcos 3:5 para expresar el fuerte dolor de Jesús ante la dureza de corazón de sus oponentes.

[R. Bultmann, IV, 313–324]

λύτρον, etc. → λύω

λύχνος [lámpara], λυχνία [candelero, candelabro]

El λύχνος es una lámpara, originalmente un tazón abierto, luego una lámpara cerrada de diversas formas, que generalmente se pone en una base o pie para dar más luz; la λυχνία es esa base. Ambas palabras son comunes en la LXX (cf. el candelabro de siete brazos, una λυχνία con siete λύχνοι). La lámpara es una metáfora común en el AT. Denota la longevidad (2 S. 21:17), la fuente

de auxilio divino (Job 29:3) y la ley (Sal. 119:105). La lámpara de los malvados será apagada (Job 18:6). En el NT Jesús hace uso figurativo del hecho que, para dar su luz, la lámpara debe estar puesta sobre el candelero. En Mateo 5:15 esto parece sugerir que los discípulos deben dar testimonio abiertamente, aunque no se excluye una referencia al propio ministerio de Jesús. En Lucas 11:34 Jesús dice que el ojo es la lámpara del cuerpo; debemos estar abiertos a la luz del evangelio para conocer la plena salud. La exhortación en Lucas 12:35 presenta la lámpara ardiente como símbolo de preparación. La mujer en Lucas 15:8 enciende una lámpara para buscar la moneda perdida, muestra de su gran ansiedad por encontrarla. En Juan 5:35 Jesús honra al Bautista llamándolo una lámpara que arde y que resplandece; no se le puede llamar la luz misma (cf. 1:8), pero ha dado fiel testimonio de ella. Apocalipsis 11:4 describe a los dos testigos como *λυχνίαι* (cf. Zac. 4:2, 11), mientras que las siete iglesias son siete *λυχνίαι* de oro en 1:12–13, etc. (cf. Zac. 4 y Mt. 5:15), y el Cordero mismo es la lámpara de la ciudad celestial en 21:23. Hebreos 9:2 se refiere al candelabro del templo, y 2 Pedro 1:19 dice que la palabra profética es una lámpara que brilla en un lugar oscuro hasta que amanezca el día.

[W. Michaelis, IV, 324–327]

[p 532] λύω [soltar, destruir], ἀναλύω [partir, regresar], ἀνάλυσις [partida], ἐπιλύω [liberar, explicar], ἐπίλυσις [explicación], καταλύω [derrubar, destruir], κατάλυμα [posada, alojamiento], ἀκατάλυτος [indestructible], λύτρον [rescate], ἀντίλυτρον [rescate], λυτρόω [rescatar, redimir], λύτρωσις [redención, liberación], λυτρωτής [liberador, redentor], ἀπολύτρωσις [liberación, redención]

A. El grupo de palabras en el AT.

1. λύω y los compuestos. El simple λύω, «soltar», es rico en compuestos que añaden matices a su significado. En la LXX encontramos ἀπο-, δια-, ἐκ-, ἐπι-, κατα-, παρα-, περι-, συλ- e ὑπο-; todos estos, a excepción de los tres últimos, figuran en el NT. λύω se usa para la liberación de la prisión, la apertura de lo que está cerrado, la destrucción de cimientos y el quitar grilletes. Los compuestos comportan sentidos tales como «irse», «aflojar», «relajar», «volverse flojo», «romper», «desatar» y «separarse», e. d. los que están enfrascados en una lucha.
2. λύτρον.
 - a. Teológicamente más importante que λύω, λύτρον tiene tres originales hebreos, de los cuales el primero es *רָפָּח*. Algunos lo hacen derivar de una palabra asiria que significa «lavar», pero es más probable que tenga el sentido básico de «cubrir», y luego denota «expiar». Como cobertura, *רָפָּח* conlleva la idea de un equivalente, de modo que cuando se cubre una culpa no es por cancelación sino mediante una ofrenda vicaria. Lo que está perdido es la vida humana, y por ella se presenta un λύτρον que puede ser aceptado o rechazado. No puede haber λύτρον, p. ej., por un homicidio deliberado (Nm. 35:31–32).
 - b. Un segundo término es *לָאָה*. Este pertenece al derecho familiar. El *לָאָה* debe redimir las vidas o bienes familiares que han caído en servidumbre (Lv. 25:48; Jer. 32:7; Rt. 2:20), y también debe ser el vengador de sangre (Nm. 35:12, etc.). En virtud del vínculo entre Dios y su pueblo, Dios mismo es el *לָאָה* de Israel (Is. 41:14; 43:14, etc.). Como Creador, es también el Redentor. Ha vendido a Israel a la servidumbre a causa de su pecado, pero le asegura su redención porque él es su *לָאָה*. La misma idea figura en Job 19:25. Dios ha abatido a Job, pero el mismo Dios es el *לָאָה* de Job y por lo tanto anotará los cargos contra sí mismo cuando haga que Job lo vea después de la muerte. El Job abatido hasta la muerte y el Job resucitado está en las manos del mismo Dios.
 - c. Un tercer término hebreo es *פָּדָה*, que pone el énfasis en el pago, aunque otra vez por objetos animados y no inanimados. Así, en el derecho sacro, los levitas son un pago por los primogénitos de Israel (Nm. 3:12, etc.), y cf. el pago por Jonatán (1 S. 14:45). En el relato de David, Dios mismo funge como el Redentor (2 S. 4:9); esta idea es prominente en Deuteronomio 7:8; 13:6; 15:15, etc., y se le da un giro personal contra Jeremías (p. ej. 15:16). A diferencia de *לָאָה*, *פָּדָה* conlleva un énfasis en la acción más que en el sujeto.
3. λυτροῦσθαι y los derivados.
 - a. De λύτρον viene λυτροῦν, «liberar por un rescate». Puesto que *כַּפַּר* implica la expiación mediante el sacrificio, λυτροῦσθαι se usa principalmente para los otros dos términos. El principal uso para traducir *לָאָה* está en Isaías 40ss. Primero se sugiere la idea de que Dios da a Egipto, etc., como rescate por Israel (45:13), pero después brota el pensamiento más osado de que Dios no necesita dar rescate alguno a Ciro, sino que le da a Israel los pueblos extranjeros como adquisición voluntaria. La redención es por tanto un acto de gracia gratuita, sin precio de rescate. Cuando se usa para traducir *פָּדָה*, λυτροῦσθαι denota ya sea la redención de los pri-

mogénitos mediante una ofrenda vicaria, o la liberación de la servidumbre, especialmente en el éxodo (Dt. 7:8, etc.). Como en Isaías, así en el Deuteronomio Dios no paga rescate cuando libera a Israel de Egipto, de modo que λυτροῦσθαι [p 533] puede cubrir adecuadamente los dos términos hebreos diferentes. Hace las veces de los dos en los Salmos, donde se habla mucho tanto de la redención de Israel como de la de individuos justos (Sal. 144:10; 26:11; 31:5, etc.), si bien se los libera principalmente de la aflicción, no del pecado. La muerte es la última emergencia, y la redención de ella puede tener el sentido de ser protegido de ella (Sal. 103:4), pero también puede ser la redención en que se es sacado de ella (Sal. 49:7ss). Aquí no vale rescate alguno, pero Dios puede arrebatarse el alma del mundo inferior. La escasez de la idea de la redención del pecado se debe al hecho de que el grupo כפר es aplicable en este campo, con el factor adicional de la expiación religiosa.

- b. λύτρωσις. A partir de λυτρόω se desarrollan diversos sustantivos y adjetivos. El poco común λύτρωσις, que es activo fuera de la Biblia, es pasivo en la LXX y en el NT, y tiene el sentido de «liberación». Se le conecta con el Año del Jubileo en Isaías 63:4, y con la sustitución de los primogénitos en Números 18:16 (cf. Sal. 49:8).
- c. λυτρωτής. Esta palabra, que significa «redentor», se usa dos veces con respecto a Dios en los Salmos (19:14; 78:35). El pasivo λυτρωτός significa «redimible» en Levítico 25:31–32.
- d. ἀπολύτρωσις, que significa «rescate» o «pago de rescate» en el griego no bíblico, llega a ser un término significativo para «redención» en el NT.

[O. Procksch, IV, 328–335]

λύω (→ δέω). Esta palabra griega común, que puede denotar la redención concedida por la deidad, tiene en el NT dos sentidos principales: a. «aflojar», «soltar» o «liberar», en diversos respectos; y b. «disolver», «destruir», «romper», «invalidar». El sentido b. puede ser importante; cf. el aflojar o invalidar la ley en Mateo 5:19; Juan 5:18; 7:23, el descartar a Jesús como Cristo en 1 Juan 4:3, y el destruir las obras del diablo en 1 Juan 3:8. Casos teológicamente importantes de a. se hallan en Apocalipsis 1:5 (redención del pecado) y Hechos 2:24 (desatar los dolores de la muerte).

ἀναλύω, ἀνάλυσις. A partir del sentido literal «deshacer de nuevo» se desarrolla el sentido «partir», que es un eufemismo para «morir» en Filipenses 1:23. ἀνάλυσις significa partida, en el mismo sentido de muerte, en 2 Timoteo 4:6. En Lucas 12:36 ἀναλύω tiene el sentido especial de «regresar».

ἐπιλύω, ἐπίλυσις. Literalmente significa «soltar»; ἐπιλύω llega a significar entonces «resolver» (un problema) en Hechos 19:39, y «explicar» en Marcos 4:34. ἐπίλυσις significa «exposición» o «interpretación» en 2 Pedro 1:20.

καταλύω, κατάλυμα

- a. A partir del sentido básico «derribar», καταλύω significa «destruir» en diversos contextos (Mr. 14:58; 2 Co. 5:1; Gá. 2:18). También puede tener el matiz de «frustrar», como en Hechos 5:38–39.
- b. Un segundo significado es entonces «invalidar», p. ej. la ley en Mateo 5:17.
- c. Un tercer significado es «desuncir», «descansar», «alojarse» (Lc. 9:12, 19:7). Por eso κατάλυμα significa «lugar de alojamiento» o «posada» (Lc. 2:7), aunque también se puede usar libremente para un cuarto de huéspedes (Mr. 14:14; Lc. 22:11).

ἀκατάλυτος. Esta palabra, que significa «indisoluble», «indestructible», figura en el NT solamente en Hebreos 7:16, donde comporta el matiz de «eterno». El Jesús resucitado (vv. 25ss) es superior al sacerdote levítico porque ahora posee en plenitud la vida indestructible que ya tiene en tanto hombre histórico Jesús. Como lo destaca 9:14, el Espíritu eterno está en acción en él, de modo que incluso en su humanidad mortal goza de una comunión con Dios que significa vida eterna. En su muerte, entonces, es sostenido por el mismo Espíritu. Sin estar en absoluto obligado a morir, se ofrece a sí mismo en sacrificio sacerdotal, y al hacerlo así se mantiene por encima de la muerte. En virtud de este poder indestructible, su sacrificio es también de validez eterna.

[p 534] λύτρον

A. λύτρον y las ideas de rescate fuera del NT.

- 1. Formado con -τρον, que por lo general denota un medio de hacer algo, λύτρον tiene el sentido de liberar mediante un pago. Se refiere al dinero pagado para rescatar prisioneros de guerra, para liberar esclavos, para redimir un bono, o, poco frecuentemente, para cubrir una deuda con la deidad. El uso cultural es más común en la LXX y en Filón. Josefo suele usarlo para el rescate de prisioneros de guerra o del botín de guerra.

2. El pago en un rescate es cuestión de mutuo acuerdo, ya sea por la ley (Éx. 30:12) o por negociación. En las negociaciones la ley tiende a proteger al que compra, pero el fijar un equivalente es asunto subjetivo. Se necesita una forma legal para asegurar que la persona rescatada sea verdaderamente liberada. En el culto, la deidad o la tradición del santuario puede fijar el precio, aunque siempre es posible hacer cambios, y puesto que la aceptación de un rescate es un acto de gracia, el pago puede ser rehusado (cf. Nm. 35:31–32; Sal. 49:7).
3. Los judíos comparten la opinión general, pero pasan más fácilmente de la idea de rescate a la de expiación.

B. Los dichos sobre λύτρον en el NT.

1. En el NT, λύτρον figura sólo en Marcos 10:45 y Mateo 20:28.
2. En Marcos 10:45 Jesús es el Hijo del Hombre, y su obra mesiánica es un servicio en el cual él finalmente se entrega a sí mismo (cf. Jn. 10:11, 15, 17). Esto lo hace en obediencia de buen grado y por causa de los muchos, un número indefinido que tiene al menos una sugerencia de universalidad. La liberación es, muy obviamente, del pecado, aunque esto no se afirma; no se menciona a ningún receptor del rescate.
3. El dicho le da claramente a la obra de Jesús una dimensión vicaria. El ἀντί («por») significa «en lugar de» así como «en favor de». Jesús hace por los muchos lo que ellos no pueden hacer por sí mismos y lo que nadie más puede hacer por ellos. Pero no se puede interpretar el dicho exclusivamente a la luz de algún único pasaje del AT (p. ej. Is. 53) ni separarlo de la historia narrada en los Evangelios. Al aceptar la bondadosa voluntad del Padre, Jesús sufre vicariamente la muerte en favor de los muchos que han caído víctimas de la muerte, y al hacerlo así inicia la nueva alianza con su sangre (Mr. 14:24). Su ministerio vicario involucra la necesidad de la muerte.
4. Puesto que es Dios quien exige que se haga esta ofrenda vicaria, el rescate obviamente se le paga a Dios, no a Satanás. Si Dios no se menciona, es por reverencia a su nombre. El Dios de este dicho es el Dios del Salmo 90, cuyo juicio es la realidad de nuestro ser como pecadores, y con quien podemos hablar sólo desde lo profundo (Sal. 130).
5. El dicho no explica porqué Dios exige un rescate en lugar de liberarnos gratuitamente. Dios no le debe explicaciones a nadie, sino que sigue su propia voluntad sabia y justa. Jesús acepta esto, y al hacerlo así nos revela que su muerte es el servicio obediente a Dios, por un lado, y el servicio vicario para nosotros, por el otro, en virtud del cual se obtiene la libertad del pecado.
6. Jesús mismo, por supuesto, ha perdonado previamente el pecado (Mr. 2:5). Pero lo ha hecho como quien acepta el juicio santo de Dios sobre ese pecado (cf. Mr. 9:42ss), como quien ve que el perdón es un milagro divino (Mr. 10:27), y como quien demuestra la gravedad del pecado, el alcance pleno de la obediencia, y la verdadera realidad del perdón por su muerte expiatoria. Mediante su muerte, él cumple la condición del perdón sacando a los pecadores de la desobediencia y elevándolos hasta su propia obediencia, y posibilitando así la renovación en vez de simplemente fomentar un débil sentido de culpa. Ver que la aceptación voluntaria de la muerte por parte de Jesús es la condición [p 535] interior de su derecho de perdonar, es comprender porqué se exige un rescate. Es también comprender porqué esto no se puede explicar por anticipado, sino que resulta evidente sólo a la luz de su muerte.
7. Si bien Jesús espera encontrar gentiles en su reino (Mt. 8:11; cf. 5:45), no ve ningún otro perdón válido sino el que él mismo dispensa en calidad de Cristo y Juez (Mt. 25:31ss). La gracia del Padre es gracia por medio de él (Lc. 15:11ss). Hay alegría en el cielo por un solo pecador que se arrepiente, pero Jesús es quien declara el perdón. Incluso aquellos que puedan entrar al reino sin conocerlo a él (Mt. 25:37ss) lo harán sólo en su nombre y en virtud de su obra de perdón.
8. Las construcciones especulativas, tanto objetivas como subjetivas, tienden a perder de vista la significación decisiva de la relación entre Dios y nosotros en la expiación. Esta relación se fundamenta en la unidad vital del juicio de Dios y su bendición. En Cristo, Dios ha mostrado que él mismo es la realidad de esta unidad mediante la obediencia autosacrificial que combina la justicia divina y la gracia divina. Este rescate abre el perdón para los creyentes, y los libera para la obediencia por su parte, en auténtico amor tanto por Dios como por los demás.

ἀντίλυτρον. Este término raro y tardío figura en el NT solamente en 1 Timoteo 2:6. Sobre la base de Marcos 10:45, este versículo usa ἑαυτόν en lugar de ψυχὴν, πάντων en lugar de πολλῶν, y este elegante compuesto en vez del simple λύτρον. Tito 2:14 contiene la misma idea.

λυτρόω. Esta palabra significa «liberar mediante rescate», «dejar libre por un rescate», en voz media «comprar por rescate» y en pasiva «ser liberado mediante rescate». Se usan equivalentes rabínicos para el éxodo, para la liberación del dominio de Antíoco Epífanes, y para la redención final por la cual se hace oración. No hay idea de redención del pecado. En el NT sólo figura la voz media; se usa para el acto redentor de Dios o de Cristo. En Lucas 24:21 no hay idea alguna de un verdadero rescate, pero es claro

que el rescate es de lo que se trata en Tito 2:14 y 1 Pedro 1:18–19, donde obviamente tiene un impacto la visión de la muerte de Cristo como un rescate (Mr. 10:45).

λύτρωσις. Esta palabra significa «redención», o «liberación de una obligación». En Lucas 1:68; 2:38 significa «liberación» del yugo de los enemigos (cf. Lc. 24:21). En Hebreos 9:12 significa redención en un sentido más general, incluyendo la redención del pecado. La idea es más cultural que legal, de modo que no se debe forzar la idea de rescate.

λυτρωτής. Con el significado de «liberador», esta palabra se usa para describir a Moisés en Hechos 7:35.

ἀπολύτρωσις. Escasamente atestiguado en otros contextos, este sustantivo es común en el NT. Significa «liberación mediante rescate», pero también puede tener el sentido más general de «liberación». En Lucas 21:28 significa la redención escatológica definitiva del nuevo eón, por la cual los discípulos deben velar con expectación. Este es también el punto en Efesios 1:14 y Romanos 8:23. En este último versículo es específicamente la redención *del cuerpo* (y no *respecto del cuerpo*), e. d. la transformación del cuerpo conforme al modelo del Señor resucitado (Fil. 3:21; cf. 1 Co. 15:42–43). En el primero (cf. Ef. 4:30) es la entrada en la plena heredad de la cual ahora tenemos, mediante el Espíritu, un primer anticipo. Pero la redención también es en sí misma una posesión presente (Ef. 1:7; Col. 1:14). Consiste en el perdón como acto de Dios que es disfrutado ahora por la promesa, pero que aportará una plena renovación en el último día. La realidad histórica de la redención es la de la crucifixión y resurrección de Cristo, quien, como segundo Adán, Hijo divino y Hermano humano, es el punto medio de la historia de Dios en su trato con nosotros. Escondida ahora con él en Dios, nuestra redención llegará a su consumación cuando alcancemos la unión (1 Ts. 4:17) y la glorificación (1 Co. 15:49) con él. Él mismo es hecho ἀπολύτρωσις por nosotros (1 Co. 1:30). Por eso la redención sólo se puede obtener en comunión con él, e. d. en virtud de su obra (Gá. 2:20), y en la esfera de su señorío (Col. 1:13). No es algo que se gana de Dios, por cuanto Dios mismo lo ha hecho a él nuestra redención. Es un don de gracia (Ro. 3:24). En Hebreos la palabra tiene el sentido griego común de «liberación» en 11:35, pero el significado es «remisión» en 9:15. Se puede observar que en ninguno de los pasajes del NT está expresamente presente la idea de un verdadero «rescate». Lo que más se acerca a una referencia directa es Romanos 3:24, pero [p 536] en 3:25 el pensamiento es cultural más que comercial, y si la justificación es un concepto legal en 3:24, la ley no exige un pago para liberar de un castigo. De hecho, ἀπολύτρωσις no es un término clave en el NT. Hay muchos libros en los cuales no figura, y es menos importante que, p. ej., δικαιοσύνη en Pablo. Se ha convertido en un término más general al cual hay que darle su contenido específico mediante otros hechos o conceptos. Su uso más significativo es escatológico, como en Lucas 21:28; Efesios 1:14; 4:30; Romanos 8:23.

[F. Büchsel, IV, 335–356]

[p 537] M, μ (mu)

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

μάγος

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

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

[G. Delling, IV, 356–359]

→ γόης

Μαγώγ → Γώγ καὶ Μαγώγ; μαθητεύω, μαθητής → μανθάνω

μαίνομαι [rabiar, estar furioso o loco]

μαίνομαι, con el significado de «rabiar», «estar furioso», se usa respecto a los guerreros, las bebidas fuertes, la pena, el deseo, el arrebató, etc. En la LXX denota la furia de las naciones bajo el terror del juicio divino de la guerra. En 4 Macabeos 8:5; 10:13 la fidelidad de Eleazar y sus hijos le parece al rey una locura. Filón usa esta palabra solamente para el engaño, y en Josefo (*Antigüedades* 1.116) la construcción de la torre de Babel es para Dios una locura. En el NT Jesús parece estar fuera de su razón para aquellos que rechazan el mensaje (Jn. 10:19ss), se piensa que Rode está loca cuando dice que Pedro está a la puerta (Hch. 12:15), Festo le dice a Pablo que su erudición lo está volviendo loco (Hch. 26:24), Pablo contesta afirmando que no está loco sino hablando la sobria verdad (v. 25), y la glosolalia divinamente inspirada parece necesariamente una locura a aquellos que no comprenden ese don (1 Co. 14:23). Por [p 538] consiguiente, pues, el NT usa este término para el juicio de la incredulidad sobre la obra divina de la salvación y el testimonio cristiano respecto a ella.

[H. Preisker, IV, 360–361]

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

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

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

[F. Hauck, IV, 362–364]

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

[G. Bertram, V, 364–367]

D. El grupo de palabras en el NT.

1. El rasgo especial en el NT es el uso de este término para el gozo distintivo que viene por medio de la participación en el reino divino. El verbo μακαρίζειν figura solamente dos veces, primero en Lucas 1:48 para el anuncio de que todas las generaciones llamarán bienaventurada a la madre del Mesías, y después en Santiago 5:11 con referencia a los que saben soportar. El sustantivo μακαρισμός figura tres veces: en Gálatas 4:15 para la bienaventuranza de recibir el evangelio, y en Romanos 4:6, 9 para la del perdón de los pecados. μακάριος es muy común, por lo general en bienaventuranzas directas. La referencia es a personas, y el macarismo, en tercera persona, consta de un μακάριος predicativo, luego la persona, y finalmente la razón en una cláusula subsidiaria. Colocados en el contexto de la salvación escatológica, los macarismos del NT tienen gran fuerza emocional. Con frecuencia hay un contraste con la falsa felicidad, pero ahora todos los valores seculares son secundarios respecto al bien supremo del reino. Con frecuencia, pues, encontramos paradojas sagradas (Mt. 5:3ss; Lc. 6:20ss). Dios efectúa una reversión de todos los valores humanos. La verdadera felicidad no es para los ricos y seguros, sino para los pobres y oprimidos que sólo son ricos en compasión, pureza y paz. La bienaventuranza es también para los perseguidos, para aquellos que escuchan el mensaje del reino (Mt. 13:16), para aquellos que lo acogen con fe (Lc. 1:45), para aquellos que no ponen exigencias falsas (Jn. 20:29), para aquellos que velan (Lc. 12:37) y se mantienen firmes (Stg. 1:12), y para aquellos que comprenden las palabras y actos de Jesús (Jn. 13:17). La madre del Mesías es bienaventurada (Lc. 11:27), [p 539] pero las mujeres estériles también son bienaventuradas en una era de juicio

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

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

[F. Hauck, IV, 367–370]

μάκελλον [mercado]

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

[J. Schneider, IV, 370–372]

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

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

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

[H. Preisker, IV, 372–374]

[p 540] μακροθυμία [paciencia, longanimidad], μακροθυμέω [tener paciencia], μακρόθυμος [paciente, longánime], μακροθύμως [pacientemente]

- A. **El griego no bíblico.** Al principio μακροθυμία significa «resignación» o «aceptación forzada». Después asume matices tales como «aceptación desesperada», «demora» y «acción de soportar».
- B. **El AT (LXX) y el judaísmo tardío.** Este grupo tiene profundidad teológica en el AT cuando se usa respecto a cómo Dios «espera pacientemente» o «soporta» (heb. עָפַי אֶרְפָּא). El Dios majestuoso, en su bondad, limita su justa ira, como en su obra de salvación en favor de Israel (cf. Éx. 34:6, etc.). Lo hace en su fidelidad de alianza, pero también en consideración a la fragilidad humana. La paciencia divina impone una exigencia para que los humanos también seamos pacientes. La paciencia, desde luego, no es renuncia sino aplazamiento con miras al arrepentimiento (cf. Nah. 1:2ss). Bajo esta luz, la μακροθυμία de Dios es un don. Y no se circunscribe a Israel ni a los justos; es por esto que puede provocar quejas, p. ej. en Jeremías (15:15) y en Jonás (4:2). Sin embargo, en

algunos pasajes la paciencia con los gentiles es simplemente un aplazamiento hasta que colmen la medida de sus pecados (2 Mac. 6:14ss). En la divina μακροθυμία siempre se da la tensión entre la gracia y la ira.

C. Los rabinos. En los escritos rabínicos se encuentran diversas consideraciones. Así la paciencia se distingue de la indulgencia. Su propósito para los malos es que se arrepientan, o por lo menos que engendren hijos justos. Podría variar según la medida de la culpa o del mérito. Nos impone a nosotros una obligación de paciencia.

D. El NT.

1. *Los Evangelios sinópticos.* En la parábola de Mateo 18:23ss se hace un llamado a la paciencia, primero del rey, luego del siervo. La parábola presupone un juicio airado, con el cobro completo de una deuda que nunca se puede reintegrar. Dejando de lado la suma, el κύριος elimina la deuda entera, no por indulgencia ni por postergación, sino por la generosidad de la gracia. Este tipo de paciencia exige que el siervo corresponda con paciencia. La ausencia de esta respuesta la pondrá en tela de duda. El perdón divino no se convierte en una ley que uno pueda entonces enrostrarle a Dios; es siempre la gracia gratuita de Dios, y puede ser retirado si el amor desbordante de Dios no evoca la respuesta de un amor de perdón por el prójimo. Un eco de este mismo punto se puede oír en Lucas 18:7. Los justos pueden estar seguros de que Dios los vindicará. ¿Por qué, entonces, se retrasa Dios? Claro que no es porque Dios sea como el juez injusto de la parábola (18:1ss), sino porque los propios elegidos necesitan un intervalo de gracia para la fe y la oración, que es lo único con que podrán avanzar hacia el día de la rendición de cuentas (cf. v. 8).

2. *Pablo.*

a. La paciencia de Dios. Pablo relaciona la paciencia de Dios con su ira (Ro. 2:4; 9:22). Ya manifiesta, la ira divina llegará a su clímax sólo en el día de la ira (2:5). Obviamente la paciencia no significa irresolución ni complacencia. No se deja llevar por la emoción, sino que tiene en la mira el final. El retraso puede dar tiempo para el arrepentimiento, pero también incrementa la ira. No deja espacio para que uno reclame la bondad de Dios, sino que deja claro el propósito de Dios en su dimensión escatológica. La meta, sin embargo, no es solamente pasiva, ya que incluso los vasos de ira sirven para poner de relieve la misericordia de Dios demostrada en los vasos de misericordia (9:22ss).

b. La paciencia del cristiano. La paciencia de Dios compromete a los cristianos a una paciencia semejante (1 Ts. 5:14) que, como fruto del Espíritu controlado por el amor (Gá. 5:22), desemboca en la corrección mutua. El amor mismo es paciente (1 Co. 13:4). La paciencia es una cualidad necesaria en el servicio a Dios (2 Co. 6:6), que vincula el conocimiento y la bondad. Es una fuerza espiritual que tiene su origen en la gloria divina y se pone de manifiesto en una gozosa capacidad de soportar (Col. 1:11). Los elegidos se revisten de ella como de su nueva vestimenta en Cristo (Col. 3:12–13). Corresponde a su llamado al único cuerpo de Cristo (Ef. 4:1ss).

c. [p 541] Las Pastorales. En 1 Timoteo 1:16 Cristo mismo ejerce la paciencia para con Pablo. Es así como nos ofrece un modelo para el trato con los opositores. De nadie hay que desistir fácilmente. La paciencia divina conduce naturalmente a la alabanza (v. 17). Impone una obligación en el servicio misionero (2 Ti. 3:10). La mejor forma de afrontar el error es mediante la paciencia que, sin echarse atrás, deja la decisión con toda confianza en el Juez divino (4:1–2).

3. *Las Epístolas católicas.*

a. Santiago. En el sufrimiento injusto, la μακροθυμία es perseverancia en la expectación de la venida de Cristo (5:7ss). La conciencia de la cercanía de Cristo apaga los sentimientos de enojo, produce una constancia triunfante y confiere la certeza del fruto.

b. Hebreos. Aquí el énfasis se pone en la conexión con la fe (6:11–12). La μακροθυμία es la constancia de la fe y la esperanza que no se deja vencer por la espera. Su fundamento es la promesa del Dios justo.

c. 1 Pedro. En 1 Pedro 3:20ss la paciencia de Dios en días de Noé da cabida al desarrollo de la obediencia y la desobediencia que se manifestarán en la liberación y la destrucción. Hoy día se caracteriza por la obra de Cristo mediante la proclamación y el bautismo.

d. 2 Pedro. En esta epístola, la μακροθυμία de Dios es un concepto central. Explica porqué la parusía no ha tenido lugar aún (3:4). Su propósito es totalmente positivo, a saber, dar espacio para el arrepentimiento. A los malvados les sobrevendrá finalmente el juicio (v. 7), y los cristianos deben ser celosos de ser hallados sin mancha (v. 14). Sin embargo, la paciencia de Dios hemos de considerarla como salvación (v. 5).

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

μαμωνᾶς [riqueza]

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

[F. Hauck, IV, 388–390]

[p 542] **μανθάνω [aprender], καταμανθάνω [examinar, considerar], μαθητής [alumno, discípulo], συμμαθητής [condiscípulo], μαθήτρια [discípula], μαθητεύω [hacerse discípulo, hacer discípulos]**

μανθάνω

A. Los griegos.*1. Uso ordinario.*

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

2. Uso filosófico.

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

- b. La metafísica del aprendizaje en Sócrates/Platón.

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

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

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

[p 543] 3. *μανθάνω como término cultural especial en el helenismo.* Un uso especial de *μανθάνω* es para la recepción de la «palabra sagrada» por parte de los iniciados. Aquí se puede ver una clara tendencia hacia la intelectualización de la piedad. Los misterios contienen fórmulas simbólicas que difícilmente pueden ser comprendidas o usadas sin una instrucción completa. Por eso el enseñar y el aprender tienen necesariamente un lugar cuando los cultos místéricos conducen a la formación de sociedades religiosas proselitistas.

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

1. *El AT (LXX).*

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

2. *Los rabinos.*

- a. Los rabinos a veces usan *מדל* en sentido secular, p. ej. para aprender un oficio, o para obtener información acerca de algo, o para derivar conocimiento de un libro.
- b. Sin embargo, en su mayor parte, el aprender implica el estudio de la ley con miras a conocer y hacer la voluntad de Dios. El AT es el texto básico, luego lo es su exposición tradicional. En vista de la tarea exegética que plantea, la palabra puede usarse también para aprender el método hermenéutico. El aprendizaje es un rasgo distintivo del justo. Los miembros del pueblo están destinados a aprender la ley, y en cuanto a aprendices son un pueblo santo.
- c. Bajo la influencia griega se da en el judaísmo rabínico una cierta intelectualización, p. ej. en la opinión de que el aprender es de más alto rango que el hacer. Esto es disputado, claro está, especialmente con referencia a la observancia moral más que ritual. Está también el punto distintivo de que para los griegos aprender y enseñar son cosas diferentes, mientras que un mismo término hebreo abarca ambos conceptos. Más aún, permanece vigente el rasgo básico de que en el judaísmo, como en el AT, la voluntad revelada de Dios en la ley es el contenido y la meta de todo aprendizaje.
3. *Josefo.* El aspecto formal está en primera línea para Josefo. *μανθάνω* puede significar «experimentar», pero principalmente es «apropiarse intelectualmente». Esto se aplica inclusive en relación con la ley, la cual se aprende del mismo modo que las leyes humanas.
4. *Filón.* *μανθάνω* es raro en Filón y no muestra rasgos especiales. Filón personaliza el punto de vista de Platón de que el aprendizaje es *ἀνάμνησις* y lo coloca en el contexto de una filosofía de la revelación. Con la Escritura como su base, *μανθάνειν* es la percepción de la realidad última en Dios. La dirección es dada por personas, palabras u objetos. La *μάθησις* conduce al conocimiento y a la fe, y en el proceso desempeñan un papel la disciplina y el ejemplo. La Escritura es el texto normativo.

C. *El NT.*

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

[p 544] 2. *Uso ordinario.*

- a. En el único caso en Hechos (23:27), el tribuno en su carta dice que había «aprendido», e. d. «averiguado» que Pablo era ciudadano romano.
- b. En Apocalipsis 14:3 es posible que el aprender el cántico nuevo sea simplemente aprender en el sentido ordinario, pero ciertos pasajes (cf. 2 Co. 12:4) sugieren que se trata de un aprendizaje de un tipo superior, especialmente en vista de que nadie fuera de los 144.000 puede aprender el cántico.
3. *El aprender de las Escrituras.*
- a. La palabra figura dos veces en disputas. En Mateo 9:13 Jesús les dice a los fariseos que aprendan de Oseas 6:6 porque él se junta con los pecadores. [Mt. 12:7 nos muestra lo que ese *μανθάνειν* implica.] En Juan 6:45 oír implica aprender, y aprender de Dios necesariamente significa aceptar a Jesús. Como en el AT, el aprender tiene como objeto la voluntad de Dios, pero la voluntad de Dios es ella misma una gran referencia a Jesús como el Cristo.
- b. En Juan 7:15 *μανθάνειν* denota el estudio académico de la Escritura. Los judíos discuten el derecho de Jesús a enseñar, en vista de su falta de educación formal. Él replica que la voluntad de Dios se realiza en su persona y en su enseñanza. Pablo usa el término en un modo un tanto similar en Gálatas 3:2, donde no está buscando información sino que quiere que los gálatas le expliquen la voluntad salvadora de Dios tal como la proclama la ley misma, a la que ellos apelan. Sólo por medio de la vida y la muerte de Cristo *μαθεῖν* deja de ser un asunto puramente humano. Pero es de la Escritura, tal como ella testimonia de Cristo, que debemos aprender a vivir (1 Co. 4:6).
4. *El nuevo aprendizaje.*
- a. En Mateo 11:29 Jesús coloca su propia autoridad en contraposición a la de los escribas. Nosotros debemos aprender *ἀπὸ ἐμοῦ*. Jesús no es un simple maestro, sino una señal de la venida del reino de Dios en el cual se realiza la voluntad de Dios. De él puede uno aprender que cumplir su voluntad no es una carga, sino que aporta gozo y descanso a quienes vienen a él.
- b. Mateo 23:32 se apoya sobre la verdad de que para los discípulos las cosas cotidianas expresan la ley eterna de Dios declarada en los profetas. En 1 Corintios 14:31 Pablo encuentra un principio semejante en el don de profecía, mediante el cual el Espíritu da guía en situaciones específicas.
- c. Efesios 4:20 usa *μανθάνειν* en el sentido pleno de aceptar a Cristo y su obra con todas sus implicaciones para la vida. El verdadero *μανθάνειν* no es solamente por la ley, sino por el evangelio, e. d. por Cristo mismo. Un uso similar se puede ver en 2 Timoteo 3:14; Romanos 16:17; Filipenses 4:11 (donde Pablo ha aprendido a estar contento porque ha aprendido a Cristo; cf. vv. 10, 13).
5. *Las Pastorales.* En las Pastorales *μανθάνω* es más común. Se usa en respuesta a una amenaza que se presenta a la fe por vía de una falsa enseñanza de tipo intelectualista y legalista. Es así como se emiten advertencias a las mujeres para que aprendan en silencio (1 Ti. 2:11) y a los niños para que aprendan en casa sus obligaciones familiares (5:4). El verdadero aprendizaje significa aplicación a las buenas obras, siguiendo auténticamente el espíritu de Cristo (Tit. 3:14).
6. *Hebreos 5:8.* Hay aquí un juego con las palabras *ἔμαθεν* y *ἔπαθεν*. El sufrimiento de Jesús no se debe a fuerzas externas, sino a su propia aceptación de la justa voluntad del Padre. Es de la Escritura que él aprende que este sufrimiento se basa en la voluntad de Dios y no se puede divorciar de su llamado. El dicho da testimonio, entonces, de la demostración consciente de obediencia total que es distintivo del Hijo en su ministerio salvífico. Las explicaciones que se refieren a la creciente capacidad de obediencia, o al desarrollo de la madurez en ella, dejan de lado el punto que en el AT y en el NT el aprendizaje se da mediante el estudio de la Escritura como voluntad revelada de Dios. Lo nuevo en Hebreos no es el aprendizaje de la obediencia, sino el aprendizaje de su naturaleza y su modo, según queda denotado por la referencia a la pasión. Es aquí donde radica el acento. El contexto de la filiación de Jesús apoya esto (cf. v. 7). Formalmente, «aunque era Hijo» puede ir con lo que precede, [p 545] pero materialmente prepara el camino para lo que viene después, y llega a su plenitud con el perfeccionar del v. 9, que se refiere a cómo Dios valida su actitud filial en su designación concomitante como sumo sacerdote. Formalmente, otra vez, puede dar la impresión de que el aprender va con el perfeccionar, pero materialmente es el sufrimiento que conduce a esta meta (cf. 2:10). Es por esta razón que no se necesita conjeturar un «no» en el v. 7. El contraste no es entre la filiación y el no ser oído, sino entre la filiación y el paradójico curso de sufrimiento que ella entraña. Puesto que Jesús sufre conforme a la palabra de Dios, el oído de Dios está abierto para él incluso en este sufrimiento.
- D. La iglesia antigua.** En la iglesia se da una cierta intelectualización. Una actitud moral es el objeto de *μανθάνειν* en Ignacio, *Romanos* 4.3. El aprender mediante la exégesis alegórica o la revelación especial es el punto en Bernabé 6.9; 9.7ss, etc. El cristianismo en sí se convierte en el objeto en Diogneto 1.1. El aprender verdades salvadoras es de lo que se trata en Justino, *Apología*

1.13.3. El término puede usarse entonces para la impartición de verdades a los catecúmenos (Hipólito, *Contra Noeto* 1). Finalmente, μάθημα se convierte en término común (junto con πίστις y σύμβολον) para la confesión bautismal.

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

μαθητής

A. El mundo griego.

1. *Uso general.*

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

2. *¿Alumno o discípulo?*

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

3. *Maestro y discípulo.*

- a. Sócrates, Platón y la Academia. La relación maestro/discípulo la encontramos por primera vez en la esfera filosófica cuando Sócrates la fomenta para reemplazar la relación instructor/alumno de los [p 546] sofistas. Platón y la Academia la desarrollan como una comunión ideal entre los que dan y los que reciben. En contraste con Protágoras, quien imparte información por un estipendio, Sócrates rehúsa el pago y se ofrece él mismo en lugar de sus conocimientos. Las comidas en común son una expresión de la comunión resultante. Esto llega a ser un rasgo de la Academia de Platón, en la cual cada miembro es llamado ἑταῖρος, y al director se le considera como el primero entre iguales.
- b. Las religiones de misterios. Las religiones de misterios necesitan una relación maestro/discípulo con el fin de que el iniciado aprenda los secretos y se convierta en miembro de la sociedad cultural. En este caso, sin embargo, el maestro es un funcionario y permanece anónimo. El aprender es también secundario; la meta es la comunión con la deidad. Por eso la sociedad es vista como una familia más que como una escuela, y el término μαθητής no se usa.
- c. La relación maestro/discípulo con un aspecto religioso. La relación tiene un lado religioso en casos tales como Pitágoras, Epicuro y Apolonio. Los seguidores de Pitágoras constituyen una comunidad religiosa y moral. La médula de esto es la palabra y la persona del filósofo, quien asume así un aspecto divino. También Epicuro vincula a sus discípulos con su propia persona, y es honrado como fundador de una religión e incluso como un dios. Apolonio causa una fuerte impresión a causa de su personalidad. Se dice que realizó muchos milagros, y sus discípulos, que lo consideran más que humano, proclaman su fama cuando él emprende sus grandes viajes.

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

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

B. El AT y el judaísmo.

1. *μαθητής* en el AT (LXX).

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

2. *El problema material en el AT.*

- a. Razón de la ausencia de los términos. Como se vio anteriormente, el AT relaciona el grupo *תלמיד* con la voluntad revelada de Dios; para la instrucción humana se usan otros términos (gr. *παιδεία*). Una vez más, Dios ha escogido al pueblo entero para que aprenda su voluntad y le sirva. Los individuos son escogidos sólo con el fin de que realicen tareas especiales en favor del todo. Por eso es inapropiado usar una palabra del grupo *תלמיד* (o *μαθητής*) para diferenciar a un grupo especial del pueblo entero.
- b. Ausencia de la relación. (a) En el AT las relaciones individuales, p. ej. entre Moisés y Josué, difieren de las relaciones que se hallan en el mundo griego y helenístico. Es así como Josué es el servidor de Moisés, llega a ser sucesor suyo solamente por proclamación divina (Nm. 27:15ss), y por lo tanto [p 547] goza de plena autoridad por derecho propio (Jos. 1:2ss). (b) Los profetas del AT no tienen discípulos. Los videntes se organizan en gremios, pero el foco de su unidad es la dotación carismática más que la devoción a un líder. Eliseo es más un asistente de Elías que un discípulo (cf. Giezi y Eliseo). Cuando Elías echa sobre él su manto, esto es más una apropiación para el servicio que una designación a la sucesión. Como Josué, Eliseo recibe su designación directamente de Dios, y por eso tiene una autoridad propia, no la heredada de Elías (2 R. 2:9ss; 3:11). También Baruc funge como asistente de Jeremías, especialmente como escribano e intérprete (Jer. 36:4ss). Trabaja muy de cerca con él (cf. 43:3), pero en ningún sentido es su sucesor. En efecto, desaparece de la escena junto con Jeremías. (c) Los escribas. La presencia de escribas en el AT (1 Cr. 2:55) posiblemente da cierto impulso a la formación de escuelas, pero lo más que podemos decir con seguridad es que hay gremios de escribas.
- c. Ausencia del principio de tradición. El AT no da evidencia alguna de un principio de tradición similar al que se halla en el mundo griego. El AT es conscientemente mosaico. Todos los que vienen después se sostienen sobre los hombros de Moisés. La vida del pueblo está arraigada en su obra. Pero a Moisés nunca se lo venera como un libertador ni como fundador de una religión. De hecho, rara vez se lo menciona en los profetas. La tradición en la forma de orientación hacia una persona es ajena al AT. No es de extrañar, entonces, que no haya ninguna tradición religiosa o moral vinculada con profetas individuales. Incluso Isaías 8:16 parece referirse, no a un grupo de discípulos, sino a una nueva comunidad congregada en torno a un profeta.

3. *Razón de estas ausencias.* La religión de Israel es una religión de revelación. Los voceros humanos son los agentes mediante los cuales Dios se proclama a sí mismo y proclama su voluntad. No hablan por sí mismos ni promueven sus propias causas. Son administradores, que transmiten la palabra de Dios al pueblo de Dios. El compromiso que buscan es un compromiso con Dios. No queda lugar alguno para la autoridad de un gran personaje ni para la relación resultante maestro/discípulo. Lo que cuenta es el hablar continuo y dinámico de Dios, ya sea por medio de Moisés o por medio de aquellos que le siguen. Moisés mismo es presentado como ministro de Dios (Éx. 4:10ss) cuyo afán es la declaración de la voluntad de Dios (Éx. 5) y cuya legislación proviene de Dios a partir del propio acto de liberación de Dios (Éx. 19:20ss). Cuando los profetas procuran recuperar al pueblo, no apelan a Moisés mismo sino a los días de Moisés. Es Dios, no Moisés, el Maestro en cuyo nombre hablan, de modo que no pueden tener deseo alguno de posar como maestros para los demás.

4. *El uso rabínico de תלמיד.*

- a. Significado. Los rabinos no usan תלמיד para «aprendiz» sino exclusivamente para «estudiante» de la Escritura y de su interpretación.
- b. Diferentes grupos. Los rabinos distinguen dos grupos de estudiantes bíblicos. Primero vienen los principiantes, que están bajo la tutela de rabinos aceptados. Idealmente todos los israelitas deben ser estudiantes calificados de la ley, con Dios mismo como el Maestro. Por el momento, sin embargo, se necesita de los rabinos para que instruyan a los demás, y bajo su guía inmediata se hallan aquellos que se están preparando para ese oficio. El segundo grupo consta de aquellos que han demostrado tener éxito en sus estudios iniciales. Estos constituyen una especie de gremio, la admisión al cual se obtiene mediante la ordenación, y que puede emitir dictámenes autoritativos en asuntos disputados.
- c. Los varones. En cualquiera de esos dos niveles, sólo los varones pueden ser estudiantes. A las mujeres no se les permite realizar el trabajo de enseñar la ley ni de aprenderla.
- d. Altos honores. Los estudiantes de la ley comparten la gloria de la ley, y por lo tanto se les tiene en muy alta estima. De esto dan testimonio muchas enunciaciones y decisiones.
- e. Uso targúmico. En el Targum, el equivalente arameo de תלמיד se puede usar para términos que denotan a uno que recibe, o que es influido, en una relación personal.

[p 548] 5. *El תלמיד como miembro de una escuela o tradición.*

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

6. *Origen de las opiniones rabínicas.*

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

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

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

[p 549] 8. *Filón.* Filón usa μαθητής en los sentidos griegos ordinarios. Suele asociar el término con γνώριμος, y a veces distingue entre μαθητής (el erudito maduro) y μανθάνων (el principiante). En general, sin embargo, se inserta en la principal tradición escolástica del judaísmo.

C. En el NT.

1. *Uso.*

- a. Datos estadísticos. En el NT, μαθητής figura solamente en los Evangelios y en los Hechos. Está atestiguado unas 250 veces, casi siempre para referirse a los que siguen a Jesús. Hechos lo tiene en forma absoluta para un discípulo de Jesús. Ocasionalmente se menciona a los discípulos del Bautista y de Pablo. En Marcos 2:18; 12:16 leemos acerca de los μαθηταί de los fariseos, y en Juan 9:28 de los μαθηταί de Moisés.
- b. Uniformidad del uso. En cada caso encontramos la adhesión a una persona. De Jesús, como jefe del grupo, es de quien se espera que dé la resolución en Marcos 2:18ss, 23ss. Es él quien, como el Bautista, enseña a sus discípulos a orar (Lc. 11:1ss). El destino de los discípulos está atado al de él.
- c. Relación con תלמידי. El uso del NT manifiesta una cercana relación lingüística con el uso rabínico de תלמידי.
- d. Peculiaridades del uso. Lucas comúnmente tiene μαθηταί para los discípulos personales de Jesús, pero después de 22:45 nunca vuelve a usar el término en su Evangelio. Comienza nuevamente a usar el término en Hechos 6:1, pero esta vez para referirse a todos los creyentes.

2. *Los μαθηταί judíos en el NT.*

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

3. *Los discípulos de Jesús.*

- a. El llamado. (a) La iniciativa de Jesús. Un rasgo básico del discipulado neotestamentario es que comienza con un llamado en el cual Jesús toma la iniciativa (Mr. 1:17; Mt. 4:19; Lc. 9:49; Jn. 1:43). Esto difiere claramente de la práctica rabínica, en la cual es deber del estudiante encontrar un maestro. Un punto adicional es que Jesús llama a aquellos que parecen carecer de los requisitos necesarios (Mr. 2:13ss). (b) ¿Excepciones? Algunos pasajes sugieren, desde luego, que el círculo más amplio de μαθηταί incluía a muchos que simplemente comenzaban a seguir a Jesús sin tener un llamamiento específico. Se dan unos cuantos nombres sin un relato correspondiente de su llamado, p. ej. Cleofas en Lucas 24:18. Jesús también parece dispuesto a aceptar en su compañía a personas que no han sido convocadas, si existe verdadera prontitud para seguirlo (Lc. 9:57, 61). Por otro lado, el grupo más amplio, p. ej. en Juan 6:60, 66, parece constar de un gran número que solamente estaban interesados sin estar plenamente comprometidos.

- b. Los discípulos en su relación con Jesús. (a) El compromiso con su persona. Un aspecto singular del discipulado del NT es que se trata de un compromiso con la persona de Jesús. Su enseñanza sólo tiene fuerza cuando existe primero este compromiso con su persona. Pedro probablemente conoce a Jesús, y lo ha oído hablar, antes del incidente de Lucas 5:1ss, pero es el impacto de la persona de Jesús lo que hace de él un μαθητής (cf. Natanael en Jn. 1:45ss). Este compromiso personal explica la honda depresión de los discípulos tras la crucifixión (Lc. 24:19ss). No basta con que tengan el legado [p 550] de su palabra. Han perdido a Jesús mismo. La importancia crucial de la resurrección refuerza esto. Jesús mismo reinstituye el grupo (a pesar de la resistencia inicial, Lc. 24:36ss; Jn. 20:24ss), restaura la comunión personal y envía a los discípulos, no a que transmitan su enseñanza, sino a que den testimonio de su resurrección (Lc. 24:48). Para destacar el rompimiento de la comunión, Lucas deja de usar μαθητής después de Getsemaní, y comienza usarlo de nuevo solamente para la comunidad más amplia en los Hechos. Juan, después de 6:66, prefiere hablar de los δώδεκα (μαθηταί) con el fin de mostrar que la fe en Jesús (cf. 6:64) es una característica esencial del verdadero discípulo. A diferencia del rabino corriente, o en efecto a diferencia del maestro griego, Jesús se ofrece a sí mismo en lugar de sus dones sobresalientes, y exige lealtad a sí mismo más que a una causa que él representa. (b) La obediencia a Jesús. Muchos rabinos dejan muchas cosas para estudiar la ley, pero después gozan de fama y de autoridad en la fuerza de la ley que estudian y enseñan. Jesús, sin embargo, exige que sus discípulos lo dejen todo solamente por causa de él (Mt. 10:37ss). Al hacerlo así, no deben simplemente creer en él; deben obedecerle como los δοῦλοι obedecen a su κύριος (Mt. 24:45ss). Los servicios que ellos desempeñan van más allá de los que los estudiantes realizan para sus maestros (cf. Mr. 14:12ss). Le obedecen porque ven en él al Mesías. Mientras que un día los estudiantes rabínicos serán rabinos ellos mismos, los discípulos de Jesús son sencillamente sus discípulos. Sus vidas quedan permanentemente selladas y configuradas por él. Jesús mismo sigue el curso normal de un maestro, pero los discípulos son simplemente oyentes que hacen preguntas sólo por motivos de aclaración y para quienes lo decisivo no es simplemente la apropiación intelectual sino la obediencia. El verdadero discípulo en Juan (8:31) es aquel que permanece en las palabras de Jesús y guarda sus mandatos (13:34–35, etc.). Este discípulo no es simplemente un δοῦλος. Pero tampoco es un γνώριμος ni un ἑτάϊρος, términos que implican igualdad. Por don del mismo Jesús, es su φίλος (15:14ss). (c) La obligación de sufrir. Introducidos a la comunión con Jesús, los discípulos quedan colocados en el camino de la cruz. El sufrimiento es ineludible para los apóstoles (Mt. 10:17ss; Jn. 15:18ss). También es aplicable, más generalmente, a todos los discípulos (cf. Mr. 8:34ss; Lc. 14:26–27).
- c. Los discípulos, los Doce y los apóstoles. Si no todos los discípulos son apóstoles, todos los apóstoles son discípulos, y los Doce son el círculo íntimo en comparación con los grupos más amplios.
- d. El grupo de los (Doce) discípulos. (a) Incapacidad de comprender. Al escoger a los Doce, Jesús manifiesta su afirmación de ser enviado divino para salvar a su pueblo. Los discípulos, sin embargo, no logran entender ni su misión ni su mensaje. Esto se muestra por los temores que tienen (Mt. 8:23ss), sus disputas (Mt. 20:20ss), sus protestas contra la pasión (Mt. 16:22–23), su huida en el momento final (Mt. 26:55–56) y sus dudas acerca de la resurrección (Lc. 24:11). Sólo cuando reconocen al Señor resucitado logran por fin la comprensión que los pone en marcha como sus testigos principales. El propio Jesús, obviamente, experimenta esta falta de comprensión como una grave carga (Jn. 14:9), pero la maneja con inigualable paciencia (Lc. 22:31–32) en su afán de llevar a los discípulos a la salvación y al servicio. (b) Composición. Jesús escoge a hombres de todos los tipos para integrar un grupo íntimo representativo. Encontramos allí zelotes, un publicano, uno de Judea, galileos y hombres con nombres tanto griegos como semíticos. La selección muestra que él tiene una comprensión realista de la situación de la época, y procura servir al pueblo tal como es, con todas sus tensiones inherentes así como con todas sus posibilidades.
- e. La participación de los discípulos en la obra de Jesús. El llamado al discipulado es un llamado a la colaboración en el servicio (Lc. 5:1ss). Esto se pone de manifiesto en los dichos (Mt. 5:13ss; Jn. 17:13ss), las parábolas (Mt. 25:14ss) y las directrices específicas (Mt. 10:5ss). El envío de los discípulos de dos en dos (Mr. 6:7ss; cf. Lc. 10:1ss) tiene el propósito de realizar el trabajo de Jesús con base en su autoridad y conforme al principio que, así como ellos han recibido gratis, así deben dar gratis (Mt. 10:8). En Juan 3:22, 26; 4:1–2 este ministerio incluye el bautizar en nombre suyo.
- f. El principio de tradición en el grupo de discípulos de Jesús. (a) Carencia de un principio. Obviamente hay semejanzas en el cristianismo respecto al principio de tradición que se encuentra en la enseñanza griega y judía. Pablo se refiere a la tradición en 1 Corintios 15:3ss, y el material evangélico claramente se deriva de la tradición. Pero es debatible si hay algún verdadero principio de tradición. El recuerdo de Jesús como maestro siempre es secundario. El relato de la cruz y la resurrección constituye la médula del mensaje, y los dichos de Jesús se transmiten con considerable libertad. Para los discípulos Jesús no es el jefe de una escuela sino el Señor viviente. Una vez más, el énfasis principal se pone sobre el testimonio (Hch. 1:21–22). Para apoyar su apostolado, Pablo tiene que argumentar que él efectivamente ha visto al Señor (1 Co. 9:1). Más aún, es claro que Jesús toma un rumbo diferente que el del rabinismo, por cuanto escoge a personas corrientes y les advierte que ellos siempre serán μαθηταί, nunca rabinos (Mt. 23:8). El amor ha de ser una señal del μαθητής para el mundo (Jn. 13:34–35). (b) Razones de la carencia. Los discípulos son testigos más que portadores de una tradición, porque su adhesión es a Jesús y porque Jesús mismo lleva la tradición a un fin definitivo. Como cumplimiento de la esperanza de su pueblo, y como quien es la verdad misma (Jn. 14:6), Jesús traspasa todas las tradiciones (cf. Mr. 3:1ss). Llama a sus discípulos, no a la mediación de ideas, sino a la presentación obediente de un testimonio (cf. Lc. 24:48; Hch. 1:8; Jn. 19:35; 21:24).

[p 551] g. Resumen. (a) Con todas las semejanzas de forma, no existe una relación interna entre el $\tau\eta\lambda\eta$ de los rabinos y el $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ de Jesús. Jesús es $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, no rabí. (b) La tarea principal del $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ es el testimonio acerca de Jesús, más que la transmisión de sus enseñanzas o la imitación de su vida.

4. *Los μαθηταί de Juan el Bautista.*

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

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

- a. El problema lingüístico. El término figura en Hechos sólo en secciones específicas y sin seguir ningún principio sistemático. La tradición textual tiende a incrementar el uso. En los pasajes de «nosotros» se halla sólo en 21:4, 16. Normalmente no tiene ninguna adición explicativa ($\tau\omicron\upsilon\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$ en 9:1); esto sugiere que se deriva del término usado para los cristianos por los creyentes palestinos. Se aplica a todos los creyentes, p. ej. a Timoteo en 16:1, a los conversos en 13:52; 14:20ss. Este uso es peculiar a Hechos, pero $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ no es el único término que este libro emplea para designar a los cristianos (cf. creyentes, hermanos, santos, etc.).
- b. El problema material. Materialmente, el punto principal es que Hechos usa $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ para aquellos que llegan a creer en Jesús (cf. Jn. 8:31). La verdadera fe significa permanecer en la palabra de Jesús y así gozar de comunión personal con él incluso a través de las generaciones. La presencia y operación del Espíritu Santo es lo que hace que esto sea posible (cf. Hch. 19:1ss). Las comunidades griegas, sin embargo, no continúan usando $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ en este sentido, probablemente porque el término tiende a sugerir que el cristianismo es simplemente un movimiento filosófico en vez de comunión personal con Cristo como Señor.
6. *¿μαθηταί de Pablo en Hechos 9:25?* La referencia a unos $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ de Pablo en Hechos 9:25 podría significar que Pablo, como rabino reconocido, tiene un grupo de discípulos propios; pero es más probable que estos $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ sean cristianos a quienes él llevó a la fe allí en Damasco, o bien los que formaban parte de su grupo de camino a Damasco y que se convirtieron gracias a su testimonio.

[p 552] D. **El uso de la iglesia antigua.** Las influencias helenísticas fortalecen el uso de $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ para la adhesión intelectual o la imitación de Cristo, de modo que Ignacio puede decir que sólo el mártir es un verdadero discípulo (*Romanos* 4.2; 5.3).

$\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$. Esta palabra, poco común fuera del NT, figura en Juan 11:16 para «condiscípulo» (de Jesús). El contexto destaca el elemento de comunión con Cristo y de unos con otros.

$\mu\alpha\theta\acute{\eta}\tau\rho\iota\alpha$. Esta forma femenina es rara, ya que las mujeres están excluidas de la educación organizada, tanto en Grecia como entre los rabinos. El único caso en el NT se halla en Hechos 9:36 (Tabita). El significado puede ser que Tabita forma parte del grupo de los discípulos (lo cual es posible aunque no probable; cf. Mr. 15:40–41), o bien que ella es una cristiana (cf. el uso de $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ en Hch.).

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

[K. H. Rengstorf, IV, 390–461]

μάννα [maná]

1. *Datos lingüísticos.* $\eta\eta$ es el término del AT para designar el manjar con que Israel es alimentado en el desierto (Éx. 16:31, etc.). Otros términos para este alimento son «pan celestial» (Sal. 105:40), «pan del cielo» (Éx. 16:4), «trigo del cielo» (Sal. 78:24) y

«pan de ángeles» (Sal. 78:25). ἡ μάννα se usa en griego para «bocado», «grano», y especialmente «grano de incienso». La LXX usa «maná» en Números 11:6–7, Filón adopta el término, y el NT emplea τὸ μάννα en Juan 6:31, 49.

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

[R. Meyer, IV, 462–466]

[p 553] μαρναθά [Señor, ven; Nuestro Señor viene (ha venido)]

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

[K. G. Kuhn, IV, 466–472]

μαργαρίτης [perla]

En la antigüedad las perlas suelen ser consideradas como piedras preciosas. Proviene del Mar Rojo, el Golfo Pérsico y el Océano Índico. Son traídas a Occidente por medio de las conquistas de Alejandro, y se usan para collares y otros adornos. La palabra que

designa la perla se convierte en figura retórica para aquello que es de supremo valor. La palabra μαργαρίτης no figura en la LXX, pero el judaísmo usa «perla» en sentido figurado para referirse a un dicho valioso. Es así como una serie de versículos bíblicos se compara con un collar de perlas. La escatología se refiere a grandes perlas que sirven de puertas para la ciudad celestial. El NT usa el término a. para los incomparables beneficios salvíficos del reino (Mt. 7:6; 13:45–46), b. para ornamentos costosos (1 Ti. 2:9; Ap. 17:4; 18:16), y c. para las doce puertas de la nueva Jerusalén (Ap. 21:21). El gnosticismo llama a Cristo mismo la perla, y los escritos mandeos usan la perla como figura del alma que, procedente del mundo divino, desciende al vil cuerpo.

[F. Hauck, IV, 472–473]

[p 554] μάρτυς [testigo], μαρτυρέω [dar testimonio], μαρτυρία [testimonio], μαρτύριον [testimonio, prueba], ἐπιμαρτυρέω [atestiguar], συμμαρτυρέω [dar testimonio junto con], συνεπιμαρτυρέω [confirmar el testimonio], καταμαρτυρέω [dar testimonio contra], μαρτύρομαι [afirmar], διαμαρτύρομαι [encargar solemnemente], προμαρτύρομαι [dar testimonio de antemano], ψευδόμαρτυς [testigo falso], ψευδομαρτυρέω [dar falso testimonio], ψευδομαρτυρία [falso testimonio]

μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον

A. Forma y etimología.

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

B. El uso en el griego no bíblico.

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

[p 555] C. La LXX.

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

2. *El uso.*

- a. Legal. El primer uso en la LXX es legal. El μάρτυς es el testigo (para fines de la acusación) (Nm. 5:13, etc.). El testimonio falso es castigado severamente (Dt. 19:16ss). μαρτυρεῖν significa atestiguar judicialmente en Números 35:30, y dar testimonio de un acuerdo en Rut 4:9–10. Dios mismo es testigo en el pacto entre David y Jonatán (1 S. 20:23, 42). También es testigo de la integridad de Samuel en 1 Samuel 12:5–6, y de la inocencia de Job en Job 16:19. En Josué 24:22 el pueblo es testigo contra sí mismo, y el cántico de Moisés da testimonio contra Israel en Deuteronomio 31:19, 21.
- b. Religioso. De particular significación son los pasajes en Isaías 43:9ss y 44:7ss. Allí Dios dispone un juicio que mostrará quién es verdaderamente Dios. Las naciones son espectadoras, pero también son testigos en favor de sus diversos candidatos. Sin embargo, los ídolos son impotentes y por eso quedarán avergonzados. En cambio, el pueblo de Israel es testigo de Dios (43:10, 12; 44:8). Sobre la base de los actos de Dios de llamar y redimir, Israel declarará la realidad y la singularidad de su Dios. El contenido de este testimonio es la obra salvífica de Dios; esto podrá no ser demostrable ante la incredulidad (Is. 43:8), pero para la fe es una certeza indiscutible. Si hay aquí alguna semejanza con el concepto de Epicteto, hay también diferencias decisivas. El testimonio se da primordialmente de palabra, y es un testimonio de la automanifestación del Dios vivo, no de un código filosófico. Al mismo tiempo, no hay en Isaías una teología del testimonio elaborada. La meta de evangelizar a las naciones brilla frente al profeta (42:4; 49:6), pero la idea de testimonio es aquí figurada más que técnica. En particular, no se la puede conectar demasiado de cerca con la descripción del Siervo Sufriente en Isaías 53.
3. μαρτύριον. Como testimonio objetivo, el acto de Rut 4:7 confirma la transacción. En Génesis 21:30 los siete corderos cumplen un fin similar de μαρτύριον, como lo hace el mojón de 31:44 (Jacob y Labán). El altar de Josué 22 es un μαρτύριον del acuerdo entre las tribus (vv. 26–27), y David es un μαρτύριον de la gracia y el poder de Dios en Isaías 55:4. Dios mismo puede ser un μαρτύριον contra el pueblo en Miqueas 1:2; aquí el significado es que su juicio establecerá irrefutablemente la culpa del pueblo. La tienda del encuentro es una tienda de testimonio, en cuanto que en ella se guarda la ley (cf. Éx. 25:15–16, 22). El plural τὰ μαρτυρία figura en Éxodo 30:6, 36, etc.; se refiere a los estatutos concretos del testimonio divino que constituyen la base de la ley. Aquí Dios mismo es el sujeto del μαρτυρεῖν contenido en el μαρτύριον. Este μαρτυρεῖν consiste en la autorrevelación de Dios a Moisés, de la cual los mandamientos son el contenido.

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

[p 556] E. **El NT.**

1. *Frecuencia.* μάρτυς figura 34 veces en el NT, 13 de las cuales están en Hechos y 9 en Pablo (y ninguna en Juan). Hay 76 casos de μαρτυρεῖν, 33 de los cuales están en Juan, 11 en Hechos, 8 en Pablo, 8 en Hebreos, y 10 en 1 y 3 Juan. μαρτυρία se halla 37 veces, 14 de las cuales están en Juan, siete en 1 y 3 Juan, y 9 en el Apocalipsis. μαρτύριον figura 20 veces, 9 de las cuales están en los Sinópticos y 6 en Pablo. Un hecho notorio es que μαρτυρεῖν figura 47 veces en los escritos juaninos, y μαρτυρία 30 veces, pero μάρτυς y μαρτύριον no figuran del todo en el Evangelio.
2. μάρτυς.
 - a. Uso general: Testigo de hechos. Este uso se da en Marcos 14:63 cuando el sumo sacerdote no encuentra necesidad de más testigos después de la confesión de Jesús. El sentido es el mismo en Hechos 6:13; 7:58, y cf. Hebreos 10:28 y Mateo 18:16, donde se cita o se adopta la exigencia de Deuteronomio 17:6 y 19:15 de que haya más de un testigo. En 1 Timoteo 5:19, la acusación contra un anciano debe estar en conformidad con ese mismo principio, y Pablo también apela a él en 2 Corintios 13:1, donde compara sus dos visitas con dos testigos que han establecido con toda claridad los hechos. Un uso levemente diferente es cuando Pablo pone a Dios como testigo de sus incesantes plegarias, etc. (Ro. 1:9), o cuando pone a los tesalonicenses (y a Dios) como testigos de su conducta intachable (1 Ts. 2:10). En 2 Corintios 1:23 hace de esta apelación un llamado a Dios para que atestigüe contra él si no está diciendo la verdad. El testimonio humano de hechos es el punto en Lucas 11:48, donde el culto a los sepulcros de los profetas atestigua la persecución contra ellos. μάρτυς tiene un sentido similar en 1 Timoteo 6:12; la confesión de Timoteo se hace ante

muchos testigos (cf. 2 Ti. 2:2). En Hebreos 12:1 los testigos que están observando la carrera parecen ser testigos confesantes (cf. 11:2), pero esto no excluye el elemento del testimonio de hechos.

- b. Uso lucano especial. El uso de Lucas en Lucas 24:48 y en Hechos abarca el testimonio de hechos referentes a Jesús, que se conocen directamente. Pero este testimonio sólo puede darse si se aprecia el significado de los hechos, de modo que el testimonio asume la forma del creer, la confesión evangelística. Puesto que el evangelio es una revelación histórica, el testimonio de los hechos y el testimonio de la verdad son lo mismo. Lo que está en juego son hechos, no ideas ni mitos. Los que dan testimonio de esos hechos los han vivido (Lc. 24:47; Hch. 1:8). También los han comprendido. Cuando son dotados del Espíritu, quedan entonces equipados para salir al mundo como testigos. Aquellos que han visto al Señor resucitado son, en un sentido especial, sus testigos (Hch. 13:31) en comparación con los evangelistas Pablo y Bernabé (v. 32).
 - c. La separación incipiente, en Lucas, del testimonio factual y el confesional. Sin embargo, Lucas todavía puede llamar testigos a Pablo (Hch. 22:15) y a Esteban (22:20). Pablo, en su labor misionera, es testigo de hechos, aun cuando no lo sea en el sentido preciso de Hechos 1:8 (excepto en la medida en que se encuentra con el Señor resucitado en 9:3ss). Sobre todo, es testigo del significado de los hechos, a saber, como testigo *en favor de* Jesús más que *de él* (22:15). El elemento confesional es ahora más fuerte que el elemento factual, aunque naturalmente la confesión misma abarca los hechos históricos de la vida, muerte y resurrección de Cristo. También Esteban es predominantemente un testigo confesional, y lo es en una forma distintiva porque prueba la seriedad de su confesión mediante su muerte. Así, el uso en 22:20 prepara el terreno para el uso posterior de *μάρτυς* para aquel que es testigo por su sangre, e. d. el mártir.
 - d. 1 Pedro 5:1. En 1 Pedro 5:1 hay un uso distintivo y ambivalente. El sentido primero y obvio es testigo presencial, pero la continuación sugiere también una participación. El autor sabe por experiencia propia lo que entrañan los sufrimientos de Cristo (cf. 4:13).
 - e. *μάρτυς* en los escritos juaninos. De los escritos juaninos, sólo el Apocalipsis usa *μάρτυς*. Jesús mismo es el *μάρτυς* en 1:5 y 3:14, los dos profetas son testigos en 11:3, Antipas es testigo en 2:13, y hay referencia a la sangre de los «mártires» en 17:6. En todos estos casos está de por medio la muerte, pero aquí claramente el «martirio» implica el dar testimonio de la verdad así como morir (cf. Hch. 22:20). [p 557] Jesús es el testigo fiel y veraz no simplemente como aquel que ha sido crucificado, sino como aquel que transmite su *μαρτυρία* o testimonio (Ap. 1:2) y que ha dado testimonio de la verdad (Jn. 18:37).
3. *μαρτυρέω*.
- a. La declaración humana respecto a hechos. *μαρτυρεῖν* no se usa en el NT para el testimonio legal, pero con frecuencia connota la declaración o confirmación de hechos o acontecimientos (cf. Mt. 23:31; Ro. 10:2; Gá. 4:15; 1 Co. 15:15; Hch. 22:5; Jn. 2:25; 2 Co. 8:3, etc.). El acontecimiento es futuro en Juan 13:21, y en Juan 4:44 el hecho es un hecho general de experiencia.
 - b. La buena fama. En forma absoluta, *μαρτυρεῖν* significa «dar (o recibir) buena fama» (Lc. 4:22; Hch. 6:3; 1 Ti. 5:10). El pensamiento es siempre que la persona o personas pueden ser respaldadas sobre la base de la observación directa.
 - c. El testimonio de Dios, el Espíritu o la Escritura. En un grupo especial, Dios, el Espíritu o la Escritura garantizan juicios o afirmaciones (Hch. 13:22; Heb. 11:2; 7:8, 17). En Hechos 14:3 el testimonio confirmador de los milagros apoya la proclamación apostólica.
 - d. El testimonio religioso. Se desarrolla un uso especial cuando los hechos de los que se da testimonio son hechos divinamente establecidos, y el testimonio es por lo tanto también un testimonio de la verdad revelada. Un buen ejemplo es Hechos 23:11.
 - e. Uso juanino especial. En Juan, el testimonio es especialmente el testimonio que se da, no específicamente de los hechos de la historia de Jesús, sino de la persona de Jesús (Jn. 1:15; 5:31ss; 8:13ss) como Hijo eterno de Dios (1:15, 34). Así el Bautista ha venido para dar testimonio del Logos encarnado como luz (1:8; cf. 8:12). Como Hijo, Jesús es la verdad, de modo que el testimonio de la verdad es también testimonio de él (3:26; 5:32–33). El testimonio de él lo da el Bautista (1:7–8), la Escritura (5:39), Dios (5:32), sus obras (5:36), él mismo (8:13–14), y posteriormente el Espíritu (15:26) y sus discípulos (15:27). Los tres que dan testimonio en 1 Juan 5:7 parecen ser el bautismo, la Cena del Señor y el Espíritu, aunque posiblemente con una alusión a Juan 19:34–35. En Juan el testimonio es confesión. Sin duda, el autor de Juan y 1 Juan enfatiza el testimonio presencial (1 Jn. 1:1–2). Pero el testimonio es también un testimonio de la gloria de Cristo (Jn. 1:14; 1 Jn. 5:9–10). Por eso el testimonio pueden darlo incluso aquellos que no son testigos presenciales, e. d. aquellos que confiesan quién era Jesús y lo que él significaba. El término no se reserva en modo alguno para los que son llevados a la muerte a causa de su testimonio. Tampoco sucede esto con *μαρτυρεῖν* en los cuatro casos en el Apocalipsis, donde *μαρτυρεῖν* significa dar testimonio de la palabra profética (1:2; 22:20) o dar testimonio de la amenaza que protege a la profecía (22:18).

f. 1 Timoteo 6:13. En 1 Timoteo 6:13 se amonesta a Timoteo, en presencia de Cristo, el cual a su vez hizo una buena confesión en su testimonio ante Pilato. Lo que está en la mira es el reconocimiento que hace Jesús de su misión mesiánica mediante su declaración, o mediante su muerte, o ambas.

4. μαρτυρία.

a. Fuera de los escritos juaninos. De los siete casos fuera de los escritos juaninos, seis son neutros desde el punto de vista religioso, p. ej. para el testimonio ante un tribunal en Marcos 14:55, la buena fama en 1 Timoteo 3:7, y el testimonio del poeta pagano en Tito 1:13. La excepción es en Hechos 22:18, donde la μαρτυρία de Pablo es el testimonio evangelístico.

b. En los escritos juaninos. En contraste, un uso cristiano domina los 30 casos en el material juanino. Está en cuestión el testimonio humano en Juan 8:17, la buena fama en 3 Juan 12, y el testimonio de los hombres en 1 Juan 5:9, pero en otros lugares la referencia es al testimonio evangelístico respecto a la naturaleza de Cristo y su significación. Este es el testimoniar activo en Juan 1:7 y Apocalipsis 11:7, pero en todos los demás casos es el testimonio que es dado, p. ej. por el Bautista (Jn. 1:19), por Jesús (3:11, etc.), por Dios (5:32) o por el autor (19:35). En 1 Juan 5:9ss el punto es también el testimonio de Dios. «Tener el testimonio» es una expresión distintiva en 1 Juan 5:10 y Apocalipsis 6:9; 12:17; 19:10. [p 558] El Apocalipsis habla también acerca del testimonio de Jesús (1:2, 9; 12:17; 19:10; 20:4) que es idéntico a la palabra de Dios. En 1:2 el testimonio de Jesús se refiere al libro, y es posible que este sea también el punto en 19:10: el testimonio de Jesús es el testimonio de ellos como profetas cristianos. En otros lugares este testimonio es la revelación en general. Es a causa de este testimonio que el autor está en el exilio (1:9), que los mártires son ejecutados (6:9) y que el dragón lucha contra ellos (12:17). El uso especial de μαρτυρία Ἰησοῦ como fórmula para el evangelio está ligado quizás con el hecho de que Jesús es el testigo fiel, incluso hasta el punto de la muerte (cf. 1 Ti. 6:13). El término «testigo» está entonces comenzando a asumir un matiz martiroológico. La expresión del Apocalipsis «tener el testimonio» respalda esto, ya que siempre se aplica a aquellos que sufren por su testimonio. De modo similar, el testimonio de los dos profetas es el testimonio oral sellado por la muerte (y cf. 12:11). μαρτυρία indudablemente significa la confesión evangelística y no simplemente el testimonio de la sangre. Pero se trata de esa confesión evangelística específica que culmina en la muerte.

5. μαρτύριον.

a. Frecuencia. Esta palabra, que es menos común que las otras tres (20 veces), figura en el material juanino solamente en Apocalipsis 15:5 («el tabernáculo del testimonio»), y donde más frecuentemente se halla es en los pasajes paralelos en los Sinópticos.

b. Testimonio para la acusación. En el NT, como en el uso griego común, μαρτύριον significa la prueba objetiva. Esto se puede ver en la frase «para testimonio (o evidencia) contra» en Santiago 5:3; Marcos 6:11, y cf. Marcos 1:44–45. En Marcos 13:9 los discípulos darán testimonio cuando sean azotados en las sinagogas y arrastrados ante los reyes, y en Mateo 24:14 el evangelio será predicado como testimonio a todas las naciones. En estos casos se puede ofrecer una oportunidad para creer, pero la predicación constituirá también evidencia en caso de incredulidad.

c. Testimonio de algo. μαρτύριον puede denotar también el testimonio de algo, con un genitivo de sujeto (2 Co. 1:12) o de objeto (Hch. 4:33). En tales casos μαρτύριον es equivalente a evangelio, mensaje o enseñanza (cf. 1 Ti. 2:6).

d. El testimonio activo. μαρτύριον tiene el sentido activo de atestado en Hebreos 3:5, donde se dice que Moisés es un siervo fiel en el testimonio de lo que él recibe de Dios y que luego tiene que decirle al pueblo. Ni aquí ni en ningún otro lugar avanza μαρτύριον en una dirección martiroológica.

F. Uso martiroológico específico en la iglesia antigua.

1. *Panorama.* El siglo segundo, bajo la persecución, desarrolla ciertos impulsos presentes en el uso del NT. El uso ordinario permanece, como sucede también con el uso del NT para el testimonio evangelístico. Pero un testimonio completo es ahora un testimonio bajo amenaza. «Testimonio» se convierte entonces en un término especial que se reserva para aquel que sella con su muerte la seriedad del testimonio.

2. *Uso.* El uso sigue siendo fluido en 1 Clemente 5.4, 7, y ni Hermas ni Ignacio usan el grupo μάρτυς de manera técnica para referirse al martirio. Es en el Martirio de Policarpo donde por primera vez encontramos esas cuatro palabras usadas en este sentido especial. Cosa interesante, dicha obra proviene de la zona donde se originó el Apocalipsis. Otros escritores también usan esos términos para aquellos que arriesgan su vida sin llegar realmente a sufrir la muerte (p. ej. Hipólito). Hegesipo usa el término μαρτυρεῖν para la muerte de Santiago, el hermano del Señor, pero también usa μαρτυρία para el testimonio oral de la fe. En la Galia meridional, es claro que las víctimas reservan μάρτυρες para aquellos que sufren la muerte; los demás, aun cuando padezcan torturas terribles, son confesores. El relato mismo no es tan preciso en su uso, ya que μαρτυρεῖν se refiere a todos los que sufren, ya sea que se les mate o no. Sin embargo, poco a poco la distinción va ganando terreno. Es así como Clemente de Alejandr-

ía dice que los μάρτυρες son perfectos en la confesión (*Stromateis* 4.31.133.1), y Tertuliano llama *martyres designati* a los que todavía no han sido condenados (*A los mártires* 1). Es en este sentido especializado que el latín adopta el término griego, en vez de usar su propia palabra para designar al testigo (*testis*).

[p 559] 3. *Concepto*. En la idea de martirio se introduce el concepto de una lucha con el diablo, en imitación y continuación de los sufrimientos de Cristo, en los cuales Cristo mismo otorga aliento, y en los cuales algunos pueden tener incluso una visión de su gloria. Esas ideas se remontan al NT (cf. Mt. 5:11–12; 10:17ss; Hch. 5:41; Col. 1:24; Ro. 5:3; 8:17; 1 P. 2:21ss; 4:13). La diferencia es que el NT no asocia estos factores con el concepto de μάρτυς. El sentido martirológico es, de hecho, consecuencia del sufrimiento que la iglesia efectivamente experimenta al dar su testimonio.

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

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

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

[H. Strathmann, IV, 474–514]

μασάομαι [morder]

μασάομαι significa «morder», «masticar», «comer». El único caso en la LXX está en una traducción libre de Job 30:4. En el NT lo encontramos sólo en Apocalipsis 16:10. Los hombres «se muerden» la [p 560] lengua de dolor, cuando el ángel vierte la quinta copa y el reino de la bestia queda en tinieblas. La imaginería mixta refleja la confusión y la angustia.

[C. Schneider, IV, 514–515]

μαστιγώ [azotar, golpear, atormentar], μαστίζω [latigar], μάστιξ [azote, látigo, tormento]

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

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

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

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

[C. Schneider, IV, 515–519]

→ μῶλωψ, πληγή, ῥαβδίζω

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

μάταιος

A. Fuera del NT.

1. La palabra μάταιος lleva los sentidos «vano», «engañoso», «sin sentido», «inútil». Mientras que κενός significa «sin valor», μάταιος significa «sin valor por ser engañoso o ineficaz». μάταιος implica antítesis a la norma, lo cual a veces puede ser liberador pero con más frecuencia es dañino. La tragedia plantea la cuestión última de si todo no será μάταιος. La religión ofrece una respuesta parcial al apuntar hacia el mundo divino, pero la pluralidad y la mutabilidad de los dioses socavan esta [p 561] respuesta. El pensamiento griego posterior hace poco uso de este grupo, tal vez porque plantea una pregunta tan incómoda, y porque implica esa autocontradicción práctica.
2. El AT, sin embargo, no evade la cuestión. Muchas palabras hebreas vierten su contenido negativo en el griego μάταιος. Salmo 60:11 afirma llanamente que el auxilio humano es vano (μάταιος), Salmo 62:9 describe a los hijos de los hombres como vanos, y Proverbios 31:30 caracteriza la belleza como vana. Sobre todo, el AT destaca que los dioses de las naciones son vanos. Solamente el único Dios verdadero y viviente, a quien se le conoce porque se da a conocer, puede salvarnos de la futilidad. Es la fe en Dios, sin embargo, lo que le posibilita al AT ampliar crudamente la esfera de lo μάταιος a todos los valores, no en un espíritu de negativismo, sino con una confianza positiva. Se puede señalar que los oráculos de los falsos profetas también son llamados μάταια en Ezequiel 13:6ss, y que el «tomar en vano» es una expresión para el mal uso del nombre de Dios en Éxodo 20:7.

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

padres. Así como la fe cristiana es vana si no acepta la realidad de la resurrección, así la religión cristiana es vana si deja de lado el mandato divino en un autoengaño arrogante (Stg. 1:26).

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

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

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

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

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

[O. Bauernfeind, IV, 519–524]

μάχαιρα [espada]

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

1. En el NT esta palabra se usa 1. para las espadas en el arresto de Jesús (Mt. 26:47, 55). Cuando uno de los discípulos saca su μάχαιρα, Jesús le dice que la vuelva a guardar, porque quienes toman la μάχαιρα perecerán con ella (Mt. 26:51–52). En Hebreos 11:34, 37 algunos de los héroes de la fe escapan de la espada, mientras que otros son muertos con ella (cf. 1 R. 19:10), en tanto que en Lucas 21:24 la gente de Judea caerá a filo de espada, y en Hechos 12:2 Santiago es muerto a espada. En Apocalipsis 6:4, al jinete del caballo rojizo se le da una gran μάχαιρα.
- [p 562] 2. En Mateo 10:34 el uso es obviamente figurado. Los que siguen a Jesús deben estar preparados para la hostilidad, incluso en sus propias familias. También es figurado el uso en Lucas 23:35ss, donde Jesús no está pidiendo una defensa armada sino advirtiendo a sus discípulos que estén preparados para el sacrificio final.
3. En Efesios 6:17 la μάχαιρα es parte de la armadura espiritual de los cristianos. La espada es la palabra de Dios.
4. Una idea similar se da en Hebreos 4:12, excepto que aquí la μάχαιρα es con más probabilidad el cuchillo del sacerdote, carnicero o cirujano, puesto que su función no es la de destruir o castigar, sino la de perforar y abrir.

[W. Michaelis, IV, 524–527]

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

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

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

[O. Bauernfeind, IV, 527–528]

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

μέγας

A. Fuera del NT.

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

B. El NT.

- [p 563] 1. *Uso general.* En el NT μέγας se conforma al uso habitual griego y helenístico. Es digno de señalar su uso para el gran festín de Apocalipsis 19:17 y la gran fe de la mujer cananea en Mateo 15:28. Dios es el gran rey en Mateo 5:35. En Santiago 3:1, al maestro le espera un juicio mayor. El Bautista va a ser grande delante de Dios en Lucas 1:15 (cf. Jesús en 1:32). El Dios poderoso (δυνατός) ha hecho grandes cosas (μεγάλα) por María en 1:49. El amor es para Pablo el más grande de la tríada en 1 Corintios 13:13. La profecía es un don más grande que el de lenguas porque hace más por edificar a la iglesia (1 Co. 14:4–5). La relación entre Cristo y la iglesia es un gran misterio en Efesios 5:32. En 1 Timoteo, el misterio de nuestra religión es grande (3:16), y la piedad es gran ganancia (6:6). Cf. la gran recompensa de la confianza en Hebreos 10:35. El día del juicio escatológico es el gran día en Judas 6 y Apocalipsis 6:17 (cf. Sof. 1:14).
2. *Grandes y pequeños en el reino de los cielos.* Entre los discípulos de Jesús se da una lucha por los rangos (Lc. 9:46), que se proyecta incluso hacia el reino de Dios (Mt. 18:1). Obviamente ellos conciben el reino según el modelo de un estado terrenal, con sus distinciones. El judaísmo subyace a este concepto, con su convicción de que en el mundo futuro habrá pequeños y grandes. Los que se hacen pequeños para la ley serán grandes en el mundo venidero. Jesús, sin embargo, toma como ejemplo a un niño. La respuesta a la pregunta de la grandeza es la confianza sencilla que caracteriza a los hijos de Dios cuando aceptan los dones de su Padre celestial. Mateo 20:26 destaca otro aspecto de la verdadera grandeza, que se les exige a los discípulos. Al contestar la solicitud de los hijos de Zebedeo, Jesús destaca que el servicio en amor es el orden de vida para sus discípulos. Preguntar por la grandeza es preguntar por el ministerio. Lucas 22:26 agrega el matiz de que el más grande debe actuar como el más joven. Marcos 10:43ss ofrece el ejemplo de Jesús mismo, quien obviamente es el más grande, pero ha venido a servir antes que a ser servido. En Mateo 5:19, por supuesto, el propio Jesús habla acerca del más grande y el más pequeño en el reino. Sin embargo, el punto aquí es que la posición en el reino está vinculada con el cumplimiento total de la voluntad de Dios que abarca a la persona entera y que está orientada hacia la verdad y la confianza. Los que socavan la ley mientras se supone que la están protegiendo ni siquiera entrarán en el reino (5:20). Una cuestión similar brota en Mateo 11:11, donde Juan el Bautista está entre los más grandes que han nacido de mujer, pero el más pequeño en el reino es mayor que él. Puesto que el reino está abierto a los patriarcas y profetas (cf. Mt. 8:11), es difícil que eso signifique excluir a Juan del reino (precisamente a él que es más que profeta, v. 9). La probabilidad es, entonces, que Jesús esté pensando en sí mismo cuando se refiere al más pequeño en el reino que aún así es más grande que Juan. Si es así, este dicho se podría comparar con Mateo 12:6, donde Jesús dice que allí está uno más grande que el templo, y con 12:41–42, donde dice que allí está uno más grande que Jonás o que Salomón.
 3. *El mandamiento más grande.* En las disputas que preceden a la pasión, un escriba plantea la pregunta del mandamiento más grande. Para contestar, Jesús combina Deuteronomio 6:5 y Levítico 19:18 para dar el mandamiento del doble amor a Dios y al prójimo. Este amor inseparable abarca todo lo demás. La piedad palestinese distingue unos mandamientos más pesados y otros más leves entre los 248 mandatos y las 365 prohibiciones de la ley. Los rabinos plantean también la cuestión de un principio de la ley. Es así como Hillel lo encuentra en una forma negativa de la regla de oro. La insistencia general, sin embargo, es que la observancia de la ley entera es obligatoria. Jesús toma entonces un rumbo independiente al encontrar la suma de la ley en el doble amor a Dios y al prójimo. El amor es el compromiso con Dios en la filiación divina, que llega a su expresión en el compromiso con los demás. Es la única cosa esencial, que abarca en sí misma tanto la ley como el sacrificio. Halla su ilustración más cabal en la cruz, que es el resultado casi inevitable del desafío de Jesús a los puntos de vista más legalistas.
 4. *El uso juanino.* En Juan 1:50 Jesús le dice a Natanael que verá cosas mayores, a saber, la gloria de Jesús (v. 5) hacia la cual él también será atraído. En 5:20 Jesús dice a los discípulos que el Padre le mostrará al Hijo obras aún mayores por causa de ellos, e. d. dar vida a los muertos (v. 21). En efecto, hasta los mismos creyentes harán obras mayores cuando Jesús vaya al Padre (14:12).

Jesús es más grande que [p 564] todos los que lo han precedido (cf. las preguntas de 4:12 y 8:53, y la confesión de 5:36, donde Jesús tiene el testimonio mayor de Dios y la Escritura; cf. 1 Jn. 5:9). Una cuestión textual surge en Juan 10:29, donde o es el Padre el que es más grande que todos, o Jesús mismo en virtud del poder que el Padre le ha dado. Si bien Jesús es uno con el Padre, se evita una ecuación directa, de modo que Jesús puede decir que el Padre es mayor que él (14:28). El mismo Dios es mayor que el corazón acusador (1 Jn. 3:20) y mayor que el que está en el mundo (4:4). Al no ser más grandes que su maestro, los discípulos deben amar y servir como él lo hace (Jn. 13:16); esto implicará una persecución similar (15:20). La grandeza de Dios es que junto con el perdón concede el poder que se necesita para esto.

5. *Tito 2:13*. La cuestión que se plantea en Tito 2:13 es si Jesús es el gran Dios y Salvador, o si el gran Dios se distingue del Salvador Jesús, o si Dios es el gran Dios y Salvador y Jesús está en oposición a la gloria. En otros lugares del NT la diosa Artemisa es llamada grande (Hch. 19:27–28). Dios es grande en el AT (cf. Éx. 18:11; 2 Cr. 2:4). Otras religiones en el Cercano Oriente también llaman grandes a sus dioses, y la frase «el gran dios» figura por doquier en el helenismo, a menudo en aclamación y sin el claro énfasis monoteísta del AT. Obviamente el enunciado de Tito 2:13 pertenece a este contexto total, pero ¿quién es el gran Dios del enunciado? Puesto que en otros puntos de Tito se llama Salvador a Jesús, es claro que este término se refiere a él; y la posición del artículo, la referencia a la ἐπιφάνεια (el regreso de Jesús), y la naturaleza estereotipada de la expresión apoyan la opinión de que aquí Jesús es también el gran Dios.
6. *Hechos 8:10*. Hechos 8:10 llama a Simón el poder de Dios que se llama grande. «Gran poder» y «gran dios» por lo común van juntos. Incluso en el judaísmo, a Dios se lo llama el Poder (cf. Mt. 26:64). Así, cuando Simón es llamado el gran poder de Dios, se lo caracteriza como un hombre divino, un mediador de revelación, una encarnación del poder divino. Él mismo hace idéntica afirmación cuando se llama a sí mismo «alguien grande» (v. 9).

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

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

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

μεγαλύνω. Esta palabra significa «engrandecer», «magnificar». En el NT significa «engrandecer» en Mateo 23:5 y Lucas 1:58, y «exaltar» en Lucas 1:46; Hechos 10:46; 19:17. En Filipenses 1:20 todo el objetivo de Pablo es el magnificar a Cristo por su vida o por su muerte. En 2 Corintios 10:15, él espera ser magnificado con el incremento de la fe de los corintios.

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

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

[W. Grundmann, IV, 529–544]

[p 565] μέθη [embriaguez], μεθύω [estar borracho], μέθυσος [borracho], μεθύσκομαι [embriagarse]

- A. **Fuera del NT.** En sentido literal este grupo denota la embriaguez. μεθύω es «estar borracho», μεθύσκω «emborrachar» o en pasiva «estar borracho», μέθυσος «borracho», μέθη «embriaguez». Figuradamente estas palabras se usan para estar ebrio de sueño, frenético de miedo, etc. (aunque μέθυσος no se usa figuradamente). La LXX usa este grupo literalmente p. ej. en Génesis 9:21; Proverbios 23:21; Isaías 28:7. El uso figurado de μεθύσκω se da en Isaías 34:5; Cantares 5:1; Nahum 3:11; la bebida es la sangre en Isaías 34:5ss, el amor en Cantares 5:1, la ira divina en Nahum 3:11. μεθύσκω puede denotar también una bebida refrescante. Filón emplea el sentido literal; conecta la embriaguez con la ignorancia, pero elogia el beber moderadamente a causa del descanso y la alegría que aporta. En uso figurado se refiere a la hermosa ebriedad del asceta y a la sobria ebriedad de la unión con la deidad.
- B. **El NT.**
 1. En sentido literal μέθυσος y μέθη figuran en las listas de vicios en 1 Corintios 5:11; 6:10; Romanos 13:13.

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

[H. Preisker, IV, 545–548]

μεθοδία → όδός

μέλας [negro]

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

[W. Michaelis, IV, 549–551]

μέλι [miel]

[p 566] Los antiguos usan la miel como preservante, para endulzar, y también en la medicina y en los cosméticos. Es común la comparación con la miel (por su dulzura). Junto con la leche, la miel se ofrece a los muertos y a las deidades, y se dice que es el alimento de los dioses. La LXX menciona μέλι unas 60 veces. La tierra prometida es una tierra que mana leche y miel (Éx. 3:8 etc.); la miel es la de abejas silvestres, o a veces quizás la de las uvas o las frutas, puesto que el cultivo de abejas sólo se da posteriormente. Filón compara la sabiduría divina con la miel. Sin embargo, en su exposición de la prohibición de la miel como ofrenda la equipara con un gozo excesivo y profano. En el NT el rollo que el teólogo se come en Apocalipsis 10:9–10 es amargo y, sin embargo, es tan dulce como la miel (cf. Ez. 3:1ss). Juan el Bautista come miel silvestre (Mr. 1:6), que es en este caso la miel de abejas silvestres, y no las savias dulces de ciertos árboles. En Lucas 24:42 algunos manuscritos añaden «y un panal de miel». Es difícil que se trate de una lectura original que fue eliminada a causa del uso de la miel por parte de los gnósticos, y tampoco es una adición por razones culturales. Refleja la costumbre de la época de agregar un postre dulce al plato principal de pescado.

[W. Michaelis, IV, 552–554]

μέλος [miembro, parte, canción]

A. El griego secular.

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

B. Uso judío.

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

[p 567] C. El NT.

1. *Los Sinópticos*. En Mateo 5:29–30 Jesús contrapone los miembros individuales con el cuerpo entero. El ojo y la mano son miembros con funciones muy importantes. Se los trata aquí como sujetos de acciones, y si las acciones son malas, entonces el miembro adecuado (el privilegiado) debe ser sacrificado. Las acciones no son simplemente miradas adúlteras, etc. (v. 28) sino cualquier cosa que pudiera ir en contra de las exigencias del reino o de la fe en Jesús (cf. Mr. 9:43ss y Mt. 18:8–9). Obviamente Jesús no está exigiendo la automutilación (cf. la exigencia general de sacrificio propio). Lo que exige es que se renuncie a esos miembros por lo que respecta a las acciones o funciones pecaminosas. El juicio permanece sobre el cuerpo, pero es salvado del infierno cuando se da esta μετάνοια radical. La yuxtaposición de los miembros y el cuerpo muestra que la vida es más que la perfección de los miembros; el cuerpo entero tiene un destino eterno aun cuando los miembros individuales perezcan. Pero Jesús cura los miembros individuales como señal de que en el eón venidero habrá una existencia renovada en el cuerpo de la resurrección.
2. *Las epístolas paulinas*.
 - a. En Pablo los miembros no están bajo nuestro control autónomo, sino que son responsables ante el Creador. Estamos enfrascados en un conflicto que involucra a los miembros, puesto que ellos pueden ser instrumentos ya sea de iniquidad o de rectitud (Ro. 6:11–12, 19). El pecado necesita de los miembros del cuerpo mortal para poder hacerse realidad. Los miembros son esclavos suyos. Sin embargo, Cristo ha traído liberación y los ha colocado en un nuevo servicio. Se puede señalar que aquí la referencia es a todos los miembros; Pablo no hace ninguna diferenciación ascética. La esclavitud de los miembros al pecado no trae provecho alguno; da como resultado la muerte, que es el pesado destino del vivir en la carne (6:21; 7:5). El pecado impone su voluntad sobre nuestros miembros, incluso contra nuestro mejor conocimiento (7:23). La referencia a los μέλη muestra que es la persona real la que está pecando en actos concretos de pecado. Pero la nueva santificación en Cristo también consiste en actos concretos de rectitud realizados por los miembros, que demuestran la fe justificante que les da a los miembros un nuevo amo. En Romanos 12:4–5 y 1 Corintios 12:12 Pablo compara la comunidad con un cuerpo y sus miembros. Aquí la idea subyacente no es la de un organismo integrado, como en el pensamiento griego; el énfasis se pone en las funciones de los miembros, como en el AT. La unidad del cuerpo y los miembros es acto continuo de la voluntad creadora de Dios (1 Co. 12:18). Puesto que esta unidad la confiere Dios, ningún miembro puede alegar que no forma parte de ella (vv. 15ss). Cada uno tiene su propia función, dándole así riqueza al cuerpo. Desde el inicio mismo, el cuerpo del que aquí se trata es el cuerpo de Cristo. Junto con las diferencias nacionales, religiosas o sociales, hay diferencias funcionales conforme a los carismas, pero el Espíritu creador permea el todo, así como la vida llena el cuerpo y une a los diferentes miembros, de modo que sufren y se regocijan juntos (v. 26). En virtud de su vida en común en el Espíritu, los miembros son el cuerpo de Cristo. Pero la individualidad permanece: «Ustedes son el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno en particular» (v. 27). La unidad ya está presente, de manera que la gran necesidad no es lograr la integración sino evitar la arrogancia (Ro. 12:3). Pertenece al mismo cuerpo todos juntos, así como pertenecemos a Cristo (12:5). Esto hemos de expresarlo en nuestras diversas funciones (12:4). No es que Cristo sea un cuerpo del cual nosotros somos miembros, sino que somos un solo cuerpo en Cristo y por lo tanto miembros los unos de los otros. Como personas, los miembros mismos tienen cuerpos, de modo que estos pueden ser llamados miembros de Cristo en 1 Corintios 6:15. Cristo realiza su obra por medio de los cuerpos de los cristianos. Como cuerpos naturales, serán destruidos; pero como cuerpos que están hechos para el Señor (y el Señor para ellos) están designados para la resurrección (6:13–14). Entregar el cuerpo a una prostituta es quitárselo al Señor y hacerlo miembro de la prostituta en una relación carnal que contrasta abiertamente con la relación espiritual con Cristo (vv. 16–17). El hecho que los creyentes sean un solo espíritu con Cristo muestra que lo que se dice trasciende los límites de la comparación con el cuerpo y sus miembros. Por otro lado, esta comparación cumple un propósito útil y no se la puede reemplazar arbitrariamente.

[p 568] b. En Colosenses 3:5 la referencia es nuevamente a los miembros que constituyen la corporalidad activa bajo el pecado (cf. las obras del cuerpo en Ro. 8:13). El «buscar» de 3:1 y el «despojarse» de 3:9 muestran lo que se quiere decir con «hacer morir» en 3:5. El ejemplo de la lengua añade aclaración; debemos renunciar a la mentira (3:8). En Efesios 4:25, como en Romanos 12:5 y 1 Corintios 12:25, el énfasis se pone en el ministerio recíproco. En Efesios 5:30 tenemos lo inverso de 1 Corintios 6:15. Así como los miembros se hacen miembros de una prostituta en la fornicación, así los miembros son miembros de Cristo en el matrimonio legítimo de Cristo y su iglesia. En Efesios 4:16 la metáfora compleja tiene algunos rasgos nuevos. Pero es Cristo quien le da unidad al todo mediante su señorío creador, ya que Cristo es cabeza así como cuerpo, en una autoridad como cabeza que trasciende lo que se puede atribuir a la cabeza meramente física. En Colosenses y Efesios, probablemente en conflicto con las tendencias gnósticas incipientes, Cristo desempeña un papel creciente. Como Cristo existe antes de todas las cosas, entonces él es la cabeza de su cuerpo, la iglesia (Col. 1:18). Pero el punto de partida sigue siendo el uso paulino anterior, y la visión bíblica realista de los miembros. Ser miembro de Cristo significa ser salvado por su muerte y resurrección (Col. 1:7, 20) e introducido en la comunidad que se halla de manera obediente y activa a disposición suya para el servicio a los demás (3:12ss).

3. *Santiago*. Santiago 3:5ss comenta la acción dañina de un miembro poderoso, la lengua, que afecta al cuerpo entero (vv. 3, 6). Como en Pablo, otras fuerzas dominan al miembro e inician la división por medio de él (cf. 4:1). El uso de μέλη es aquí parecido al del judaísmo tardío.

D. Los Padres apostólicos. 1 Clemente 37.5 muestra dependencia respecto a 1 Corintios 12:12ss. La comparación en Diogneto 6.2ss refleja el dualismo griego con su distinción entre el alma y el cuerpo con sus miembros individuales. Ignacio reduce el papel creador de Dios al introducir las obras (en el contexto de la unidad con el obispo) como base para ser reconocido como miembro de Cristo (*Efesios* 4.1ss). Usa el término para los miembros físicos en el martirio en *Romanos* 5.3.

[J. Horst, IV, 555–568]

Μελχισεδέκ [Melquisedec]

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

[O. Michel, IV, 568–571]

[p 569] μέφομαι [reprochar, echar en cara], μεψίμοιρος [quejumbroso], ἄμεμπτος [irreprochable, intachable], μομφή [reproche, queja]

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

[W. Grundmann, IV, 571–574]

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

μένω

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

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

ἐμμένω. Esta palabra significa a. «permanecer en algo», y b. «atenerse a algo», p. ej. un acuerdo. La LXX también la usa en Isaías 30:18 para el esperar en Dios. En el NT, Hechos 28:30 lo usa para quedarse en [p 570] un lugar. En sentido religioso denota la perseverancia en la fe (Hch. 14:22) y el continuar en la alianza con Dios (Heb. 8:9). En Gálatas 3:10, Pablo se refiere al juicio que permanece pendiente para aquellos que no guardan la ley.

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

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

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

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

ὑπομένω, ὑπομονή

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

B. El AT y el judaísmo tardío.

1. *Con respecto a Dios: Esperar en Dios o apegarse a Dios.* Rasgo distintivo de la LXX es el uso de ὑπομένειν con un acusativo o dativo de persona, de modo que la idea no es la de hacer frente sino la de esperar en esa persona. En este sentido se usa para términos hebreos que expresan una expectación tensa, [p 571] firme o paciente (cf. Job 3:9; Sal. 37:7; Job 32:4). El sustantivo ὑπομονή denota, de modo similar, ya sea la confianza o la expectación tensa. Es un distintivo de los justos en el AT el que ellos esperan en Dios. En la angustia y en la oposición, recurren a Dios en busca de liberación (cf. Sal. 37:9; Míq. 7:7). Dios es el Dios todopoderoso de la alianza en quien ellos pueden confiar (Is. 51:5; Sof. 3:8). Como Dios de Israel (Jer. 14:8), él es también el Dios de los israelitas (Sal. 39:7). Sólo los malvados abandonan la esperanza en él (Si. 2:4). La liberación final es escatológica (Hab. 2:3). Los que soporten hasta el final serán salvados (Dn. 12:12). Aquí el énfasis no se pone en las fuerzas hostiles ni en la fortaleza interior, sino en el poder y la fidelidad de Dios. Pero esta ὑπομονή orientada divinamente confiere valor (Sal. 27:14). Esta es la fortaleza del apegarse a Dios o esperarlo a él (Is. 40:31). No tiene porqué haber temor de debilitar esto mediante un vínculo con la esperanza. Se concentra en la esperanza y desemboca en ella. Lo que sostiene al justo es que Dios establecerá la justicia (Sal. 140:12).

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

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

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

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

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

b. Pablo. Pablo esboza los rasgos principales de la ὑπομονή como actitud cristiana. No se deriva de la intrepidez ni de la insensibilidad, sino de la fe y la esperanza (Ro. 8:25). Manifiesta aguante en el actual eón de maldad e injusticia (Ro. 12:2; 1 Co. 3:7). Activamente produce buenas obras (Ro. 2:7), pasivamente soporta bajo el sufrimiento (2 Ts. 1:4; cf. 1 P. 2:20). A diferencia de la ética griega, que considera el sufrimiento pasivo como malo y vergonzoso, los cristianos saben que están llamados a sufrir (Hch. 14:22), y muestran su fe perseverando igual (cf. 2 Ti. 2:10). La aflicción produce perseverancia, y la perseverancia carácter (Ro. 5:3–4). Esta perseverancia, que difiere de la paciencia de Dios, puesto que Dios no está sujeto a ninguna presión externa, no es jamás una resignación quejumbrosa ni descorazonada. Es dada por Dios (Ro. 15:5) y está íntimamente ligada a la fe y al amor (1 Ti. 6:11; 2 Ti. 3:10). Tito 2:2 menciona la tríada de fe, amor y perseverancia (esperanzada). Si la esperanza se centra en el futuro, la firmeza de la esperanza es su expresión en el tiempo presente de [p 572] aflicción. Incluye la promesa de que los que mueren con Cristo, si perseveran, también reinarán con él (2 Ti. 2:11–12).

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

[F. Hauck, IV, 574–588]

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

μεριμνάω, προμεριμνάω, μέριμνα

1. *Uso griego.* Este grupo abarca en gran parte el mismo ámbito de significado que nuestro término «cuidar»: a. «cuidar a alguien o de algo», b. «estar afanado o ansioso», c. «empeñarse o esforzarse por», d. «esperar con ansia», e. «ser solícito», y f. «darle vueltas a algo, especular, o inquirir». El plural *μέριμναι* se suele usar para los cuidados de la vida que perturban el sueño, de los cuales se busca refugio en el amor o en la bebida, y a los que sólo la muerte puede poner fin.
2. *Uso judío helenístico.* El grupo es usado en la LXX para la determinación, para el ponderar, o para la ansiedad o el cuidado ansioso. Sólo Salmo 55:22 tiene significado teológico. Filón y Josefo no usan el grupo.
3. *El NT.*
 - a. *μέριμνα* y *μεριμνῶν* figuran varias veces en el NT, pero sólo rara vez en las obras posteriores al NT. Se hallan los significados griegos habituales, p. ej. cuidar de en Mateo 6:25ss, determinación en Mateo 6:31, ansiedad en 1 Pedro 5:7, pesar en Lucas 8:14 y preocuparse en Mateo 10:19.
 - b. El NT se percata de que la vida es llevada de un lado a otro por las preocupaciones. El afán es inevitable, pero se le da una nueva orientación. Uno queda libre de él cuando lo descarga sobre Dios, no porque Dios le conceda a uno todos sus deseos, sino porque la oración lo libra a uno del afán. El estar ansiosos por la comida o el vestido se opone a la solicitud por el reino de Dios (Mt. 6:26ss). Naturalmente tenemos que trabajar (1 Ts. 2:9, etc.), pero no podemos asegurarnos la vida por mucho preocuparnos; nuestro interés debe ser por el reino. Afanarse por el mundo es sucumbir a él. Si la preocupación llega a dominarnos, conduce a la apostasía (Lc. 21:34). Debemos centrarnos en lo único necesario (Lc. 10:41–42), confrontando los lazos mundanos con un *ὡς μή*, «como si no» (1 Co. 7:29ss). Pertenece al eón venidero y debemos estar preparados para él (Lc. 21:34). Pero esto entraña el cuidado por los demás como miembros del mismo cuerpo (1 Co. 12:25).
 - c. En Mateo 6:25ss *μεριμνῶν* es la inquietud por uno mismo en relación con el futuro. Las preguntas muestran que a lo que se hace referencia es a la preocupación. Es esto lo que hace que un afán apropiado sea insensato, al fomentar la ilusión de que la preocupación por los medios de vida puede [p 573] otorgarle seguridad a la vida misma. El futuro no está en nuestras manos. No podemos añadir ni un codo (ya sea en extensión de días o en estatura) con preocuparnos. El rumbo correcto es buscar primero el reino, y Dios se encargará de lo demás, no eliminando la incertidumbre, sino quitándole la preocupación. Un poquito de sabiduría profana ayuda a entender el punto en el v. 34. Es ridículo añadir la preocupación de mañana a la de hoy.

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

[R. Bultmann, IV, 589–593]

μέρος [parte]

A. Fuera del NT.

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

B. El NT.

1. Uso.

- a. Parte. El NT usa μέρος para las partes del cuerpo (Lc. 11:36), de una herencia (15:12), de un ropaje (Jn. 19:23), de un pescado (Lc. 24:42) o de una ciudad (Ap. 11:13). El significado también puede ser región (Mt. 2:22, etc.), o el flanco de un navío (Jn. 21:6: el costado derecho). Otro uso es para un partido teológico (Hch. 23:6), y también hallamos μέρος para un «oficio» en Hechos 19:27, e. d. parte de la vida comercial de la ciudad.
- b. Participación. Se puede tener parte en Jesús (Jn. 13:8), en un grupo (Mt. 24:51), en una cosa (Ap. 22:19) o en un acontecimiento (Ap. 20:6).
- c. Frases adverbiales. El NT utiliza diversas frases adverbiales, p. ej. «uno después del otro» en 1 Corintios 14:27, «parcialmente» en Romanos 15:5, «un poco» en Romanos 15:24, «en este caso o asunto» en 2 Corintios 3:10 y 9:3, y «en detalle» en Hebreos 9:5.
2. *Enunciados teológicamente importantes.* En 1 Corintios 13:9, 12 la frase adverbial ἐκ μέρους indica que nuestro actual conocer y profetizar son sólo parciales. El eón futuro hará venir lo completo. En Romanos 11:25, a Israel le ha sucedido un endurecimiento parcial, mientras los gentiles son traídos a la salvación; sólo al final será salvado Israel. En 1 Corintios 12:27 los creyentes individuales pertenecen a la comunidad, y por lo tanto su individualidad es parte del todo. Efesios 4:16 muestra que cada parte tiene una contribución que aportar al crecimiento del cuerpo total. Juan 13:8 enseña que sólo el discípulo que ha sido lavado puede tener parte alguna en Jesús. Al final del eón, la comunión con Jesús significará participación en la primera resurrección (Ap. 20:6) y una participación en el árbol de la vida (22:19). Los infieles, en cambio, tendrán un lugar junto con los hipócritas (Mt. 24:51), [p 574] y a los impíos se les asigna una parte en el lago de fuego (Ap. 21:8). Los «lugares inferiores» de Efesios 4:9 pueden significar la tierra, o posiblemente el reino de los muertos.

[F. Büchsel, IV, 594–598]

μεσίτης [mediador], μεσιτεύω [mediar]

A. Frecuencia y significado.

- I. *Uso helenístico.* 1. Un primer uso de μεσίτης es para el que por ser neutral es confiable, p. ej. el árbitro o garante. Es así como hallamos la palabra para a. el árbitro legal, b. el testigo, c. el custodio, d. el prestamista, e. el garante, y f. un oficial de bodegas. Sentidos más generales son 2. «intermediario» y 3. «negociador». μεσιτεύω significa 1. «actuar como árbitro», 2. «ocupar un lugar medio», y 3. «establecer una relación entre dos entidades hasta ahora inconexas».
- II. *El término y el concepto en el uso israelita-judío.*
 1. *El AT.* μεσιτεύω no figura en la LXX, y μεσίτης sólo en Job 9:33. En hebreo no existe un término único para «mediador», pero encontramos palabras que significan «intérprete» y «negociador».
 2. *El judaísmo rabínico.* El mundo comercial introduce en el pensamiento rabínico la idea del negociador o corredor, y allí asume un sentido figurativo.
 3. *El judaísmo helenístico.* Josefo usa los términos sólo en sentido secular. Filón comienza con esto mismo, pero le da una profundidad adicional a la idea del «mediador», usando tanto el sustantivo como el verbo principalmente en sentido religioso.

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

1. *La deidad como garante de los acuerdos humanos.* Con frecuencia se ve a los dioses como garantes de los acuerdos. Esta idea subyace al juramento. A Mitra se le suele mencionar a este respecto (cf. Dios en Filón y en los rabinos).
2. *Los intermediarios soteriológicos cósmicos.* Una idea común en el pensamiento antiguo es que la propia patria es el punto medio de la tierra, y que las deidades locales son por lo tanto deidades medias que conceden beneficios temporales o eternos. Más espiritualmente, la deidad puede ser vista entonces como el corazón del cosmos. Otro concepto es que las deidades intermedias mantienen separados el cielo y la tierra (cf. Atlas). Filón considera el *λόγος* como aquello que mantiene al mundo en armonía. El título *μειστής* se asigna tempranamente a Mitra, aunque se debate si esto significa principalmente que él ocupa un puesto medio o que él es el acuerdo personificado. Bien pueden estar presentes ambas ideas. Como fuerza cósmica media, Mitra es el árbitro entre fuerzas opuestas, y mediante la ley del sacrificio (e. d. que la vida viene por medio de la muerte) él es el mediador de la salvación para los que creen en él. El helenismo da por sentado entonces que los dioses de los cultos son mediadores entre el dios supremo y los devotos de esos dioses. Hallamos también mediadores impersonales, p. ej. el fuego sagrado, y en el gnosticismo hay hipóstasis semipersonales (cf. el complejo sistema maniqueo, el cual, sin embargo, usa el término «enviado» en lugar de mediador). La tarea de estos mediadores es traer el conocimiento salvífico, el cual tiene un componente ético y espiritual. Esto lo hacen combatiendo contra las tinieblas y atando las influencias malignas. En esa especulación suele estar presente la idea del hombre primigenio que porta la vida de luz, que cae presa de las tinieblas y que es liberado mediante el proceso de redención. Pero el concepto de mediador no está necesariamente ligado al de hombre primigenio. Las nociones panteístas también encuentran un lugar para los mediadores personales, aunque el misticismo fundamentalmente panteísta descarta la mediación.
3. *Los hombres como mediadores.* A diversos seres humanos también se los considera mediadores. Los reyes lo son en vista de su origen divino, y los sacerdotes en vista de su ministerio sacrificial e intercesor. Sobre todo, los fundadores de religiones realizan una obra mediadora duradera, y por lo [p 575] general están revestidos de rasgos legendarios. Con frecuencia los fundadores mismos no tienen pretensión alguna de mediar la salvación eterna. Son sus seguidores los que elaboran su sobrio sentido de misión hacia una mediación suprema de sabiduría salvífica.

C. El papel de mediación en el AT.

1. *La mediación divina.* El AT no halla lugar para la mediación cósmica. Ni siquiera Génesis 1:6–8 enseña esto, ya que viene primero Dios, no el caos, y Dios actúa con supremo poder mediante la palabra. Jerusalén podrá estar en el centro del mundo (Ez. 5:5; Is. 2:2), pero Dios no está confinado a ningún lugar (cf. Am. 5:8, etc.). Los lugares reciben honor de él, no él de los lugares (Dt. 12:5). Como gobernante todopoderoso del mundo, Dios no es su punto medio sino su Soberano supraterráneo (Jer. 23:23–24). Sin embargo, en cuanto a tal él funge como árbitro para Job en la batalla de este último contra el concepto de Dios en el dogma de la retribución. En Job 9:33, Job se lamenta de que no haya árbitro que pueda decidir en su litigio. Decide proseguir con su alegato en 13:3, alcanza la seguridad de que tiene un testigo en 16:18–19, y en 19:25ss ya sabe que tiene un Redentor que vive. Dios mismo, aparte de los instrumentos humanos de revelación, tiene sus propios mediadores en los ángeles, el Espíritu y la sabiduría o *λόγος*.
2. *Los mediadores humanos.* El AT encuentra un lugar para los mediadores humanos. Los reyes desempeñan un papel menor, excepto en la futura figura del Mesías. Los sacerdotes, y sobre todo los profetas, son más importantes. Se desarrolla la tendencia a que el sacerdote y el rey confluyan, y cuando se añade el profeta queda lista la escena para el triple mediador del NT. Un mediador especial en el inicio de la historia de Israel es Moisés. Con un llamado singular, Moisés es un mediador en cuanto a vocero comisionado por Dios (cf. Éx. 4:15–16). Como tal, da la ley y está de pie entre Dios y el pueblo (cf. Éx. 19:3ss; 20:16, etc.). Como intercesor, Moisés se incluye a sí mismo en la oración de perdón y expresa la disposición a ser eliminado por causa de su pueblo (Éx. 32:11ss; 34:8–9). Como primero de los profetas, él es único como aquel con quien Dios habla cara a cara (Éx. 33:11). Ayuda por el pueblo (Dt. 9:8–9), se debate con Dios por ellos (9:26ss), y muere, como si fuera vicariamente, por ellos fuera de la tierra de promisión (3:23ss). Otro personaje especial en el AT es el Siervo del Señor en Isaías 42:1ss, 49:1ss, 50:4ss y 52:13–53:12. Este Siervo parece ser una figura histórica que tiene una misión de dulce predicación a Israel y a las naciones, sustituyendo como tal al pueblo entero cuando este resulta ser sordo y ciego al llamado divino (42:19). Encuentra oposición, y soporta de manera vicaria hasta el punto de una muerte miserable, pero en todo este sufrimiento Dios realiza su designio de salvación, de modo que el sufrimiento mismo es un medio de bendición para Israel y para el mundo. Moisés, Ezequiel y Jeremías son precursores proféticos en el desarrollo del concepto de la mediación vicaria (cf. Ez. 13:5; 22:30; Jer. 15:16ss; 20:7ss). Por supuesto, el problema del AT es que los mediadores mismos están involucrados en la culpa. Sin embargo, el papel de mediación está en la médula misma del AT. No podemos acercarnos a Dios como queramos. Su exigencia moral es la base incondicional de la comunión. Pero comunión significa elección así como exigencia. Por eso el mediador es portador de una pretensión doble pero relacionada. Por el lado de la comunidad, se coloca en la brecha cuando el pueblo no logra cumplir la exigencia de Dios, primero mediante la intercesión, luego mediante la ofrenda vicaria de sí. La presuposición de este ministerio designado divinamente es el ser de Dios y su gobierno salvador. No puede haber glorificación del mediador como tal. El foco es Dios, y por esta razón la mediación abarca finalmente no sólo a Israel sino a todos los pueblos.

D. El concepto teológico del mediador en el judaísmo.

1. *El judaísmo rabínico.* El judaísmo introduce el término «mediador» en su sentido teológico. La base es el concepto del negociador, corredor o intérprete, y en lo esencial el término se usa exclusivamente para Moisés como agente comisionado por Dios. Moisés es el intermediario que reúne a Dios con su pueblo. A veces se le asocia con María y Aarón, y se señala que también él es falible, y tiene que sufrir por los pecados del pueblo. El Siervo del Señor es tomado mesiánicamente en la exégesis temprana, pero con poco espacio para la mediación vicaria, puesto que el énfasis (aparte de la intercesión) se pone en la exaltación de Israel y la victoria sobre las naciones. Esto es extraño, ya que la [p 576] idea del sufrimiento vicario no es ajena a Israel, como tampoco lo es la noción de un Mesías que sufre y muere. En la apocalíptica el Mesías funge como intermediario, pero se trata de un Mesías trascendente desarrollado a partir de Daniel 7:13ss.
2. *El judaísmo helenístico.* En Filón los ángeles son mediadores celestiales (λόγοι) que vinculan el cielo con la tierra. Moisés es también un mediador para Filón, ya sea a nivel humano o cosmológico. Bajo influencias helenísticas se da una tendencia a exaltar al mediador de la alianza (p. ej. el sumo sacerdote) casi a una condición semidivina. Sólo en parte se capta la riqueza y la profundidad de la visión del AT.

E. El concepto neotestamentario de mediador.

1. *El uso de los términos.* Ambas palabras son raras en el NT. En Gálatas 3:19–20 Pablo usa el sustantivo en una frase que ha sido muy debatida. Ha venido mostrando cuál es la razón de ser de la ley. Es dada por Dios para conducir hacia la fe en Cristo. Pero es ordenada por medio de ángeles, a través de un mediador. Aquí Pablo menciona a los ángeles para denotar la condición inferior de la ley, más que su alta significación. El mediador es sin duda Moisés. El punto del v. 20 no es tanto que Moisés sea el intermediario entre dos partes, sino que lo es en nombre de una pluralidad, e. d. los ángeles. La ley, entonces, no viene directamente de Dios. Esto explica la pregunta del v. 21 y la necesidad de mostrar cómo la ley encaja con las promesas divinas. En 1 Timoteo 2:5–6 encontramos un uso cristianizado. El Dios único quiere que todos los seres humanos se salven, y hay un Mediador único que representa a Dios ante ellos y a ellos ante Dios, e. d. Cristo Jesús en su muerte sacrificial (v. 6; cf. Ro. 3:30). El término asume un giro más helenístico en Hebreos 8:6; 9:15. Conectado con διαθήκη, tiene el matiz de garante así como de mediador. Este es también el punto del verbo en 6:17, donde Dios no es simplemente una de las partes sino que respalda la promesa con un juramento. Se puede señalar, sin embargo, que Cristo sigue siendo el mediador. No se limita a garantizar la salvación, sino que además la logra mediante su muerte vicaria.
2. *La teología de la mediación en el NT.*
 - a. Jesús. Jesús no usa los términos, pero el concepto está presente en sus exigencias (Mt. 10:37ss), sus pretensiones (Mt. 11:27), su remisión de los pecados (Mr. 2:1ss), y su relación del destino humano con la confesión de su nombre (Mt. 10:32–33). El Sermón del Monte refleja el otorgamiento de la ley por Moisés en el Sinaí, y la Última Cena tiene como trasfondo el éxodo. La principal forma del sentido de mediación de Jesús es la filiación mesiánica divina y humana, pero en una combinación singular de majestad y humildad que está fuertemente orientada hacia el Siervo de Isaías 53 (cf. Mr. 10:45).
 - b. La comunidad primitiva. La fe de la comunidad primitiva descansa claramente sobre la propia síntesis que hace Jesús del Hijo del Hombre y el Siervo Sufriente, tal como esta se realiza el Viernes Santo, el Domingo de Pascua y en Pentecostés, y como se consumará en el esperado Segundo Advenimiento. Lo que se describe no es creación de la comunidad, sino que concuerda con la realidad histórica.
 - c. Pablo. En su conversión, Pablo adopta la fe de la comunidad primitiva. Su evangelio es un evangelio de mediación, con el énfasis en la cruz y la resurrección. El bautismo es el final del antiguo eón y la inauguración del nuevo, tal como se cumple en el Mediador (Ro. 4:25; 6:1ss). El Cristo preexistente desempeña un papel en la creación (1 Co. 8:6). También se traza un paralelo entre Cristo y Adán, pero Cristo es el último Adán. Mientras que Adán, el primer hombre, es mediador de la ruina, Cristo, el último Adán, es mediador de la salvación, no a modo de algún hombre celestial sin tiempo, sino como el Hijo encarnado. Su mediación es cósmica (Ef. 1:10), pero el πληρωμα es la iglesia. El cosmos, entonces, está ligado a la salvación, no la salvación al cosmos.
 - d. El Evangelio y las Epístolas de Juan. Si bien no se usa el término, estas obras están repletas de la fe en que Cristo cumple toda mediación. En contraste con todos los demás (Jn. 10:8), Cristo es el camino, la verdad y la vida (14:6). La mediación culmina en su intercesión (v. 17) y su muerte (10:11), cuya significación expiatoria halla énfasis en 1 Juan (1:7; 2:2).
 - e. [p 577] Otros escritos del NT. Santiago encuentra poco espacio para la mediación, pero tácitamente la presupone. Hebreos usa el concepto para mostrar que la iglesia es el verdadero pueblo de Dios en la era de la salvación. 1 Pedro se refiere a la aspersion de la sangre de Cristo y al nuevo nacimiento por medio de su resurrección (1:2–3), y luego pasa a la elección de la nación sacerdotal (2:9). 2 Pedro y Judas contienen fórmulas que prueban lo muy profundamente arraigado que está el concepto de mediación (cf. 2 P. 1:1, 11; 2:20; Jud. 1, 21, 25). En el Apocalipsis, Cristo es el León y el Cordero degollado, donde se unen el poder y la humildad.

Los símbolos cósmicos (los números de los planetas, los signos del zodiaco, y la gloria del sol, la luna y las estrellas) se le aplican a él (1:12ss; 12:1ss; 21:14; 22:16). Él se halla en el centro del cosmos, y conduce a su pueblo a través de las edades.

F. La iglesia. Estos términos son sorprendentemente raros en los primeros escritos. μεσίτης no figura sino hasta Clemente de Alejandría (*Pedagogo* 3.1.2.1), quien también usa μεσιτεύω (*Protréptico* 12.122.3). Incluso posteriormente, aunque el asunto está presente, los teólogos enfatizan otros conceptos. En la Edad Media la iglesia atribuye funciones de mediación a sus sacerdotes, pero la Reforma aporta un renovado énfasis sobre Cristo mismo como el único Mediador.

[A. Oepke, IV, 598–624]

μεσότοιχον [muro divisorio]

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

[C. Schneider, IV, 625]

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

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

1. A diferencia de μετανοεῖν, que significa «cambio de corazón», μεταμέλεσθαι significa el «experimentar remordimiento». Claro que ambos pueden converger. Aristóteles critica el segundo como señal de inconstancia, y los estoicos rechazan los dos por razones similares. Sin embargo, la predicación de los cínicos y los pitagóricos les da fuerza positiva ya que provocan el sentido de culpa y llaman a la conversión.
2. La LXX aventura la frase de que Dios se arrepiente, usando ambas palabras a este respecto (1 S. 15:35; Am. 7:3). Pero el arrepentimiento de Dios no revoca su juicio (Nm. 23:19, etc.). Puede rechazar a pesar de su gracia (1 S. 15:35), no menos que renovar su gracia a pesar de su juicio (1 Cr. 21:15). Esta tensión continúa en el judaísmo, donde Dios es tanto el Dios del juicio como el de la misericordia. En los seres humanos la LXX distingue entre el remordimiento, que puede no ser agradable a Dios (Éx. 13:17), y el arrepentimiento, aunque con cierta asimilación (1 Jer. 4:28 y 20:16). El remordimiento ve el extremo amargo del pecado, mientras que el arrepentimiento se libera de él. El resultado del pecado trae remordimiento; un llamado enviado por Dios trae arrepentimiento.
3. En general el judaísmo distingue la más estrecha μετάνοια de la más amplia μεταμέλεια. Filón puede decir que esta última es la presuposición y prueba del perdón, pero Josefo percibe que la μετάνοια va más allá con su implicación de un cambio de voluntad.
4. μετανοεῖν y μετάνοια toman precedencia en el NT. Los únicos casos de μεταμέλομαι se hallan en Mateo 21:29, 32; 27:3; 2 Corintios 7:8; Hebreos 7:21 (citando Sal. 110:4). En Mateo 21:28ss el hijo que se niega a trabajar cambia de parecer y va, pero los oponentes de Jesús rehúsan hacer lo propio [p 578] cuando escuchan el llamado del Bautista. En Mateo 27:3 Judas siente remordimiento cuando ve el resultado de su traición. Su suicidio muestra que no se trata de verdadero arrepentimiento. En 2 Corintios 7:8ss Pablo no «siente pesar» por enviar una carta severa (aunque lo había lamentado antes), porque ha conducido al «arrepentimiento» (μετάνοια) en los lectores: un «arrepentimiento» que «no causa pesar» (μετάνοια ἀμεταμέλητος). En este pasaje, «lamentar/sentir pesar» se distingue claramente de arrepentirse. Pablo vuelve a usar ἀμεταμέλητος en Romanos 11:29, donde dice que los dones de Dios y su llamado son irrevocables. La misma idea de la fidelidad de Dios se da en Hebreos 7:21: Dios se ha comprometido con juramento a que la institución del eterno sumo sacerdote sea inmutable, y no va a cambiar de parecer. El NT, entonces, tiene una sensación clara de la distinción entre los términos; reserva μετάνοια para el cambio de corazón, efectuado por Dios, que conduce a la salvación.

[O. Michel, IV, 626–629]

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

μετεωρίζομαι [inquietarse, preocuparse]

En voz activa, μετεωρίζομαι significa «levantar», «suspender», y figuradamente «estimular», «alentar», «agitar». En la voz media y pasiva, que es más común, encontramos dos significados figurados diferentes: a. «levantarse», «exaltarse a sí mismo», «ser arro-

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

[K. Deissner, IV, 630–631]

μέτοχος, μετοχή → ἔχω; μετριοπαθέω → πάσχω

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

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

[K. Deissner, IV, 632–634]

μέτωπον [frente]

[p 579] μέτωπον, que significa «la frente», figura en el NT solamente en el Apocalipsis. En 7:3; 9:4; 14:1; 22:4, los siervos de Dios llevan en la frente el sello de Dios, o el nombre de Cristo y de Dios, que los protege en medio de los ayes apocalípticos. En 13:14; 14:9; 20:4 los enemigos de Dios llevan la marca de la bestia estampada en sus manos y en sus frentes. Esto les aportará prosperidad temporal, pero también los expondrá a la ira de Dios y los excluirá del reino milenar. Parecería haber en estas dobles marcas, del lado positivo, alusiones a Ezequiel 9:4 y Éxodo 12:13, y menos probablemente a la marca de Caín; y del lado negativo, a las marcas que indican la adhesión cultural y también a las marcas que se les hacían a los esclavos a modo de castigo. En 17:5 la ramera, que representa la abominación mundana, lleva una marca que expresa su verdadera naturaleza en una alusión a Babilonia. Aquí la base es la costumbre según la cual las ramerías romanas llevaban su nombre en una cinta colocada en su frente.

[C. Schneider, IV, 635–637]

μηλωτή [piel de oveja]

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

[O. Michel, IV, 637–638]

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

1. μήν es la palabra para la «luna», y luego para el «mes», que originalmente comienza con la luna nueva. La luna nueva (νεομηνία) asume significación religiosa, ya que a la luna se le atribuyen el crecimiento de las aguas y la maduración de los frutos. Los que nacen en la luna nueva son considerados afortunados, y se desarrolla un culto a la luna (Μήν) que es muy común en Asia Menor. El estoicismo adopta la idea popular de la luna, encontrando en ella el alma universal o el principio cósmico. También se supone que la luna es una estación transitoria para las almas que van rumbo a la tierra o que se alejan de ella.

2. En la LXX, μήν y νεομηνία se usan para la palabra hebrea que significa «mes» o «inicio del mes». La fiesta de la luna nueva es una de las fiestas bíblicas, y junto con el sábado es un día para consultar a los profetas (2 R. 4:23). La comunidad se congrega para las ofrendas de la fiesta (Ez. 46:3), y Filón ofrece un razonamiento moral para observarla. En el judaísmo tardío el tiempo se fija mediante la observación de tantos testigos como sea posible. La luna nueva queda entonces consagrada, y se hace la proclamación mediante instrumentos de viento. El AT prohíbe la veneración de la luna (Dt. 4:19). Los castigos por la infracción son severos, debido al peligro que presentan los cultos a la luna en los pueblos vecinos (Jue. 8:21, 26). Pero aún así se infiltra el culto a la luna (2 R. 23:5), y se siente su seducción (Job 31:26–27). Los justos, sin embargo, consideran la luna solamente como una medida del tiempo (Sal. 104:19) bajo el gobierno de Dios (Gn. 1:16).
3. *El NT.*
- a. EL NT menciona la luna en mediciones del tiempo (Lc. 1:24; Hch. 7:20). Mateo, Marcos y Juan nunca mencionan los meses, y si Lucas muestra más interés en las fechas, esto no se extiende a acontecimientos detallados. El NT se centra en los hechos más que en las fechas, y presenta la historia como una suma de fuerzas más que como un fluir de acontecimientos, e. d. desde el punto de vista de la energía más que de la continuidad.
- b. El Apocalipsis se mete en cálculos del futuro, pero en referencias veladas más que literales, como en 9:5, 10. En 11:2 y 13:5 los 43 meses son los 1.150 días de Daniel 8:14. Las fechas pueden estar escondidas, [p 580] pero también han sido fijadas (9:15). La imagen de los árboles que dan fruto cada mes describe la riqueza de los gozos del reino.
- c. En Gálatas 4:10 μήν figura en conexión con los errores judaizantes. νεομηνία en Colosenses 2:16 es paralelo, ya que la observancia de los meses va de la mano con el festival de la luna nueva. La tendencia judaizante lleva consigo, naturalmente, la consideración por las fiestas del AT, y el festival de la luna nueva bien podría ser una tentación especial en Asia Menor, con su fuerte culto al dios de la luna. Para Pablo, entonces, la luna es uno de los elementos de los cuales los cristianos han sido liberados (Gá. 4:3, 9; Col. 2:8, 20), y no se debe recaer en su veneración.

[G. Delling, IV, 638–642]

μήτηρ [madre]

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

[W. Michaelis, IV, 642–644]

μαίω [manchar, contaminar], μιάσμα [contaminación], μασμός [contaminación], ἀμίαντος [incontaminado]

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

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

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

[p 581] ἀμίαντος. Esta palabra significa «incontaminado, inmaculado», primero físicamente, luego moralmente. En el NT tiene el sentido más estrecho de pureza sexual en Hebreos 13:4. El sentido es más amplio en Santiago 1:27 (la religión pura), 1 Pedro 1:4 (una herencia sin mancha), y Hebreos 7:26 (la pureza moral de Cristo como sumo sacerdote).

[F. Hauck, IV, 644–647]

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

1. En el mundo griego μικρός significa a. «pequeño por su tamaño», b. «pequeño en su alcance», c. «pequeño en importancia», y d. «breve en tiempo» (o «joven» de edad).
2. La LXX usa μικρός para diversos términos hebreos que denotan pequeñez de tamaño o insignificancia. La frase «pequeños y grandes» se usa a menudo para decir «todos». Se pone el énfasis en la pequeñez (Jue. 6:15; 1 S. 9:21) en una humildad que también destaca la libertad y majestad de Dios (cf. tb. la referencia de Salomón a su juventud en 1 R. 3:7).
3. Los rabinos suelen referirse a los jóvenes estudiosos como «pequeños» o «insignificantes», tal vez en relación con el uso del término «pequeños» para los niños.
4. *El uso del NT, I.* Hay en el NT un uso general. En Lucas 19:3, Zaqueo es «pequeño de estatura». En Marcos 15:40, Santiago el μικρός puede ser «pequeño de estatura» o «menor en edad». La frase «pequeños y grandes» aparece con frecuencia. Jesús llama a la gente «estos pequeños», sin la menor insinuación de menosprecio (cf. Mt. 10:42; 18:6, 10, 14). La referencia no es necesariamente a los niños, sino que con mayor probabilidad lo es a sus discípulos (cf. Mt. 10:42). Lejos de ser despreciativa, la descripción insinúa una dignidad oculta o futura. El término «pequeño» implica insignificancia en términos humanos, pero también conversión (es aquí donde radica la conexión con los niños, Mt. 18). Dios llama a los pequeños y a los pobres (Mt. 11:25, 29). Aquellos a quienes él llama se hacen humildes como los niños (Mt. 18:4). Pero los pequeños en este eón serán grandes en el eón futuro (Mt. 18:1; cf. 5:19). El más pequeño en el reino es mayor que el Bautista (Mt. 11:11). Aunque aquí la referencia es probablemente a Jesús mismo, el dicho va en consonancia con la enseñanza general de Jesús, de que la grandeza en el reino difiere radicalmente de la grandeza a los ojos humanos. El cambio de pequeño a grande es el misterio del obrar de Dios (Mr. 4:31). Aunque el rebaño es pequeño, no tiene porqué temer, ya que el Padre le va a dar el reino (Lc. 12:32; cf. 9:48). El sentido de pequeñez es la verdadera humildad de la conversión que corresponde a la humildad de Cristo (Mt. 18:4; cf. 11:29). Jesús se opone entonces a la competencia por la grandeza humana, pero al mismo tiempo neutraliza la tentación implícita en la pequeñez. Pablo asume el mensaje en Filipenses 2:3, 8. Coloca al propio Cristo bajo esta regla y la adopta para sí mismo (4:12). Las cosas pequeñas pueden ser grandes en su significado (cf. el poco de levadura en 1 Co. 5:6, pero también el miembro pequeño en Stg. 3:5).
5. *El uso del NT, II (comparativo y superlativo).* El comparativo ἐλάττων y el superlativo ἐλάχιστος (Jn. 2:10; Ef. 3:8) corresponden al positivo μικρός. La insignificante Belén no es en modo alguno la última entre los jefes de Judá (Mt. 2:6). Los que restan importancia al mandamiento más pequeño serán los más pequeños en el reino (5:19). Jesús se identifica a sí mismo con los más pequeños de los hermanos (25:40, 45). En Lucas el superlativo expresa la debilidad humana (12:26). También aparece en la regla de que la fidelidad (o lo contrario de ella) en lo más pequeño significa lo mismo en lo mucho (16:10; cf. 19:17). Pablo se llama a sí mismo el más pequeño de los apóstoles en 1 Corintios 15:9 y el más pequeño de los santos en Efesios 3:8. La frase en 1 Corintios 4:3 significa «es cosa muy pequeña» (e. d. «no importa»), y la referencia en 1 Corintios 6:2 es a casos «triviales». El uso para cosas muy pequeñas (p. ej. animales o partes del cuerpo) reaparece en los Padres apostólicos, donde volvemos a encontrar la regla de que las cosas muy pequeñas pueden ejercer gran fuerza. En Hermas, sin embargo, los creyentes son considerados [p 582] como niños inocentes en un tema que es común en la antigüedad pero que difícilmente corresponde con lo que enseña el NT en sus dichos acerca de los «pequeños».

[O. Michel, IV, 648–659]

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

1. *Uso secular.* Este grupo, que surge en el siglo VI a. C., significa «imitar», «hacer mímica». Se dice que la cultura surge con la imitación de los animales. El arte es llamado imitación (con sentido despectivo en Platón). El término puede tener un mal sentido

para lo que es poco original. En la ética, la imitación de las personas buenas es un camino hacia la bondad, pero también hay peligro de imitar a los malvados.

2. *El concepto cosmológico.* En Platón la realidad es una imitación de la idea, el tiempo de la eternidad, y lo visible de lo invisible. La creación de criaturas vivientes implica la imitación, y también los humanos deben involucrarse en la imitación. Aquí el concepto dominante es el de la analogía, e. d. la relación entre el original y la copia. La imitación no es, entonces, el seguimiento obediente de un modelo en la responsabilidad ética. El pensamiento de Platón ejerce gran influencia, p. ej., sobre los neopitagóricos, los estoicos y Filón. Posteriormente, el concepto más ético parece liberarse de la visión cosmológica, p. ej. cuando Séneca dice que hay que tomar por modelo a Dios.
3. *La LXX y los pseudoepígrafos.* El grupo es raro en la LXX y figura sólo en los Deuterocanónicos. En general la idea de la imitación es ajena al AT, y no hay noción alguna de imitar a Dios. La situación cambia con los pseudoepígrafos, que exigen que imitemos a personas ejemplares como José, y también que imitemos a Dios guardando sus mandamientos. Los reyes deben tomar a Dios como ejemplo al tratar con sus súbditos.
4. *Filón y Josefo.* Filón, que suele usar el grupo, está bajo la influencia de la idea de Platón de que el mundo celestial y el terrenal se corresponden. El verbo puede denotar una imitación consciente, pero también se puede usar cuando no hay más que una comparación. Se propone a Moisés como un modelo que seguir, y los niños deben imitar a su padre. Cuando el λόγος imita a Dios, está presente la idea de original y copia. El imitar a Dios es ajustarse a su plan en la creación, pero Filón reconoce que esta imitación tiene sus límites. La semejanza, más que la imitación consciente, es el punto cuando se dice que Josué es imitador del carácter atractivo de Moisés. Josefo usa el grupo en el sentido común de copiar, imitar y asemejar. No habla de imitar a Dios, pero sugiere que la creación es un modelo con su orden y su regularidad.
5. *El grupo de palabras en el NT.* En el NT encontramos μιμέομαι, μιμητής y συμιμητής. En 3 Juan 11 simplemente tenemos una admonición general; en contexto significa tomar como modelo a Demetrio en vez de Diótrefes (vv. 9ss). En Hebreos 13:7 (cf. 11:4ss; 12:1ss) imitar la fe significa no simplemente esforzarse por vivir a la altura de la fe de otros, sino una disposición a emprender el mismo camino de fe en un compromiso completo con Cristo. En Hebreos 6:12 μιμηταί tiene un énfasis fuertemente activo, a menos que el punto sea una simple comparación, es decir, que los lectores deben heredar las promesas como aquellos que han mostrado fe y paciencia. En 1 Tesalonicenses 2:14 el punto es la comparación; lo que les sucedió a las iglesias de Judea les ha sucedido ahora a los tesalonicenses y no es ninguna excepción a la regla. En 2 Tesalonicenses 3:7, 9 Pablo se propone él mismo como ejemplo de ganarse su propio pan sin ser una carga para los demás. Aquí τύπος es más que un patrón; es un modelo autoritativo. τύπος figura también en Filipenses 3:17, que exige que los lectores se unan en la imitación de Pablo y también se fijen en aquellos que se conducen de ese modo. Aquí, de nuevo, Pablo no es sólo un patrón sino también un ejemplo autoritativo. Ellos deben caminar como él lo hace, pero al hacerlo así deben obedecer. Este elemento de obediencia es muy claro en 1 Corintios 4:16, ya que Pablo ha enviado a Timoteo para recordarles a los corintios sus «camino» en Cristo, e. d. no simplemente su conducta sino sus directrices. Lo mismo se aplica en 11:1. Sin duda, Pablo se ofrece él mismo como modelo en 10:32–33. Él mismo sigue el mismo criterio [p 583] que les manda a sus lectores. Pero la imitación implica obedecer la regla así como copiar el ejemplo de Pablo. Es por esto que Pablo añade: «como yo lo soy de Cristo». Si quisiera decir simplemente que Cristo es un modelo para él, entonces sin duda les habría señalado a los corintios directamente a Cristo y les habría explicado en qué sentido es Cristo un modelo. Cristo es, desde luego, un modelo en este sentido en Romanos 15:1ss y Filipenses 2:4ss. Pero en estos pasajes Pablo elabora la idea, y en cualquier caso no es seguro que Cristo como modelo sea realmente el concepto central en Filipenses 2:4ss. El punto, entonces, es más bien que los corintios deben imitar a Pablo haciendo caso de su palabra, así como él imita a Cristo entendiendo el ministerio apostólico tal como Cristo lo desea. La propia autoridad de Pablo descansa sobre la autoridad superior de Cristo. (En estas líneas, 11:2 está relacionado más de cerca con 11:1 de lo que a veces se piensa.) En 1 Tesalonicenses 1:6, «y del Señor» es una intensificación, y la frase siguiente muestra hasta qué punto los tesalonicenses son imitadores. Surge la pregunta, por supuesto, de si el énfasis en esta frase añadida se pone en recibir la palabra o en la mucha aflicción y gozo. Si es lo primero, entonces la idea es que al recibir la palabra los lectores se hacen imitadores obedeciendo, y se convierten en τύπος (v. 7) simplemente haciéndose creyentes y volviéndose a Dios (v. 8). Si el énfasis recae en la aflicción y el gozo, la imitación tiene algo más de la naturaleza de una comparación. En Efesios 5:1 el «pues» o «por lo tanto» hace referencia hacia atrás a 4:32, y hacia adelante a 5:2. Si el punto es que Dios debe ser un ejemplo, entonces lo mismo se aplica a Cristo en 5:2. Pero 5:2 (cf. 4:32) parece estar suministrando más bien el motivo ético. El punto de 5:1, entonces, es que como hijos hemos de seguir la voluntad paterna de Dios, mostrando así que somos hijos. Tomar por modelo a Dios no es ser igual a Dios, sino vivir conforme a su amor de perdón. En general, Pablo usa el grupo en tres sentidos: (1) comparación (1 Ts. 2:14), (2) seguir un ejemplo (2 Ts. 3:7, 9), con una clara implicación de la autoridad de Pablo, y (3) obedecer órdenes (1 Co. 4:16; 11:1; 1 Ts. 1:6; Ef. 5:1). El NT en su conjunto no enseña la imitación en el sentido primario de imitar un ejemplo, sino más bien en el sentido predominante de discipulado, e. d. de obediencia a la palabra y la voluntad del Señor, ya sea directamente o por medio de los apóstoles.
6. *Los Padres apostólicos.* El grupo es más común y más importante en estos escritos. El uso es fluido en Ignacio y 1 Clemente, y todavía contiene la noción de obediencia. Ignacio enfatiza el discipulado en el sufrimiento, pero sin restringir al martirio la idea de

imitación. La imitación de la pasión, incluso externamente, es un concepto clave en el Martirio de Policarpo. El propio Policarpo (1.1) llama a los hermanos encarcelados μιμηματα del verdadero amor, ya sea como retrato o como copia de Cristo.

[W. Michaelis, IV, 659–674]

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

μιμνήσκομαι

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

[p 584] 2. En el NT, «recordar» no es simplemente un acto mental. Una palabra o una acción sirve para avivar la memoria. El recuerdo puede sobrevenir de repente (Mt. 5:23) o puede estar continuamente presente (1 Co. 11:2). Los relatos lucanos de la infancia vinculan el recordar de Dios y sus actos salvíficos, como en el AT (1:54, etc.). En Hebreos 8:12 Dios ya no se acuerda del pecado. En Hechos 10:4 se acuerda de las oraciones y limosnas de Cornelio. Por otro lado, su recordar significa juicio para Babilonia en Apocalipsis 16:19. Abraham le dice al rico que se acuerde de los bienes que disfrutó en esta vida (Lc. 16:25), y el ladrón moribundo le pide a Jesús que se acuerde de él en su reino (23:42). La palabra de Jesús está viva en sus discípulos por medio del recuerdo (Mr. 14:72, etc.). El día de Pascua, recordar significa comprender (Lc. 24:6, 8). En efecto, como conocimiento nuevo y verdadero, el recuerdo pertenece a la obra del Espíritu (cf. Jn. 2:22; 12:16; especialmente 14:26). El evangelio exige también el recuerdo (1 Co. 4:17). La iglesia ha de acordarse del apóstol y de su enseñanza (11:2). Este recordar no es solamente intelectualista (cf. 2 P. 3:1ss). Hacer recordar a otros es dar testimonio de la palabra de Dios; hacerse recordar a uno mismo es colocarse totalmente bajo esa palabra. Es central el recuerdo de los dichos de Jesús (Hch. 11:16), no por un interés puramente histórico, sino para fines de juicio propio, de entrega de sí, y de solicitud por los hermanos (Heb. 13:3).

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

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

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

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

μνημονεύω. Esta palabra significa «recordar», «mencionar». Las obras de Dios son recordadas en el AT en la alabanza y la confesión (cf. Sal. 6:5). Las fiestas son establecidas para recordación (Éx. 13:3). El recuerdo de Dios será para todas las generaciones (Éx. 3:15). Para esto ayudan las palabras y narraciones (Éx. 17:14). Dios protege el recuerdo de los justos pero borra el de los pecadores (Sal. 112:6; 9:5–6). En los Evangelios, los discípulos deben recordar no sólo las acciones pasadas de Dios, sino también las palabras y hechos de Jesús (cf. Jn. 15:20; 16:4). Se establece una nueva acción cultural para conmemoración (μνημόσυνον, o

ἀνάμνησις, Mr. 14:9; Mt. 26:13; 1 Co. 11:24–25; Lc. 22:19). Pablo evoca los dichos de Jesús (Hch. 20:35). La iglesia debe recordar a Jesús (2 Ti. 2:8) y a sus dirigentes (Heb. 13:7). También debe acordarse de los pobres (Gá. 2:10). El recuerdo de los actos salvíficos de Dios (Ef. 2:11–12) debe conducir a la confesión en penitencia y gratitud. La fe misma es recuerdo. En los Padres apostólicos el recuerdo asume diversas formas. Hay que acordarse de los mandamientos de Dios, de las palabras de Jesús, de los demás en la oración, y de Cristo y sus mensajeros.

[O. Michel, IV, 675–683]

[p 585] μισέω [odiar, aborrecer]

1. *El griego secular.* Este término se halla desde un período antiguo en el sentido de «sentir disgusto por», «odiar». La idea de ser odiado por los dioses es antigua. En Esquilo los dioses aborrecen las acciones malignas y a los que las realizan. La comedia no toma esto tan en serio, pero aún así retiene la idea de que los dioses son adversos a las pasiones vergonzosas. Según Epicteto, el odio, como impulso humano, puede y debe ser superado. En los escritos mandeos hay prohibiciones del odio, junto con la regla de oro de que lo que es aborrecible para nosotros no debemos hacérselo a nuestro prójimo.
2. *El AT y la LXX.*
 - a. La aversión y la hostilidad humanas. Este grupo es común en la LXX para el aborrecimiento u odio humano. Esto puede manifestarse en actos explícitos (Gn. 26:27; Dt. 4:42; 21:15). Puede asumir una forma política (Dn. 4:16). Su opuesto es amar (Dt. 21:15). El amor puede convertirse en odio (Jue. 14:16; 2 S. 13:15). Dios ordena superar el odio (Lv. 19:17). Los Salmos se refieren con frecuencia al odio de los enemigos y le piden a Dios la liberación de ese odio, o lo alaban por esa liberación (25:19; 106:10). Los malvados odian a los justos sin razón (34:21; 35:19), pero sufrirán a causa de ello (34:21). Odiar al pueblo de Dios es odiar a Dios mismo (Nm. 10:35).
 - b. El odio de Dios. Dios odia diversas cosas, p. ej. los cultos ajenos (Dt. 12:31), el culto verdadero sin una adoración de corazón (Am. 5:21), la maldad en todas sus formas (Pr. 8:13), y los miembros que la cometen (Pr. 6:16ss). Los justos odian lo que Dios odia (Sal. 97:10; Am 5:15, etc.). No se trata de un odio emocional, sino de un rechazo del mal y de aquellos que lo cometen. Así como los malos aman el mal y odian el bien, así los justos aman el bien y odian el mal (Miq. 3:2). Está implícito un rechazo en voluntad y en acción.
 - c. El odio a Dios y a los justos. A este odio de Dios y de los justos a los malvados corresponde el odio de los malvados. Dios visita los pecados hasta la tercera y cuarta generación de quienes lo odian (Éx. 20:5). Odiar a Dios significa hacer caso omiso de sus mandatos y perseguir a su pueblo. Los que odian a Dios podrán ser fuertes, y muestran su odio pagando mal por bien, pero a la larga su oposición a Dios está condenada al fracaso (Sal. 34:21; 35:19; 38:19–20; 69:4; 86:17).
 - d. El odio fraterno. Este es prohibido por el AT (Lv. 19:17) y por los rabinos. Odiar al prójimo equivale a derramar su sangre (cf. Dt. 19:11). Dios eliminó a Sodoma porque sus habitantes se odiaban unos a otros.
3. *El judaísmo palestinese.* Como el AT, los rabinos tienen conciencia de un odio que es tanto legítimo como imperativo. Es así como hay que odiar a los seductores, los traidores y los librepensadores. Pero el odio dentro del pueblo es un pecado ignominioso que acarrea el castigo divino. La batalla contra su veneno es importante en la apocalíptica. El odio es perverso, se pone del lado de la falsedad, y lucha contra la verdad. Pero a fin de cuentas será derrocado.
4. *Filón.* El uso de Filón es cercano al griego. Dios ha declarado que el deseo y el cuerpo son dignos de odio. Los humanos odian la virtud pero Dios la honra. Existe un odio prohibido, pero también un odio apropiado contra las pasiones de la juventud y los vicios de la edad. Mediante la enmienda, el odio pecaminoso se puede convertir en amor.
5. *El NT.*
 - a. El odio humano. En el NT solamente figura μισέω. Este puede denotar el odio humano ordinario, como en Mateo 5:43. El odiar a los enemigos en realidad no es cosa mandada por el AT, y Jesús manda en su lugar el amor (Lc. 6:27). En Mateo 6:24 y Lucas 16:13, amar y odiar expresan la idea de preferir un amo al otro.
 - b. El odio a la comunidad de Dios. Hay un odio presente y futuro contra la comunidad. En Lucas 1:71 los justos son odiados. Los discípulos serán odiados, según Lucas 6:22, 27. El odio es una señal apocalíptica **[p 586]** (Mt. 10:22; Lc. 21:17). La venida de Jesús libera de él (Lc. 1:71) pero también lo incrementa (Mt. 10:22).

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

[O. Michel, IV, 683–694]

[p 587] μισθός [recompensa, galardón], μισθώω [contratar], μίσθιος [jornalero], μισθωτός [asalariado], μισθαποδότης [recompensador, galardonador], μισθαποδοσία [recompensa, retribución], ἀντιμισθία [remuneración, castigo]

A. Uso de este grupo de palabras.

1. Fuera del NT.

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

- (3) Filón y Josefo. Filón usa μισθός para «paga» y «estipendio sacerdotal». También tiene μισθωτός para «peón». Josefo usa μισθός principalmente para los pagos ordinarios, si bien ocasionalmente se usa para las recompensas divinas basadas en la justicia de Dios.

2. *El NT.*

- (1) μισθός. El NT usa μισθός para «paga» en Lucas 10:7 y 1 Timoteo 5:18. El obrero es merecedor de su paga (cf. Mt. 10:10). Los jornales no pagados constituyen una acusación contra los ricos (Stg. 5:4). En Mateo 20:8, el jornal se paga al final del día. El «salario de iniquidad» es una expresión hecha en Hechos 1:18, etc. En 2 Pedro 2:15, la iniquidad es la codicia de dinero. Los falsos maestros quieren lucrarse con sus males, y el juicio los atrapará. En Juan 4:36 el uso es figurativo, e. d. la recompensa del fruto por el trabajo espiritual (cf. 1 Co. 9:18), donde Pablo encuentra su recompensa en presentar el evangelio gratuitamente a aquellos a quienes se lo anuncia. En Mateo 5:11–12 el punto es la recompensa divina. Esta no se alcanza buscando la ganancia terrena o el reconocimiento, sino por medio de la obediencia pura y desprendida (Mt. 6:2ss). En el cielo hay una gran recompensa sólo cuando hay un amor sin límites (Mt. 5:46; Lc. 6:35). Pablo ve una relación entre la recompensa al servicio y el compromiso interior a servir (1 Co. 3:8). Se trata de una recompensa escatológica, no de la recompensa por el éxito externo. Aquellos cuya obra permanezca serán recompensados (1 Co. 3:14). Para Pablo la recompensa no es cuestión de logros sino de gracia (Ro. 4:4). Tanto 2 Juan 8 como Apocalipsis 11:18 expresan la expectativa de la recompensa. Pero también puede haber recompensa en el sentido de castigo a los malvados (Ap. 22:12).
- (2) Derivados. μισθώω figura dos veces para «contratar» en Mateo 20:1ss. μισθωτός significa «barquero asalariado» en Marcos 1:20, y «pastor asalariado» en Juan 10:12. μίσθιος significa «jornalero» en Lucas 15:17. En Hebreos 11:6, μισθαποδότης se refiere al Dios que recompensa a los que le buscan, e. d. a los que aceptan su realidad trascendente. En Hebreos 10:35 μισθαποδοσία significa «recompensa de premio», e. d. la promesa de salvación que se da a aquellos que perseveran con confianza. En Hebreos 11:6, 40 esta recompensa está integrada en el designio divino. Por lo tanto, en 11:26 es un motivo poderoso en la lucha moral. Moisés puede preferir a Cristo a los tesoros de Egipto, porque [p 588] tiene la promesa de la gloria escatológica. Pero la misma palabra puede llevar un sentido negativo en Hebreos 2:2, donde se dice que la transgresión de la ley aporta un justo castigo o «retribución». También ἀντιμισθία es un término ambivalente. Significa «recompensa» o «compensación» en 2 Corintios 6:13, donde Pablo les pide a sus lectores que abran su corazón, respondiéndole a él como lo haría un niño. En Romanos 1:27, sin embargo, es la «pena» justa por una conducta antinatural. 2 Clemente 6.13 la usa en el buen sentido como la respuesta a Cristo o a Dios por su obra salvadora. En 2 Clemente 11.6 tiene el sentido de recompensa final por los actos justos.

B. El concepto de recompensa.

1. *El mundo grecorromano.*

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

- (5) La religión romana. La religión romana da mucha importancia a una relación contractual con los dioses, en la cual hay votos y ofrendas como pago por la ayuda. En los sacrificios, los adoradores le recuerdan a la deidad los dones que le han ofrecido, y esperan a cambio ser escuchados.
- (6) La muerte como recompensa. En la antigüedad, el reconocimiento supremo por parte de la deidad toma la forma de ser llevado hacia la deidad. Es por eso que la muerte terrenal puede ser considerada como una recompensa. La muerte también puede implicar la deificación mediante una visión mística que llega a su clímax en el viaje celestial.

[H. Preisker, IV, 695–706]

2. *La creencia del AT en la recompensa.*

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

[p 589] (2) Sentido y significación. En Jueces 9:23–24, el pleito entre Abimelec y los hombres de Siquem se interpreta como una retribución divina por el pecado cometido contra los hijos de Jerobaal. En 1 Samuel 15:2–3, la guerra contra Amalec se entiende como una visitación divina. En ambos casos Dios se sirve de instrumentos humanos para cumplir el propósito de la recompensa. Este concepto vincula acontecimientos históricos y los explica. Dios está en acción en esos acontecimientos, y su justificación interior sale entonces a la luz. La historia no es arbitraria. Como se puede ver por Génesis 2:4–11:9, el pecado humano es responsable por el estado lastimoso de la humanidad, por cuanto va en contra de la rectitud divina. La idea principal, entonces, no es tanto que Dios recompense las buenas acciones, cuanto que castiga las malas. La iniciativa salvífica de Dios en el llamado de Abraham va mucho más allá de la idea de recompensa.

- (3) Esta creencia en los profetas. En los profetas, el Dios santo está en contra de todo pecado, y su juicio de aniquilación cae sobre él. Dios nunca pasa por alto el pecado, ni siquiera en su pueblo elegido (Am. 1:3–2:16). La relación entre Dios e Israel es una relación personal, en la cual la obediencia y la desobediencia implican decisión, y la recompensa descarta un concepto frívolo de la elección. La retribución divina proclama la realidad de Dios y la naturaleza incondicional de lo que él reclama. La aceptación o rechazo de este reclamo significa la decisión para el futuro. Dado que Israel es una unidad, la recompensa es primeramente colectiva, y recae sobre el inocente así como sobre el culpable, y sobre los hijos así como sobre los padres. Pero, si se aplica en una forma demasiado estricta, este principio puede inhibir el arrepentimiento. Por eso los profetas proclaman que Dios a su vez se «arrepentirá» de sus juicios si el pueblo se arrepiente (Jer. 18:1ss). Ezequiel lleva este asunto hasta el punto de una retribución individual que no permite en absoluto el echarles a otros la culpa del destino de uno (Ez. 18:21ss). Pero no se trata de una postura doctrinal, sino de la seguridad de que Dios siempre está dispuesto y listo para liberar al penitente de un desastre inminente.

- (4) La doble recompensa. El concepto de recompensa, así como de retribución, es fuerte en el Deuteronomio (cf. cap. 28). El énfasis es ahora positivo, e. d., vivir de tal modo que uno no simplemente escape del juicio, sino que reciba bendición. La historia de Israel, tal como se narra en Jueces y en Crónicas, ilustra este principio. Hasta al malvado Manasés se le concede una larga vida, en vista de su tardío arrepentimiento (2 Cr. 33).

- (5) La literatura sapiencial. La idea de una doble recompensa es importante en los Proverbios (cf. 11:21, 31; 19:17). Aquí la meta es la felicidad, y la obediencia a Dios es el camino para alcanzarla. Job, sin embargo, muestra que hay un peligro en servir a Dios con la motivación ulterior de lograr la felicidad (Job 1:9). Si el Eclesiastés señala que a fin de cuentas los buenos pueden sufrir y los malos florecer (8:14), Job deja claro que Dios mismo no tiene porqué quedar atado a los principios de la recompensa, y el Salmo 73 trasciende totalmente el principio con su fe en que la comunión con Dios significa más que toda recompensa en el cielo o en la tierra (73:25–26).

[E. Würthwein, IV, 706–712]

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

[p 590] 4. *El concepto de recompensa en el NT.*

(1) Los Sinópticos.

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

(2) Pablo.

- a. También Pablo habla de la doble recompensa (cf. 2 Co. 5:10; Gá. 6:7–8; Ro. 2:1ss). A sus admoniciones añade promesas y amenazas (cf. Gá. 5:21). Se compara a sí mismo con un corredor que va en busca de un premio (1 Co. 9:24ss). El juicio es conforme a las obras (1 Co. 3:13ss). Pablo mismo procura la alabanza de Dios (1 Co. 9:14–15). Al mismo tiempo, el día del juicio es para Pablo un día de victoria y de alegría, por cuanto la recompensa es conforme a la gracia (Ro. 4:4). El hecho de que la justificación sea por la fe, y de que la fe misma sea obra de Dios, deja por fuera toda idea de mérito. Hay una nueva realidad que ha venido con la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. El Espíritu imparte esa realidad a los creyentes, de manera que la vida y obra del cristiano no son ya cuestión de su propia volición y logro, sino de que el Espíritu los llene por dentro y los impulse (Ro. 8:14; Gá. 5:22; Fil. 2:13). Así, si Pablo hace más que todos los demás, no es él, sino la gracia de Dios que está con él (1 Co. 15:10). No hay lugar para la jactancia humana (Ro. 3:27). Dios, en su gracia, otorga la recompensa incomparable de su reino (1 Co. 15:50), de la gloria de Cristo (Col. 3:4).
- b. Aunque se puede ver entonces en Pablo cierta tensión, hay que señalar que él sigue hablando de recompensa y retribución porque Dios es el Dios santo que exige obediencia, porque el Espíritu se manifiesta principalmente en la esfera ética más que en la extática (Gá. 5:22), y porque la justificación [p 591] misma implica la seriedad del juicio divino. Para Pablo, entonces, la doble recompensa es una salvaguarda contra el libertinaje, el extatismo y la pasividad moral. Pero dentro del marco de la gracia y de la fe, no implica dependencia alguna respecto al mérito. Puede acompañar, entonces, a una gozosa certeza de la salvación que no necesita ir añadiendo logros sino que, incluso en medio de la lucha moral, conoce la gracia de Dios y se halla en el poder viviente de su reino. Pablo suele hablar en términos tradicionales, pero eleva el concepto de recompensa hacia el aire puro de la gracia y de la fe, del Espíritu y del gozo, donde no queda sitio alguno para el externalismo ni para el legalismo.
- c. Efesios es totalmente paulina en su modo de pensar acerca de la recompensa. La vida de los creyentes se basa en la obra salvífica de Dios (2:5). Sólo como hijos de la luz pueden realizar las obras que Dios espera de ellos (2:8–9). Sólo en Cristo hay poder para la verdad y el amor (4:13). La elección divina descarta toda idea de derecho o mérito (1:4). La seguridad de la herencia se basa en el Espíritu que mora dentro del creyente (1:13–14). Es en este contexto que la admonición de 6:8 contiene la idea de una recompensa divina.

- d. Las Pastorales. También estas epístolas enfatizan que Dios no envió al Salvador a causa de las obras (Tit. 3:5; 2 Ti. 1:9). Pero lo contrario a las obras es ahora la compasión de Dios, más que la fe (Tit. 3:5). Son más prominentes, entonces, los asuntos morales prácticos. Dios juzga sobre la base de las obras (1 Ti. 5:24–25) y hay una recompensa tanto en este mundo (1 Ti. 4:8) como en el otro (4:16). Pero las obras sólo son posibles sobre la base de la relación con Cristo (1 Ti. 2:15).
- (3) Los escritos juaninos.
- a. Un eco de la idea de retribución se puede captar en Juan 9:31, pero en general se trasciende toda idea de recompensa, ya que la resurrección corresponde a la vida que ya está presente (6:39–40), la vida eterna cumple el nuevo nacimiento de lo alto (3:3, 6), todo lo que los discípulos logran se deriva de la gracia (1:12, 16), y el pecado y la muerte son superados por el don de la vida divina (1 Jn. 3:9–10; Jn. 5:24ss).
- b. En el Apocalipsis, el juicio es la expresión escatológica de la majestad divina. Los pecadores reciben castigo sobre la tierra (2:22–23), pero de modo supremo en el juicio (11:18, etc.), cuando los justos recibirán a plenitud las bendiciones del reino (2:7; 7:15–16; 11:12, etc.). El juicio es con base en las obras (20:12–13), y las buenas obras les siguen a aquellos que mueren en el Señor (14:13; cf. 7:9ss; 14:4; 2:19). Pero el Apocalipsis no es legalista, ya que los nombres de los creyentes están desde toda la eternidad en el libro de la vida (17:8), y ya en la tierra son reyes y sacerdotes (1:6) y testigos. Las obras, pues, son un resultado de la redención, y la recompensa es una declaración pública de lo que ellos son. Por estar sellados, no tienen que temer al juicio sino que aguardan la manifestación de la gloria de Dios y de su realeza escondida.
- (4) Los escritos post-paulinos.
- a. Hechos. Los Hechos hablan de la recompensa del Espíritu por la obediencia (1:5; 2:1ss). La presencia del mismo Espíritu acarrea juicio, incluso sobre la tierra, para aquellos que se levantan en una oposición engañosa y egoísta (5:4–5, 9–10; 8:20ss). Se proclama el juicio (10:42; 17:31; 24:15), pero la vida cristiana descansa sobre la vida, muerte y resurrección de Cristo, y sobre el ministerio del Espíritu, de modo que la gracia reemplaza al mérito. La herencia de 24:32 es el don de Dios más que un pago que se haya ganado (cf. el papel del perdón y la fe en 26:18).
- b. Hebreos. Cuando Hebreos advierte a sus lectores contra la recaída, la idea de recompensa asume gran importancia. Hay un castigo por la apostasía, pero el descanso es la recompensa por la fidelidad (4:3), junto con la salvación (9:28) y el reino (12:28). La fe asegura una participación en la consumación. En cuanto a fidelidad, es recompensada; en cuanto a esperanza, se convierte en cumplimiento. Pero la fe ya ha experimentado la realidad futura (6:19). Los cristianos viven por el Espíritu de gracia (10:29) y despliegan los poderes del eón venidero (6:5). Para ellos el juicio final es gracia (4:16), de modo que avanzan hacia él con un gozo confiado (10:19ss). No tienen que fiarse de logros meritorios, sino que descansan sobre la gracia (4:16).
- [p 592] c. Santiago. Los cristianos nacen de nuevo por la palabra de verdad (1:18). Es la fe la que se expresa en las obras (2:14ss), conduce a la oración (1:16), y queda confirmada en la aflicción (1:2). El sufrimiento, no la recompensa, viene en esta vida, y aunque la fe es fútil sin obras, no hay cabida para el mérito, ya que la fe es don de Dios (2:5), la elección es la base de la recompensa (2:5), y la salvación descansa sobre la palabra que ha sido sembrada (1:21) y sobre el Espíritu que habita dentro de los creyentes (4:5).
- d. 1 Pedro. Esta obra, que se propone fortalecer a los creyentes de cara a la persecución, se refiere a la herencia futura como una recompensa (5:6) y emite un claro recordatorio del juicio. Pero, una vez más, la base de la vida cristiana es la fe en Cristo (1:3), los cristianos han sido regenerados (2:2) y colocados en la realidad de la resurrección (1:3–4), y su salvación (1:9) o glorificación (1:11) es la consumación de su llamado, antes que un pago merecido.
- e. Judas y 2 Pedro. En sus advertencias contra los herejes, estas epístolas enfatizan el juicio divino (Jud. 4, 6–7; 2 P. 2:3, 9) y la expectación del reino (2 P. 3:13). Sin embargo, también aquí el poder divino es la base de la vida devota (2 P. 1:3–4), y, en cuanto a partícipes de la naturaleza divina (1:4), los creyentes pueden estar en paz (3:14). En la fe, la oración y el amor a Dios, ellos ansían el ser presentados sin culpa ante la presencia de la gloria de Dios con regocijo (Jud. 20ss).
- (5) Significado de la recompensa para Jesús y el cristianismo primitivo. El NT habla libremente de la recompensa, pero trasciende el concepto. Una recompensa estricta significaría juicio para todos nosotros. La recompensa, entonces, es un término para la gracia y la bondadosa generosidad de Dios. Nos recuerda que estamos colocados ante Dios, y nos da conciencia del don del reino. Implica, sin embargo, la presencia interior del Espíritu, de modo que se descarta el cálculo, y la realidad de la fe y del Espíritu es el verdadero incentivo a la acción moral. La recompensa es el don amoroso del Padre, hacia el cual pueden avanzar los creyentes con una confianza segura y como de niños, en el amor que va a perfeccionar su vocación en la gloria del reino.

μνεία, μνήμη, μνήμα, μνημεῖον, μνημονεύω → μιμνήσκομαι

μοιχεύω [cometer adulterio], μοιχάω [cometer adulterio], μοιχεία [adulterio], μοῖχος [adúltero (sust.)], μοιχαλῖς [adúltera (sust.), adúltera (adj.)]

A. El uso de este grupo. μοιχεύω, en voz activa, significa «cometer adulterio» o «seducir», y en voz pasiva o media «ser seducido» o (en el caso de una mujer) «cometer adulterio» (cf. Mt. 5:27–28, 32). μοιχάω significa «cometer adulterio» o «adulterar». μοιχεία es «adulterio», «relación sexual ilícita», mientras que μοῖχος significa «adúltero» (sust.) o «amante», y μοιχαλῖς «adúltera» (adj.) y, como sustantivo, «adúltera», «amante», «prostituta».

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

1. El Decálogo protege el matrimonio (Éx. 20:14; Dt. 5:18) y prohíbe así su violación mediante el adulterio; la pena por la transgresión es la muerte (Dt. 22:22). Cuando se sospecha que una mujer casada ha cometido adulterio, el marido puede solicitar que se la juzgue mediante agua amarga (Nm. 5:16ss), pero no está obligado a tomar acciones contra ella (cf. Mt. 1:19).
2. Oseas compara la apostasía de Israel contra Dios con el adulterio (2:4ss; 3:1–2; 4:12ss). Jeremías usa la misma comparación en 2:1; 5:7; 9:1. Israel rompe el vínculo matrimonial, y Jerusalén habrá de soportar el castigo de una mujer adúltera (13:22). Ezequiel interpreta la historia de Israel como un caso de constante adulterio (16:32; 23:37ss).
3. Proverbios contiene muchas advertencias contra la infidelidad matrimonial (2:16ss; 6:26ss). Hay que evitar el vino y las mujeres extrañas (23:31ss). En el Sirácida la adúltera comete una triple transgresión: [p 593] contra Dios, contra su marido, y contra los hijos que puede darle a otro. Los viejos adúlteros resultan especialmente ofensivos. Filón piensa que el adulterio corrompe el alma así como el cuerpo, y que siembra una semilla culpable.
4. El judaísmo da definiciones más precisas del acto y de las penas. Distingue entre el adulterio con judíos y con no judíos, y establece que debe haber advertencias y testigos para que pueda haber penas. El divorcio sustituye a la muerte como forma principal de castigo, y la confesión reemplaza la ceremonia del agua amarga. El adulterio es un pecado grave; se equipara el pensamiento con el acto; y el castigo final es el juicio eterno.

C. El adulterio en el mundo griego y romano. La ley griega prohíbe estrictamente el adulterio por parte de la mujer, y le otorga al esposo o a la familia el derecho a la venganza (si bien esta queda limitada por la ley pública, y se puede renunciar a ella en favor de una queja pública). A la esposa culpable hay que repudiarla. Idealmente, los moralistas instan también a los maridos a la fidelidad; pero en la práctica se aceptan las relaciones sexuales con una ἑταίρα. El derecho romano permite que el esposo castigue a la esposa adúltera (incluso con la muerte), y el padre tiene derechos parecidos de castigo o venganza. Posteriormente el adulterio llega a ser una infracción penal cuyo castigo es el destierro, pero en la degeneración moral del período imperial se hace común la infidelidad tanto de los maridos como de las mujeres.

D. Este grupo en el NT.

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

[F. Hauck, IV, 729–735]

μόλις [difícilmente, apenas], μόγις [difícilmente, apenas]

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

[J. Schneider, IV, 735–736]

[p 594] μολύνω [ensuciar, manchar, contaminar], μολυσμός [mancha, contaminación]

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

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

[F. Hauck, 736–737]

μομφή → μέμφομαι; μονή → μένω

μονογενής [unigénito]

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

B. El uso en el NT.

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

[F. Büchsel, IV, 737–741]

[p 595] μορφή [forma], μορφόω [formar, configurar], μόρφωσις [forma], μεταμορφόω [transformar]

μορφή

A. El uso griego.

1. *Significado.* μορφή significa a. «forma», «apariencia externa» (seres humanos, animales, plantas, estatuas, etc.), b. «beneplácito», y c. «clase», «manera».

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

B. μορφή θεοῦ en el mundo griego.

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

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

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

[p 596] D. La μορφή de Cristo en el NT.

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

μορφώω. En voz activa esta palabra significa «formar», «configurar», p. ej. los artistas con sus materiales, y en pasiva «asumir forma» (especialmente en el vientre). El único caso del NT se halla en Gálatas 4:19, donde el crecimiento de Cristo en los creyen-

tes se compara con el desarrollo en el vientre materno. Este crecimiento es un proceso continuo, tanto abierto como secreto, y tanto un don como una tarea cuya meta es la madurez.

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

μεταμορφώω

- A. Datos lingüísticos.** Esta palabra, predominantemente en voz media o pasiva, significa «cambiar hacia una forma diferente». El cambio puede ser externo, o un cambio de estado, o un cambio interior.
- B. Las religiones comparadas.** Una creencia religiosa común es que los dioses pueden cambiar y asumir otras formas. En la apocalíptica y el misticismo, los seres humanos cambian hacia una forma supraterebral. En el judaísmo ese cambio es un don de la salvación escatológica. En los misterios implica el ser liberado del cuerpo, y la deificación. La magia promete un cambio hacia la forma divina, y los magos reclaman una naturaleza semejante a la de los dioses mediante la unión con la forma divina.
- C. El NT.** En la transfiguración, en Marcos 9:2 y Mateo 17:2, se da una transformación hacia una forma supraterebral. El contexto es escatológico. Lo que se les promete a los creyentes ya tiene lugar para Jesús como portador de un llamado singular. Esto se da como anticipo y garantía de la nueva realidad. Muestra que la gloria de la consumación es la meta de su ruta de sufrimiento y de muerte. Por lo que concierne a los creyentes, la transformación comienza ya en esta vida. Al ver la gloria del Señor en el Espíritu, ellos son cambiados en la imagen de aquel cuya gloria ven (2 Co. 3:18). No se trata de una deificación mística sino de una recuperación de la semejanza divina. No tiene lugar mediante ritos sino por el ministerio del Espíritu. No es para una elite de pocos sino para todos los cristianos. No es simplemente una esperanza para el futuro (cf. 1 Co. 15:44ss), sino que comienza ya con la venida del Espíritu como depósito. Lleva consigo un imperativo (Ro. 12:2). Colocados en el nuevo eón, los cristianos deben reconfigurar su conducta en conformidad con él. Esto se va dando [p 597] a medida que su mente y su voluntad va siendo renovada por el Espíritu. Es así como han de ir convirtiéndose en aquello que son.

[J. Behm, IV, 742–759]

→ σύμμορφος, συμμορφίζω, συμμορφώω

μóσχος [becerro, novillo]

El becerro figura bastante en las reglas sacrificiales del Levítico. La confección de un becerro de oro es el gran pecado de Israel en el Sinaí (Éx. 32:4). Una de las criaturas de la visión de Ezequiel 1:4ss tiene el rostro de un μóσχος (cf. tb. ταῦρος en Dt. 32:14; Is. 1:11; Heb. 9:13). En Lucas 15:11s se mata un novillo engordado en honor del hijo pródigo que regresa. La sangre de machos cabríos y becerros se menciona en Hebreos 9:12, 19 (toros en 9:13 y 10:4). La escena de Apocalipsis 4 se basa en Ezequiel 1:4ss (cf. tb. Is. 6:1ss). Las criaturas son potencias angélicas que atestiguan la presencia de Dios en el mundo visible. 1 Clemente 52 cita Salmo 7:16; 50:14–15; etc. para mostrar que Dios prefiere la confesión antes que la ofrenda de novillos. Bernabé 8.1ss trata de dar un sentido cristológico a la novilla rojiza de Números 19, y de conectar ese rito en su totalidad con la obra salvífica de Cristo y la predicación apostólica.

[O. Michel, IV, 760–762]

μῦθος [mito]

A. Problemas que plantea el término.

- La palabra μῦθος, o mito, puede ser tenida en alta estima cuando se entiende como expresión de una visión total de las cosas o como que tiene la dignidad de un valor religioso supremo. Un elemento básico aquí es la opinión de que la vida solamente puede ser expresada en términos de mito.
- El mito también es altamente estimado cuando, como unidad de forma y de contenido, se lo considera como un símbolo en virtud del cual se pueden hallar sistemas filosóficos en la antigüedad primitiva.
- Divorciado de la historia, al mito también se le puede otorgar un alto valor religioso cuando se lo ve como la expresión absoluta de las instituciones, experiencias o ideas religiosas.

- d. Para aquellos que piensan que la realidad y verdad histórica son esenciales para una revelación auténtica, el mito no tiene ningún valor religioso. Es así como el NT contrapone el mito a la historia (2 P. 1:16) y a la verdad (2 Ti. 1:4; 4:7). Muchos escépticos que descartan los relatos del NT como si también fueran mitos concuerdan con esta evaluación.

B. Desarrollo del significado.

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

[p 598] C. El mito en el mundo griego y en el helenismo.

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

5. *Evaluación y uso del mito.*

- a. El estoicismo. Los estoicos presentan los mitos como filosofía primitiva con ropaje histórico. Encuentran en ellos su propia filosofía natural e instrucción ética.
- b. Para el estoicismo el mito es válido como símbolo. Posidonio llega más lejos, al considerarlo como la expresión de las necesidades superiores de la mente, que el pensamiento por sí solo no puede satisfacer.

[p 599] c. Las religiones místicas consideran el mito como la representación de experiencias que o no pueden o no deben expresarse racionalmente. Sin embargo, posteriormente los mismos misterios ponen en palabras el significado de los mitos, mediante la exposición alegórica.

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

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

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

E. μῦθοι en el NT.

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

[p 600] (2) Mito e historia en la Antigüedad. Al principio el mito es considerado como una primera etapa del escribir histórico, e incluso posteriormente se lo considera como un elemento en la historia, y la historia misma es convertida en mito (cf. las hazañas de Alejandro).

(3) Mito, verdad e historia en el NT. El NT da nueva profundidad a la distinción entre mito y verdad, por medio de la realización histórica de la verdad en Cristo. La verdad es aquí un hecho divino con la fuerza de la realidad histórica. Una palabra o una historia no puede contener verdad si no tiene relación alguna con la realidad. Hay entonces una clara antítesis entre mito y verdad.

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

(1) 2 Timoteo 4:4. Aquí los mitos, llamados burlescamente «los» mitos, se contraponen al λόγος del evangelio y son divulgados por gente que quiere complacer los gustos humanos. El λόγος es la palabra encarnada; si se lo reemplaza por el mito, todo se pierde; y aun en los casos en que sólo se lo conecta con el mito, se lo traiciona. Los maestros son ahora filósofos, en lugar de los poetas originales de la antigüedad.

(2) 1 Timoteo 4:7. Aquí los mitos son llamados impíos y necios. No tienen nada que ver con el verdadero Dios, y en efecto son inicuos e inmorales, como los propios griegos llegan a percibirlo (cf. Platón). Son también tontos, e. d. son cuentos de viejas, en lugar de relatos fantásticos con valor educativo.

(3) 1 Timoteo 1:4. El punto en este versículo es que el interés en los μῦθοι y las genealogías, aunque posiblemente sea en sí mismo inofensivo, no está al servicio de la obra divina de la salvación que edifica la fe, sino que conduce a la especulación, tal vez por vía de la exposición alegórica.

(4) Tito 1:14. Esta aguda advertencia identifica los μῦθοι como judíos (probablemente el desarrollo alegórico de piezas haggádicas o halákicas), y arguye que son una alteración humana de la verdad, que lo aleja a uno de la sana fe.

(5) 2 Pedro 1:16. El autor en persona ha visto la gloria del Señor, que un día será manifestada al mundo. Por eso rechaza la proclamación en forma de especulaciones inventadas, y se resiste a la acusación de que el mensaje apostólico, basado en las profecías del AT y la historia evangélica, contenga en sí μῦθοι. En lo referente al primer punto, es una característica de los mitos el ser invenciones poéticas, y el que en cuanto a tales pueden ser libremente alterados o adaptados por los filósofos y sacerdotes. En lo referente al segundo punto, también Filón ve que la religión bíblica difiere de la religión pagana por razón de su fundamento en la historia y no en el mito, aunque él mismo, con su alegorización, trata la historia bíblica como si fuera mito cuando se topa con pasajes difíciles. Orígenes sigue un rumbo parecido, especialmente en respuesta a la acusación de Celso de que los relatos bíblicos son inferiores y sin valor incluso como mitos (la acusación común de los paganos cultos; cf. Porfirio y Juliano). 2 Pedro, sin embargo, insiste en la realidad histórica del mensaje cristiano sobre la base de la palabra profética y del testimonio presencial apostólico.

5. *¿Mitos en el Evangelio?* A la luz de la religión comparada, a veces se argumenta que en los Evangelios hay elementos míticos y que existen conexiones causales entre las ideas de Pablo y Juan y los conceptos míticos de la época. Es obvio que los autores del NT hacen uso de las ideas y el vocabulario de su tiempo, pero hay más analogía que préstamo. Más aún, como en el AT, lo que es análogo se historiciza, o se integra en la esfera del reino de Dios. Los apóstoles predicán la realidad poderosa de Cristo en virtud de la cual todo lo demás queda transformado.

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

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

[p 601] 2. El arte cristiano (como el judío) aprovecha hasta cierto punto el mito pagano, p. ej. al retratar al Buen Pastor como Hermes. Aquí hay, pues, cierto impulso, por vía de la alegorización, hacia el desarrollo de una mitología cristiana. Sin embargo, en su línea principal la iglesia insiste en que no hay relación alguna entre el λόγος del NT y el mito.

G. Conclusiones.

1. *El mito como forma de comunicación religiosa.* La antigüedad usa el mito para enseñar a los niños (el cuento fantástico) y luego para enseñar a los adultos (la alegorización filosófica). Sin embargo, el NT es de principio a fin una narración de hechos reales. La forma puede variar (cf. los autores de los Sinópticos y Juan), pero el tema es siempre lo que Dios dice y hace.

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

[G. Stählin, IV, 762–795]

→ ἀλήθεια, γενεαλογία, λόγος, παραμυθέομαι

μυκτηρίζω [burlarse], ἐμυκτηρίζω [burlarse de]

μυκτηρίζω. Esta palabra, que literalmente significa «sufrir de hemorragias en la nariz», asume el sentido de «levantar la nariz, burlarse». Por ello es en la LXX un término común para la mofa, p. ej. la mofa contra los enemigos en 2 Reyes 19:21, contra el perezoso en Proverbios 12:8, contra los dioses paganos en 1 Reyes 18:27. Es un pecado cuando va dirigida contra los mensajeros de Dios (2 Cr. 36:16) o sus castigos (Pr. 1:30) o contra los padres (Pr. 15:5). El único caso en el NT está en Gálatas 6:7, donde es un término para referirse a cómo se burlan de Dios aquellos que no quieren aceptar en su vida el señorío del Espíritu (cf. 5:25). La referencia no es a una burla verbal, sino a despreciar a Dios mediante todo un modo de vida.

[H. Preisker, IV, 796]

ἐμυκτηρίζω

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

[p 602] B. En el NT. Lucas 23:35 cita Salmo 22:7–8 en el relato de la pasión. Así le da condiciones concretas a un fenómeno general. Mateo 27:41 y Marcos 15:31 usan ἐμπαίζειν (cf. Lc. 23:36), que se refiere más a la acción externa, mientras que ἐμυκτηρίζειν denota la actitud interior. Otro caso se halla en Lucas 16:14, donde los fariseos se mofan de los dichos de Jesús acerca de las riquezas. Si bien los fariseos son amantes del dinero, es difícil que se estén burlando del hecho de que Jesús, aunque pobre, enseñe acerca de la pobreza y la riqueza, o de la idea de que la riqueza y la piedad sean incompatibles. Más probablemente (cf. v. 15) están expresando una actitud de disimulada superioridad que rechaza a priori al portador de la revelación. El punto no es, entonces, psicológico, sino más bien que (como en el AT) la burla es una carga integral del discipulado, o, en este caso, de la misión mesiánica de Jesús y del sufrimiento que ella entraña.

[G. Bertram, IV, 796–799]

μύρον [ungüento, perfume], μυρίζω [ungir]

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

[W. Michaelis, IV, 800–801]

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

μυστήριον

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

1. *El concepto cultural.*

- a. La palabra μυστήριον se usa para muchos cultos místicos que imponían silencio a sus adeptos, de modo que nuestro conocimiento de ellos es fragmentario. Se trata de ritos culturales que representan los destinos de un dios de un modo tal que se les da a los adeptos una participación en ellos.
 - b. Aquellos que desean participar deben experimentar la iniciación en una ceremonia que abarca diversas ofrendas y purificaciones, la cual puede ser llamada en sí misma un misterio, y que implica ciertas condiciones y nuevas relaciones.
 - c. Los misterios les prometen a los iniciados la salvación (σωτηρία) mediante la dispensación de vida cósmica. Las deidades son deidades del mundo inferior, los misterios están conectados con las estaciones, y en general los dioses experimentan sufrimientos que son representados en dramas culturales que expresan alegría y pena, nacimiento y muerte, finalización y nuevo principio. Los sacerdotes e iniciados entran en el drama y efectúan la unión con los dioses mediante diversas acciones sacramentales, p. ej. banquetes, ritos de fertilidad, bautismos, investiduras y viajes simbólicos. Lo que se denota es un cambio que, mediante la participación con la deidad, les asegura la salvación futura. Los misterios son ritos de muerte y vida que preparan a los adeptos para la vida venidera. Esto se muestra con ejemplos de Eleusis, del rito de Dionisos, y de los misterios de Atis e Isis.
 - d. En todos los misterios, el voto de silencio expresa la distinción entre los iniciados y los que no lo son. Este voto es un rasgo esencial, como lo indican todas las evidencias. No parece extenderse al mensaje [p 603] esencial sino más bien a los ritos, símbolos, fórmulas, etc. Estas cosas deben quedar protegidas contra la profanación, p. ej. mediante la imitación frívola. La santidad especial de las acciones culturales es así la verdadera razón para el mandato de silencio.
2. *Los misterios en la filosofía.* Platón adopta las ideas y la terminología de los misterios cuando habla de un camino divinamente designado hacia la meta de la visión del verdadero ser. En Platón los misterios son doctrinas ocultas en vez de acciones culturales. Esto abre la puerta para que la filosofía se represente a sí misma como un camino especial de conocimiento, en virtud del cual a los iniciados se les da una comprensión de doctrinas que para otros están escondidas. El objetivo en esta filosofía mistagógica es distinguir entre la verdad real y su apariencia simbólica. El conocimiento mismo está divinamente inspirado, y su tema es la interpretación alegórica de nombres, ritos, mitos, etc. Los misterios expresan la verdad de que lo divino no puede ser declarado abiertamente, sino sólo de manera simbólica. Esto establece el nuevo uso del término μυστήρια para las enseñanzas secretas. Los misterios culturales ya no son verdaderos μυστήρια, ya que lo que el término realmente implica es el fundamento divino del ser, más que el encuentro cultural con la deidad.
 3. *Los misterios en la magia.* Los textos mágicos ofrecen un rico uso del término μυστήρια para acciones mágicas, para fórmulas que efectúan la magia, para la escritura misteriosa con potencia mágica, y para otros medios empleados en la magia, p. ej. ungüentos, animales y amuletos.
 4. *Los misterios en el uso secular.* Por vía del uso figurado basado en los cultos, el término ingresa en la esfera profana para referirse a secretos privados, secretos familiares, y secretos o misterios en general. Pero los ejemplos son raros y tardíos. El uso religioso mantiene su predominio.
 5. *Los misterios en el gnosticismo.* El gnosticismo presupone y fomenta una mezcla e interpretación de antiguos cultos místicos. Un mito de redención rige la comprensión de los misterios y posibilita la adopción de sus diversos símbolos. El misterio permanece en la medida en que sólo personas especiales pueden recibir el mensaje divino. Pero es también una revelación, en la medida en que el mensaje puede ser impartido a otros. Todo aquello que pertenece al mundo celestial, al origen y redención del hombre, es misterio. Sin embargo, en contraste con las religiones místicas, el culto es ahora el subproducto del mito, y no el mito del culto. El misterio pertenece a la esfera celestial. El portador del misterio a nosotros es el Redentor redimido. La revelación es en sí una representación de la redención; de ahí la significación suprema de la γνῶσις. El concepto de los misterios puede entonces hallar un uso ampliado en relación con libros sagrados, ritos y conjuros. Estos son poderosos instrumentos secretos que pierden su potencia si son revelados. Son combatidos por los misterios de las fuerzas malignas; el Redentor saca a la luz estos misterios y así los despoja de su poder.

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

1. *El uso de la LXX.* En la LXX esta palabra figura solamente en el período helenístico. Se puede referir a los cultos místéricos (Sab. 14:15) o mostrar su influencia (Sab. 6:22; 8:4, etc.). También figura el sentido secular, p. ej. en Tobías 12:7 (los planes secretos de un rey) o Sirácida 22:22 (los secretos de un amigo). La palabra asume un sentido especial en Daniel, a saber, como la intimación oculta de acontecimientos futuros que han de ser revelados o interpretados solamente por Dios o por aquellos a quienes él inspira (2:28–29; 4:9).
2. *La apocalíptica.* La apocalíptica es la revelación de secretos divinos. Por eso es importante en ella el concepto de μυστήριον. El ser de Dios y su gobierno son insondables. La apocalíptica habla objetivamente de realidades preparadas y escondidas que son mostradas al vidente cuando este es conducido por un ángel a través de las esferas celestiales. Como base oculta de la realidad, los misterios son los del cielo, la creación, el eón, la tormenta, etc., así como los de la ley, los de los justos y los de los pecadores. La revelación de los misterios involucra nombres, medidas, tiempos, etc. El vidente tiene una visión de lo que va a acontecer, y del destino final de los pecadores y de los justos. Los misterios son los planes presentes de Dios que se manifestarán a fin de cuentas. Son dados a conocer al vidente mediante señales o mediante el arrebato, pero sólo en visiones enigmáticas. Los misterios [p 604] dados a conocer por ángeles fisgones son la causa de que los humanos posean poderes prohibidos y artes mágicas. Comunes a los cultos místéricos y a la apocalíptica son la exigencia de silencio, el papel del ángel (o mistagogo) y el viaje celestial. Pero en la apocalíptica los misterios tienen que ver con un destino que la deidad ordena en lugar de sufrirlo, la recepción de los misterios no aporta la deificación, y la orientación de los misterios es hacia la revelación escatológica a escala cósmica.
3. *El judaísmo rabínico.* El judaísmo rabínico tiene poco tiempo para la apocalíptica después de la caída de Jerusalén en el 70 d. C., pero anteriormente hallamos cierto tratamiento de las doctrinas secretas, la comprensión de la tradición oral, la circuncisión, etc. como un misterio, la promesa de que los secretos de la ley serán revelados a aquellos que la estudien por su propio valor, y la obligación que se le ha impuesto a Israel de guardar sus secretos.

C. μυστήριον en el NT.

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

[p 605] b. En Efesios 5:31–32 el *μυστήριον* no es el matrimonio mismo, sino la profecía de la relación entre Cristo y la iglesia, que se halla oculta en Génesis 2:24.

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

D. *μυστήριον* en la iglesia antigua.

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

[p 606] *μυέω*. Esta palabra, que significa «iniciar en los misterios», figura en el NT solamente en Filipenses 4:12. Aquí el uso posiblemente sea general, pero es más probable que haya un eco irónico de los misterios. Pablo aprende los secretos de la fe, e. d. experimenta el poder de Cristo, en los dones cotidianos y en las presiones de la vida diaria.

[G. Bornkamm, IV, 802–828]

μῶλωψ [herida]

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

[C. Schneider, IV, 829]

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

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

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

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

[F. Hauck, IV, 829–831]

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

- A. El grupo en el griego clásico.** μωρός y sus cognados denotan deficiencia, p. ej. pereza física, pero más especialmente la lentitud mental. Encontramos usos tan variados como para alimentos insípidos, animales que en invierno se vuelven lentos, o personas que sufren de agotamiento. Con referencia humana el uso principal es psicológico. Lo que se denota es una debilidad del entendimiento o del juicio, a veces por estupidez, a veces por confusión, pero que siempre merece censura. Junto con una visión más racionalista, los griegos sugieren a veces que la idiotez de esta naturaleza es debida al destino.
- B. El grupo en el AT griego.** Este grupo no es común en la LXX (ἄφρων es el término usual para el tonto o insensato). Cuando aparece, se quiere decir algo más que la falta de entendimiento. Lo que falta es el verdadero conocimiento de Dios (cf. Dt. 32:6; Jer. 5:21). El pueblo está endurecido, y su insensatez es apostasía. Un punto de vista más intelectualista se da en Sirácida 4:27 (cf. Is. 32:5), y en [p 607] Sirácida 21:22 μωρός se refiere sencillamente a aquellos que descuidan los buenos modales. En el Salmo 94:8 la insensatez consta de un ateísmo práctico, e. d. el no pensar que Dios realmente ve y controla los acontecimientos. En Sirácida 4:27 se enseña que hemos de honrar la verdad en contra de este tipo de personas tontas (especialmente gobernantes). En Isaías 19:11, el hecho de que los gobernantes de Egipto se hayan vuelto tontos es una señal del juicio divino. En algunas versiones tenemos también este grupo cuando David confiesa su insensatez en 2 Samuel 24:10. En general, si bien hay una cierta secularización a veces en el Sirácida, el grupo tiene una fuerte orientación religiosa en su uso bíblico. La insensatez podrá ser en algunos sentidos un asunto social y moral, pero en su raíz implica una negación práctica de Dios como Juez del bien y del mal. (Para un tratamiento completo de los originales hebreos y las diversas referencias ver el *TDNT* en inglés, IV, 833–836).
- C. El grupo en Filón.** Filón retiene el énfasis religioso del AT. Su uso de este grupo implica una crítica de la sabiduría mundana. La humanidad está atrapada en una insensatez que está ligada con la arrogancia. A los ojos de Dios somos infantiles en relación con la verdad (cf. Dt. 32:6). Incluso el pueblo del AT cae presa de la insensatez impía. La verdadera sabiduría sólo le llega al filósofo judío que tiene una comprensión más profunda del mundo y de la vida.
- D. El concepto de insensatez en el NT.**
- La sal de Mateo 5:13; Lucas 14:34.* En el NT, a diferencia de la LXX, el peso principal del concepto de insensatez radica en μωρός. Un primer uso del grupo se halla en el dicho referente a la sal que pierde su sabor, en Mateo 5:13 y Lucas 14:34 (cf. tb. Mr. 9:50). Se ha debatido mucho cómo podría ocurrir tal cosa (se ha sugerido una sal impura, o la sal usada por los panaderos árabes para ayudar en la combustión). Sin embargo, el punto central es sin duda que la sal no pierde su sabor, como tampoco lo pierde el evangelio. Tenemos entonces aquí una clase de parábola del reino que denota la indestructibilidad del don de Dios en Cristo. En las exhortaciones que acompañan a este dicho se enfatizan las responsabilidades correspondientes de los discípulos. Pero mientras que ellos mismos podrían fallar –una exégesis que encuentra el punto principal en la respuesta de ellos fácilmente puede convertir la palabra de gracia en palabra de juicio–, la palabra de Dios no puede nunca perder su eficacia.
 - «Tonto» como insulto.* Mateo 5:22 plantea la pregunta de qué se quiere decir con μωρός en este contexto, y por qué su uso como insulto merece una condena tan severa. La exégesis ha sugerido que lo que el término implica puede ser la actitud recalcitrante, la impiedad, el insulto a los justos como tontos, o la simple estupidez. En el contexto, la ira se relaciona con la disposición; la acusación de estupidez es una acusación de frivolidad, y la acusación de insensatez implica una falta de capacidad para el pensamiento o la acción correcta. Pero puesto que es difícil que Jesús esté haciendo distinciones casuísticas, los dos últimos términos han de verse

como adiciones explicativas al dicho acerca de la ira. La ira y las palabras de insulto van íntimamente ligadas (cf. Stg. 1:19) y son igualmente censurables. Puesto que no hay en el pasaje un verdadero crescendo, puesto que los dos términos de insulto son prácticamente sinónimos, y puesto que el primer tribunal (κρίσις) abarca el juicio humano supremo y el juicio divino último, lo que tenemos es una triple enunciación que logra su efecto mediante la repetición. En el mundo de Jesús, el dañar mediante las palabras tiene una tremenda gravedad. Allí donde hay ira e injuria, Jesús ve que el verdadero problema es que no hay fraternidad (cf. su propia condena a los escribas y fariseos como tontos y ciegos en Mt. 23:17). De modo que él no está simplemente emitiendo una advertencia moral contra la ira y el insulto, sino estableciendo mediante el compromiso con él mismo la verdadera fraternidad, que excluye la ira y los insultos que la expresan.

3. *El «tonto» o «insensato» en las parábolas.* En las parábolas de Mateo 7:24ss y 25:1ss, la contraposición del «sabio» y el «tonto» se basa en el uso de la vida cotidiana, pero con una orientación hacia el juicio final (cf. tb. el tonto rico en Lc. 12:13ss, el administrador sagaz en Lc. 16:1ss, y los huéspedes tontos en Lc. 14:15ss). El punto en la parábola de las vírgenes es el estar preparados. La falla de las vírgenes [p 608] insensatas es una tibieza que da por sentada la participación, y por lo tanto acarrea sobre sí el juicio. El tomar a la ligera la salvación equivale a excluirse uno mismo de ella.
4. *Las palabras y pensamientos insensatos (Ef. 5:4; 2 Ti. 2:23; Tit. 3:9).* Efesios 5 advierte contra diversos pecados de la lengua. Entre ellos está *μωρολογία*, e. d. las palabras ofensivas y tontas, y, en vista del v. 6, también se podría tener en mente la herejía. Este es el punto en 2 Timoteo 2:23 y Tito 3:9, donde la enseñanza de Jesús contrasta claramente con las controversias estúpidas, e. d. las especulaciones y preguntas sutiles que no tienen que ver con las verdades de la salvación. El ocuparse de tales asuntos no es simplemente tonto, sino también culpable. Se tiene en mente la falsa enseñanza, pero teniendo como principal punto de contención su naturaleza más que su contenido.
5. *La «insensatez» en Pablo (Ro. 1:22; 1 Co. 1:18ss; 2:14; 3:18–19; 4:10).* El uso de Pablo es determinado por el trastrocamiento que hace el evangelio de todos los valores. El grupo expresa el juicio del mundo sobre los creyentes; la palabra de la cruz es insensatez para aquellos que se pierden (1 Co. 1:18, 23; 2:14). En Atenas los filósofos se burlan de Pablo (Hch. 17:32), Galión considera que las disputas en Corinto son *μωρολογία* (18:15), y Festo piensa que Pablo está fuera de sus cabales (26:24). Incluso el hablar de un crucificado es, a los ojos helenísticos, una transgresión a la etiqueta. Pero en su obra de salvación Dios ha vuelto las cosas al revés. Haciendo caso omiso de la evaluación que hace el mundo, él ha hecho que la sabiduría del mundo se convierta en verdadera insensatez (1 Co. 3:19). Pablo acepta el hecho de que, desde el punto de vista humano, su mensaje y su predicación son tontería. Dios no necesita de la sabiduría humana, ya que su insensatez es más sabia que la sabiduría del mundo (1:25). Entonces, en su presentación del evangelio, los cristianos deben estar preparados a hacerse tontos por causa de Cristo (4:10). Sobre la base de la obra divina de salvación, se realiza así un rompimiento radical con la cultura humana. El mundo no tiene un verdadero entendimiento ni de la sabiduría ni de la insensatez, así como no tiene verdadero entendimiento ni de la fortaleza ni de la debilidad. Como la fortaleza, la sabiduría es un don de Dios que se manifiesta precisamente en lo que a los ojos humanos parece ser insensatez.

[G. Bertram, IV, 832–847]

Μωϋσῆς [Moisés]

A. Moisés en el judaísmo tardío.

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

- c. La muerte y ascensión de Moisés. En leyendas basadas en Deuteronomio 34:5ss, Moisés resiste a la muerte. Muere con el beso de Dios. Miguel pelea por su cuerpo; es enterrado por Dios y los ángeles; [p 609] la corrupción no tiene poder alguno sobre él, y a su muerte se le atribuye un poder expiatorio. Unas pocas referencias, a pesar de Deuteronomio 34:5, sugieren su asunción al cielo. La cuna probable de esta noción es el judaísmo helenístico.
 - d. La distinción entre la opinión helenística y la palestinese. La opinión helenística refleja el concepto del hombre divino, e. d. el genio sobrehumano o el ideal de la rectitud humana. La opinión palestinese encarna la expectativa del redentor. Acepta la falibilidad de Moisés, pero lo exalta como mediador de la ley.
2. *Moisés en la expectación escatológica del judaísmo tardío: El regreso de Moisés.* Hay pocas referencias al regreso de Moisés en los tiempos del fin. Marcos 9:4–5 sugiere que había una tradición según la cual Elías y Moisés (y no Enoc) serían los precursores del Mesías. En otros lugares se dice que Moisés muere para marchar a la cabeza de la generación del desierto (Dt. 33:21), a la cual, según esta opinión, se le da participación en la resurrección. A Moisés nunca se lo presenta como el Mesías.
3. *Moisés como tipo del Mesías.*
- a. El profeta venidero semejante a Moisés. Puesto que Moisés es considerado el hombre ideal, se le llega a ver como un prototipo del Mesías. Un punto de partida para esta opinión es Deuteronomio 18:15, 18. A veces esto se remite a un profeta histórico. También se ve como la profecía de un precursor profético especial del Mesías. Sólo unos cuantos pasajes (p. ej. Jn. 6:14–15 y ciertas referencias en Josefo, el Documento de Damasco, y los *Testamentos de los doce Patriarcas*) sugieren que este profeta es el Mesías en persona. Esta bien puede haber sido una opinión más popular que encuentra poca documentación.
 - b. El Mesías como el segundo Moisés. Muy por aparte de Deuteronomio 18:15, 18 hay evidencia de que se espera que el Mesías traiga una segunda redención, y por eso se le ve como un segundo Moisés. Un principio rabínico es que el redentor final será como el primero, y hay una expectativa de que va a dispensar agua milagrosa y maná, que será criado en Roma, que su época durará cuarenta años, y que será acompañado por Elías como Moisés lo fue por Aarón. El Documento de Damasco se basa sobre el punto de vista de que el período del desierto es un prototipo de la era de la salvación, que la secta de Damasco es el nuevo pueblo de la alianza, y que su jefe es un maestro y legislador que los ha llamado a un nuevo éxodo. Los falsos mesías descritos por Josefo siguen todos el ejemplo de Moisés, conduciendo a sus seguidores al desierto y prometiendo señales y prodigios. El testimonio del NT va en el mismo sentido, ya sea en relación con el egipcio de Hechos 21:38, con los falsos mesías contra quienes advierte Jesús en Mateo 24:26, con la esperanza de que el Bautista pueda ser el Mesías en Lucas 3:15, o con la expectación del pueblo en relación con Jesús en Juan 6:14–15. También los samaritanos aguardan a un Mesías que va a ser semejante a Moisés.
 - c. El segundo Moisés como personaje de sufrimiento. Puesto que Moisés es descrito como un modelo de aguante paciente, no es de extrañar que haya elementos de sufrimiento ligados con el segundo Moisés. Así se dice que va a pasar un tiempo en Roma, que llegará con humildad sobre un asno (cf. Éx. 4:20), que estará escondido como lo estuvo Moisés, y que soportará penurias en el desierto. En Apocalipsis 11:3ss el segundo Moisés, con Elías, va a sufrir el martirio; y una teoría dice que, puesto que Elías es considerado a veces como el Aarón del Mesías, el segundo testigo de este pasaje (el segundo Moisés) es el Mesías mismo (cf. Mr. 9:12–13).

B. Moisés en el NT.

1. *El Moisés histórico.*

- a. Como mediador de la ley. Para el NT Moisés es ante todo el mensajero y el siervo (Hch. 7:35; Ap. 15:3) a quien Dios ha respaldado mediante los milagros (Jn. 6:32) y por medio del cual ha dado la ley (cf. Hch. 7:33–34). Tan intensamente ligado está Moisés a la ley, que a la ley se la puede llamar sencillamente Moisés (2 Co. 3:15; Hch. 15:21). Como maestros de la ley, los escribas se sientan en la cátedra de Moisés (cf. Mt. 23:2–3; Jn. 9:28). Su culpa en los ojos de Jesús es que no practican lo que predicán.
- [p 610] b. Como profeta. Moisés es también un profeta, y especialmente un profeta de Cristo (Lc. 24:27), de su pasión (Hch. 26:22–23) y de su resurrección (Lc. 20:37), de la misión a los gentiles (Ro. 10:19) y de la elección de la gracia (9:15). Creer en Moisés, por consiguiente, implica creer en Cristo (Jn. 5:46–47).
- c. Como mensajero sufriente de Dios y modelo de fe. Los Hechos describen a Moisés como el mensajero sufriente de Dios (7:17ss), y Hebreos lo presenta como un modelo de fe (11:23ss) en su renuncia a la dignidad mundana (vv. 24ss), su desafío al faraón (v. 27), su observancia de la Pascua (v. 28) y su cruce del Mar Rojo (v. 29).
 - d. La leyenda de Moisés. En unos cuantos puntos el NT va más allá del relato del AT; cf. la instrucción de Moisés en la sabiduría egipcia (Hch. 7:22), su edad cuando se fue para Madián (Hch. 7:23), la oposición de Janes y Jambres (2 Ti. 3:8), el papel de los

ángeles en el otorgamiento de la ley (Gá. 3:19), y la disputa en torno a su cuerpo (Jud. 9). En general, sin embargo, la presentación del NT se apega al AT, y los rasgos adicionales son de origen palestinese, no helenístico.

2. *Moisés como personaje del tiempo final.* En el NT Moisés sólo tiene una función escatológica periférica. Aparece en la transfiguración (Mr. 9:4–5) y va a testificar contra los judíos incrédulos en el juicio (Jn. 5:45).
3. *La tipología Moisés/Cristo.* Como Adán, Abel y otros, Moisés es un tipo de Cristo en el NT. Esta tipología sólo resulta clara en Hechos, Hebreos y Juan; se insinúa brevemente en Pablo y el Apocalipsis; y se presupone en Marcos y Mateo.
 - a. El Bautista. La aparición de Juan en el desierto suscita la esperanza de que el Mesías está por venir como el segundo Moisés. La gente piensa que el propio Juan podría ser el Mesías (Lc. 3:15), pero aparentemente Juan espera que sea otro el que se manifieste como tal.
 - b. Jesús. Jesús se compara a sí mismo con Moisés como portador del mensaje de Dios (Mr. 10:1ss; Mt. 5:21ss) y como el mediador de la nueva alianza (Mr. 14:24), pero su renuencia a hacer pan en el desierto (Mt. 4:3–4) o a repetir el milagro del maná (Jn. 6:30ss) muestra que podría haber una falsa identificación.
 - c. La comunidad primitiva. La primera comunidad refiere Deuteronomio 18:15, 18 a Cristo (Hch. 3:22–23). Esteban, pensando en Cristo, describe a Moisés como el libertador incomprendido (Hch. 7:14ss). El Moisés sufriente es un tipo del Mesías sufriente. 1 Corintios 10:1ss; Marcos 9:2ss y Marcos 6:32, 35 (cf. Jn. 6) muestran que esta es una comprensión auténtica y no una simple tesis desarrollada por el autor de Hechos.
 - d. Pablo. Pablo elabora la tipología en forma de contraste en 2 Corintios 3. Moisés, como ministro de la antigua alianza, ejerce un ministerio de muerte con un velo sobre su rostro, mientras que los ministros de la nueva alianza tienen un ministerio del Espíritu y pueden hablar abiertamente y de modo tal que la comunidad vea la gloria imperecedera del Señor. En 2 Timoteo 3:8 Moisés es nuevamente un tipo de la comunidad más que de Cristo, esta vez en el sentido de que los herejes se oponen a la comunidad así como Janes y Jambres se opusieron a Moisés. En 2 Corintios 10 Pablo compara el bautismo cristiano con el bautismo de la generación del desierto en el Mar Rojo. El judaísmo halla en el paso del Mar Rojo un tipo del bautismo de prosélitos, pero la idea de un bautismo «en Moisés» es singular (y halla un paralelo en la fórmula «en Cristo»). La subordinación de Moisés a Cristo resulta evidente en Romanos 10:4–5; Gálatas 3:19ss y Efesios 4:8.
 - e. Mateo. En Mateo 2 el relato de la infancia muestra semejanzas con leyendas que se desarrollan en torno al nacimiento de Moisés. El ayuno de 40 días y 40 noches (Mt. 4:2) corresponde al ayuno de Moisés en Éxodo 34:28. El Sermón del Monte ofrece una contrapartida al otorgamiento de la ley en el Sinaí (cf. «la» montaña en 5:1 y las referencias en 5:17 y 5:21ss).
- [p 611] f. Hebreos. Moisés es un tipo de la fidelidad en Hebreos 3:1ss, pero como siervo, no como hijo. Es también un tipo como mediador de la antigua alianza (cf. 9:15ss; 12:24), pero una vez más, el cumplimiento es incomparablemente superior al tipo (7:22; 13:20, etc.). Así como Moisés renuncia a su gloria en Egipto para sufrir la aflicción con el pueblo de Dios (11:24–25), así Cristo abandona su gloria celestial y acepta la humillación vicaria y el sufrimiento (2:7, 9, 14; cf. 12:2) en un sacrificio de sí que es infinitamente mayor.
- g. Los escritos juaninos. El vidente en Apocalipsis 15:3 compara el triunfo junto al mar de cristal con el triunfo al otro lado del Mar Rojo; Moisés, como libertador enviado por Dios, es un tipo de Cristo. En Juan 3:14, el acto de Moisés de elevar la serpiente en el desierto es una figura de Cristo que es levantado, y en Juan 6:32ss el maná es un tipo del pan celestial, aunque aquí en agudo contraste (cf. Jn. 10:11, 14 si este dicho tiene en mente la descripción de Moisés como el pastor fiel). En Juan 1:17 el paralelismo probablemente es sintético. Moisés es mediador de la revelación divina en la forma preliminar de la ley, y por lo tanto es un tipo de aquel que es el mediador pleno en la forma de la gracia. En Juan, el énfasis se tiende a poner en la antítesis.
- h. El Moisés sufriente como tipo de Cristo. En el NT hay un fuerte énfasis sobre el Moisés sufriente (cf. Hch. 7:17ss; Heb. 11:24ss; Mt. 2; Lc. 9:31). La orientación hacia la cruz significa que el prototipo se coloca a la luz del cumplimiento, aunque el propio judaísmo tardío abre la puerta para este modo de entender las cosas. La tipología Moisés/Cristo no es una influencia predominante sobre la cristología del NT, pero en cuanto a motivo común ayuda a configurarla. Tanto Moisés como Cristo son mensajeros divinos, ambos son malentendidos y rechazados, y juntos representan la combinación y el contraste de la ley y el evangelio.
- C. **La era post-apostólica.** El relato de Moisés se usa como exhortación en 1 Clemente 4.10.12; 17.5, etc. Bernabé 4.6ss; 6.8ss; 10.1ss ofrece interpretaciones alegóricas de la historia de Moisés. Así, sus brazos extendidos en oración significan los brazos de Cristo extendidos en la cruz.

[p 612] N, v (nu)

Ναζαρηνός [de Nazaret], Ναζωραῖος [nazareno]

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

[H. H. Schaefer, IV, 874–879]

ναός [templo]

1. *Uso no bíblico.* ναός, de ναῶν, «habitar», significa «morada de los dioses», «templo». A diferencia del verbo, tiene un matiz cultural. Los rasgos esenciales son la casa, el altar y la imagen. La «casa» puede ser una pequeña que se pueda transportar, pero más generalmente es un edificio. El ναός es estrictamente el santuario, en contraposición con los términos más amplios que se refieren al recinto en su totalidad. Se puede usar todavía más limitadamente para la capilla interior que alberga al dios.
2. *Uso bíblico.* ναός es relativamente común en la LXX. Por lo general se refiere al templo de Jerusalén (cf. Sal. 45:15). Ezequiel usa τὰ ἱερά para los santuarios paganos, pero esta distinción no se mantiene en los libros de los Macabeos. Josefo usa ναός tanto para el templo mismo como para el recinto. El NT usa ναός, ἱερόν y ἄγιον sin ninguna distinción neta. ναός se refiere en particular al templo de Jerusalén, pero tiene una referencia más general en Hechos 17:24, y se usa para designar los templos de plata de Artemisa en Hechos 19:24. Un desarrollo especial que le da precedencia a ναός en el NT es su uso para el templo espiritual. Las razones para este desarrollo son el interés de la LXX en el término, el hecho de que armoniza bien con la idea de edificar, y el rico potencial de la palabra. En los Evangelios, Mateo 23:16ss menciona la costumbre de jurar por el templo o por su ornamento [p 613] de oro. La distinción casuística se basa en el hecho de que el oro está consagrado y por lo tanto se supone que pertenece más plenamente a Dios, pero Jesús echa abajo la casuística al mostrar que a Dios se lo invoca juntamente con cualquier cosa que le pertenezca, de modo que no puede haber ningún juramento que no sea vinculante. En Mateo 23:35 el asesinato entre el templo y el altar resulta particularmente ignominioso, puesto que se trata de un lugar de asilo (Éx. 21:14). El Zacarías a quien se hace referencia es probablemente el hijo de Joiada (2 Cr. 24). En su juicio, Jesús es acusado de decir que iba a destruir el templo (cf. Mr. 14:58; Mt. 26:61; Hch. 6:14; tb. Jn. 2:19, 21). Marcos afirma que el testimonio es falso. También contrapone el templo hecho por mano humana con el maravilloso templo nuevo de la comunidad escatológica, mientras que Mateo y Juan hacen hincapié en la persona de Jesús y su poder. Un dicho enigmático subyace a la acusación. Su contexto es la purificación del templo, vincula la venida del Hijo del Hombre con el templo, y establece el punto de que Jesús es el constructor del templo mesiánico (que la iglesia conecta consigo misma como la comunidad mesiánica de la cual Jesús es la piedra angular). En Mateo 27:5 Judas lleva al templo las treinta piezas de plata antes de colgarse; probablemente aquí ναός se refiera al recinto del templo. En Marcos 15:38 una de las señales al momento de la muerte de Jesús es que se rasga el velo del templo. No se nos dice si se trata del velo interior o del exterior, ni cuál es el significado preciso de la señal. En Lucas y Hechos, ἱερόν tiende a ser más común que ναός, término que en Lucas aparece sólo en los relatos de la infancia (1:9, 21, 22). Puntos notables en los Hechos son la distinción entre el templo terrenal y el celestial en 7:48 (cf. Is. 66:1) y el uso de ναός para las representaciones en miniatura del santuario pagano, que fabricaba Demetrio en 19:24. En las epístolas Pablo les insiste a los corintios que ellos son templos de Dios en los cuales habita el Espíritu (1 Co. 3:16; 6:19; 2 Co. 6:16–17). Esto parece basarse en un dicho de Jesús en una forma que se refiere en Marcos 14:58. Existen paralelos en Filón y en el estoicismo, pero no para la descripción del *cuero* como templo de Dios. La presencia de un ídolo en el templo de Dios es una abominación, según 2 Reyes 21:7, etc.; Pablo le da a este principio cultural una aplicación moral. En 2 Tesalonicenses 2:3–4, el inicuo tratará de usurpar el templo de Dios, posiblemente el templo histórico en Jerusalén, pero más probablemente la comunidad cristiana. La comunidad, con los apóstoles y profetas como cimiento y Cristo como piedra capital y angular, está siendo edificada para ser un templo santo (Ef. 2:20), o, como lo expresa 1 Pedro, una casa espiritual en la cual los miembros son piedras vivas, y Cristo, la piedra que los constructores desecharon, es la piedra angular (2:5; 4:19). La idea de «pilares» en

Gálatas 2:9 (cf. Ap. 3:12) puede formar parte de la misma comparación. En el Apocalipsis, ναός es a veces el templo histórico (cf. 11:1). En 7:15 los que han sido lavados ofician como sacerdotes en el templo de Dios. En 1:19 el templo celestial se abre, en 14:15, 17 salen de él ángeles, en 15:8 se llena del humo de la gloria de Dios, y en 16:1 la palabra del cumplimiento se pronuncia desde él. El templo es la morada de la majestad de Dios y la fuente de sus mandatos. El templo puede ser también la comunidad, como en 3:12. En la nueva Jerusalén no hay templo, ya que Dios mismo es el templo (21:22). El punto es que ahora Dios está presente en persona.

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

[O. Michel, IV, 880–890]

[p 614] ναυαγέω [naufragar]

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

[H. Preisker, IV, 891]

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

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

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

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

[R. Bultmann, IV, 892–895]

νέος [nuevo, fresco], ἀνανεόω [renovar]

νέος

1. *Datos lingüísticos e históricos.* Con el sentido de «perteneciente al presente», νέος tiene los matices de «fresco» y «joven». Como aquello que es fresco y nuevo, puede denotar lo extraño o inesperado, pero también un nuevo estado o posición, p. ej. nuevos conversos, los conversos como personas nuevas. En el sentido de joven lo encontramos para los niños y personas jóvenes, y puede

denotar a los hombres jóvenes como grupo. En la LXX, Proverbios usa *παῖς νέος* para un joven en 1:4. En el NT, *νέος* es menos común que *καινός*. Se usa para la masa fresca en 1 Corintios 5:7 y para el vino nuevo en Marcos 2:22. El *νέος* se contrapone con el *παλαιός* en Colosenses 3:9–10, y Hebreos 12:24 distingue la nueva alianza de la antigua. La referencia es a una nueva edad, mientras que *καινός* sugeriría una nueva naturaleza. El único caso de «joven» se halla en Tito 2:4 («mujeres jóvenes»), [p 615] pero lo encontramos en comparativo en Tito 2:6; 1 Pedro 5:5; 1 Timoteo 5:1–2 (tb. Lc. 15:12–13), e. d. las personas más jóvenes (o el hijo más joven).

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

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

[J. Behm, IV, 896–901]

νεφέλη [nube], νέφος [nube]

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

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

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

1. *El mundo griego y helenístico.* Las nubes tienen significación religiosa a causa de la dependencia humana respecto a ellas y el temor de las siniestras nubes que descargan truenos. Las Harpías personifican las nubes de tormenta, y existe una diosa llamada Nefele. El culto a las nubes no se manifiesta en Grecia, pero el orfismo incluye la invocación a las nubes en la ofrenda del incienso. Aristófanes parodia el culto órfico en su obra *Las nubes*; las nubes representan a los nuevos dioses de los sofistas. La nube es un atributo de la deidad; el orfismo mismo suele poner a las nubes al servicio del dios supremo. Los dioses se esconden en las nubes para observar las batallas. También en las nubes ocultan a sus ayudantes o favoritos. La nube es también el carro de los dioses que conduce al héroe hacia ellos. En el helenismo tardío, la nube desempeña una parte estilizada en las apariciones o viajes de los dioses.
2. *El AT.*
 - a. La nube en la teofanía. El AT asume un curso similar al del mundo griego, pero con un concepto distintivo de Dios. Dios aparece en la tormenta en Jueces 5:4–5 (cf. Sal. 18). Su tienda está hecha de oscuras nubes (Sal. 18:11). Él viene de las nubes (Ez. 1:4). La nube llena el templo (1 R. 8:10–11), y [p 616] es su carro (Is. 19:1) o el polvo de sus pies (Nah. 1:3). En todo esto, sin embargo, Dios es el Dios único, y sólo en subordinación los seres celestiales comparten su gloria en las nubes. El ser semejante a un hijo de hombre que viene con las nubes del cielo en Daniel 7:13 recibe su poder del Anciano de Días.
 - b. La nube en los arrebatos. Los relatos de arrebatos en el AT (Enoc en Gn. 5:24 y Elías en 2 R. 2:1ss) no mencionan nubes, aunque la nube de tormenta probablemente se halla detrás del carro celestial del segundo relato.

- c. La nube en el relato de la alianza. Es el Dios de la alianza el que se esconde y se manifiesta en la nube. La columna de nube desempeña un papel importante en el éxodo y en la peregrinación por el desierto (Éx. 13:21–22; 14:19ss; 33:9–10; 40:36–37). En el Sinaí, la nube oscura sobre la montaña esconde y manifiesta la presencia de Dios (Éx. 19:16, etc., y cf. Sal. 77:18; 78:14; 99:7; 105:39). Para la era de la salvación se promete una nube análoga (Is. 4:5).
- d. La nube en la fe en el Creador. La dependencia respecto de la nube le da significación religiosa (1 R. 18:44–45). Se desarrolla entonces una visión de la naturaleza que ve en ella el poder y la gloria del Dios de la alianza. Dios recoge las nubes (Jer. 10:13) y las domina (Job 36:27ss; 37:11, 16, etc.). Se descarta la mitología, no por racionalismo, sino por la personalidad del Dios histórico de la alianza.
3. *El judaísmo (y los mandeos)*. En el judaísmo, el interés se concentra en la nube del desierto y de los últimos días. Filón relaciona las plagas con las nubes. Mediante la columna de nube, Dios separa a los buenos de los malos. La nube del Sinaí, que llega de la tierra al cielo, muestra que todas las cosas están al servicio de Dios. Josefo trata de minimizar el milagro de la nube divina, pero al hacerlo así llega al absurdo de una nube especial y sumamente insólita sobre la tienda. Los rabinos atribuyen a la columna de nube propiedades adicionales, tales como suavizar el terreno y aplastar escorpiones. El Mesías vendrá sobre las nubes si el pueblo tiene méritos; si no, vendrá sobre un asno. Israel ascenderá sobre una nube hacia el trono de gloria. También será traído de nuevo sobre las nubes a su propia tierra, para rendir culto en la era de la salvación. Para los mandeos, la gran nube de luz es el lugar de la vida original. Las nubes sirven como asiento para los seres excelsos, y los redimidos son envueltos en nubes de gloria. Las nubes oscuras esconden las cárceles del mal. Esto difiere claramente de la presentación del AT, en la cual las nubes oscuras son señal del Dios inaccesible que en su bondad se manifiesta a sí mismo.
4. *El NT*.
- a. La nube en la teología de la naturaleza. Este aspecto difícilmente figura en el NT, pero Dios, en su amor que todo lo abarca, envía la lluvia tanto sobre justos como sobre impíos (Mt. 5:45). Mediante este testimonio de sí mismo, emite un llamado a la conversión (Hch. 14:17).
- b. La nube en el desierto. La única mención de esta nube se halla en 1 Corintios 10:1ss, que la considera como un tipo del bautismo en Cristo. El énfasis se pone en el encuentro personal con Dios. La gracia sacramental no es un talismán, sino que nos pone de cara a una decisión. Incluso los que son bautizados en la nube perecen si son desobedientes.
- c. La nube en la teofanía. La vestidura del ángel apocalíptico es una nube en Apocalipsis 10:1 (cf. Éx. 13:21). En la transfiguración de Jesús, una nube los cubre «a ellos», es decir probablemente a Jesús, Elías y Moisés, puesto que la voz les llega a los discípulos procedente de la nube (Mr. 9:7). Esta nube luminosa (Mt. 17:5) es la respuesta de Dios a lo que dice Pedro en Marcos 9:5 y manifiesta la presencia divina que se promete por última vez. El hecho de que Jesús sea envuelto en ella significa que él traerá la salvación final.
- d. La nube en la apoteosis. La nube en la ascensión da plasticidad al acontecimiento, pero su función es de velo más que de medio de ascenso. La nube cubre solamente la forma externa, de modo que persiste la relación personal con Jesús.
- [p 617] e. La nube en la escatología. Los antiguos motivos son conectados ahora con la persona de Jesús. Él mismo es el Hijo del Hombre que vendrá con las nubes del cielo (Mr. 14:62). La vinculación del tema de Daniel con Zacarías 12:10ss (una amenaza) es tradicional. En Apocalipsis 14:14ss Cristo ya está sentado sobre la nube, y su color blanco denota el triunfo celestial. En la parusía, los creyentes vendrán sobre nubes (1 Ts. 4:7). La aplicación a Cristo da un nuevo énfasis a los antiguos motivos en el NT. La nube es señal del Padre de Jesucristo, quien en su ocultamiento se ofrece él mismo para la comunión, y la establece victoriosamente. Pero este nuevo significado agota el valor simbólico del término. La realidad conocida trasciende en tal medida la figura, que esta ya casi no desempeña ningún papel ulterior en la iglesia.

[A. Oepke, IV, 902–910]

νεφρός [riñón]

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

[H. Preisker, IV, 911]

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

- A. νήπιος en el uso griego general.** Esta palabra significa «inmaduro», «tonto». Se usa en medicina para los niños pequeños en diversas etapas. También la hallamos en inscripciones funerarias para niños pequeños de 1 a 10 años de edad. Se puede usar también para los huérfanos (denotando su desamparo), y luego llega a usarse para los menores de edad en sentido legal. Suele figurar con referencia a los niños como miembros de la familia junto con la esposa o madre. (También se puede usar para las crías de los animales o los retoños de las plantas.) Pero el sentido principal en griego es «tonto», «inexperto» o «infantil», sin una necesaria referencia a los niños. Es νήπιος aquel individuo que es inmaduro en su conducta, que muestra una confianza insensata en la fortuna, que no toma en cuenta la realidad, o que no hace caso del consejo de los filósofos.
- B. νήπιος en el AT.** En la LXX, νήπιος se usa en Proverbios 23:13 para el joven que está recibiendo educación. Es un término sencillo para la juventud en Oseas 11:1. Cuando Israel era joven, Dios lo amó. El término expresa la inocencia infantil de la época del desierto, antes de la apostasía de tiempos posteriores. En Oseas 2:17 νεότης expresa la misma idea. La LXX prefiere ἄφρων cuando se hace referencia a la insensatez, aunque otras versiones a veces usan νήπιος en el mismo sentido de censura. νήπιος tiene una referencia positiva cuando denota en los Salmos a la persona sencilla. Los sencillos son los justos a quienes Dios da sabiduría (Sal. 19:7) y a quienes él protege (116:6) e ilumina (119:130). En otras palabras, la LXX hace con νήπιος lo que Pablo hace con μωρός, aceptando y transmutando la palabra con el matiz derogatorio que tiene en el mundo pagano.
- C. νήπιος en el NT.**
- 1. Pablo y Hebreos.** El uso en Pablo y Hebreos es primordialmente ético y pedagógico. Pablo conecta el término con los niños, pero en connotaciones específicas. Los corintios son infantiles al enfatizar los dones que son impresionantes en lo externo (1 Co. 14:20). Deben ser niños en la malicia. La madurez, sin embargo, es la meta principal de Pablo (Ef. 4:13–14), ya que a los niños es fácil extraviarlos. Desde cierto punto de vista, la niñez es un estado que ya ha quedado atrás (Gá. 4:1ss). Aquí la referencia es al heredero que sigue siendo menor de edad, y para quien la ley es un pedagogo. Ahora [p 618] que ha venido Cristo, se otorgan los plenos derechos de la filiación. Pablo también compara al niño con el adulto en 1 Corintios 13:11. Nuestro conocimiento actual es el conocimiento imperfecto propio de la niñez, que dará paso al pleno entendimiento cuando llegue la edad de la madurez. Si en 1 Tesalonicenses 2:7 la lectura correcta es νήπιοι («nos portamos como niños entre ustedes»), se trata de una manera directa y no dialéctica de designarse a sí mismos; pero ha de preferirse ἤπιοι («tiernos»). En las iglesias Pablo acepta su papel como maestro de los niños (cf. Ro. 2:20). Los corintios, al ser todavía σάρκιοι, son νήπιοι, e. d. son niños que aún no están listos para una instrucción más profunda, y por lo tanto hay que alimentarlos con leche (cf. 1 Co. 3:1–2). La situación de la que se trata en Hebreos 5–6 es semejante. Los lectores ya deberían ser maestros, pero han seguido siendo νήπιοι que sólo conocen las doctrinas básicas (cf. 6:1–2) y todavía no han aprendido a poner en acción lo que se les ha enseñado (6:11). Para Pablo, por supuesto, el conocimiento por sí solo comporta el peligro de diluirse en especulaciones. A la larga, la cruz es el tema único de la predicación cristiana, y lo decisivo es que el poder de Dios, que a los ojos humanos es tontería, es concedido a los μωροί ο νήπιοι (1 Co. 1:18ss).
 - 2. Los niños pequeños en el mensaje de Jesús.** A este respecto Pablo coincide con Jesús, quien en diferentes modos insiste en que el evangelio es para los niños o los pequeños. El término νήπιοι figura solamente en Mateo 11:25 (par. Lc. 10:21) y Mateo 21:16 (citando Sal. 8:2). En este último pasaje los niños pequeños estarían presentes en el banquete junto con sus padres, pero junto con el sentido literal probablemente exista una referencia ampliada a los humildes, los discípulos y las masas (así como la exégesis rabínica encuentra en Sal. 8:2 una referencia a Israel como un pueblo débil y desvalido). Aquellos en quienes el mundo no se fija reconocen a Jesús. Dios les ha revelado a ellos quién es él (Mt. 16:17). A ellos se les concede conocer los misterios (13:11). El relato de la revelación del AT continúa como un relato de revelación a los sencillos (cf. Sal. 25:14). Este es el punto especial en Mateo 11:25. El grito de júbilo no es simplemente resultado de la experiencia, sino que expresa una comprensión básica de la naturaleza de la revelación tal como Dios mismo la quiere. Jesús, que es humilde, ha llegado a los νήπιοι. Esto pone de manifiesto la grandeza de la gracia divina. Al ser gentil y humilde, Jesús invita a los νήπιοι hacia sí (v. 29). «Estas cosas» en el v. 25 ha de entenderse cristológicamente. La referencia es a Jesús mismo como revelación de Dios. El reconocimiento de Jesús, que es la presuposición de la aceptación de la revelación, se cumple en los νήπιοι. La iglesia, atraída a los modelos pedagógicos, siempre ha encontrado difícil el atenerse a esta verdad. El hecho de que incluya el esconder eso de los sabios aumenta la dificultad. Es por esto que resulta tan importante el modo de entender de Pablo en 1 Corintios 1:19–20. También es por esto que la idea de Jesús mismo como niño ha sido significativa, aun cuando ha producido tradiciones apócrifas que reflejan los relatos de infancia de aquella época. A pesar de su énfasis en el aprendizaje, entonces, incluso teólogos como Clemente y Orígenes de Alejandría encuentran imposible abandonar el principio de que la revelación se da a los sencillos. Orígenes defiende la descripción propia que los creyentes hacen de sí como νήπιοι, en contra de las burlas de Celso, y Clemente no sólo concede que el evangelio es para los νήπιοι, sino que ve que por medio de Cristo, revelador de la niñez, todos los cristianos son νήπιοι a pesar de las distinciones educativas que puedan existir entre ellos.

[G. Bertram, IV, 912–923]

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

1. *Significado del término.* νήστις significa «el que no ha comido», «que está vacío», después «que ayuna». νηστεύω significa «estar sin comida o hambriento», pero principalmente «ayunar». El sustantivo νηστείω significa «pasar hambre», generalmente «ayunar».
2. *El ayuno en la Antigüedad.* El ayuno se encuentra en todas las religiones. Es la abstención temporal de la alimentación, por razones religiosas. Al principio es más común entre los griegos que entre los romanos, pero se difunde por todo el mundo antiguo. El temor a los demonios desempeña un papel [p 619] en esto; también se ve como un medio de prepararse para tratar con la deidad. El ayuno fúnebre se debe al temor a la infección demoníaca. Los sacerdotes egipcios ayunan antes de entrar al santuario. El ayuno también prepara el camino para las revelaciones extáticas. En la antigüedad hay poca relación entre el ayuno y la ética.
3. *El ayuno en el AT y en el judaísmo.* El AT usa diversos términos para ayunar. Muchos aspectos del ayuno veterotestamentario son los mismos que en otros contextos. Existe un ayuno de duelo por los muertos, que expresa la pena (1 S. 31:13). Moisés ayuna antes de recibir los mandamientos (Éx. 34:28), como lo hace también Daniel antes de recibir sus visiones (Dn. 9:3). El ayuno expresa también la sumisión a Dios, ya sea en el caso de individuos (2 S. 12:16ss) o del pueblo (Jue. 20:26, etc.). El ayuno va acompañado de la oración (Jer. 14:12), especialmente la oración penitencial (1 S. 7:6). El que ayuna suele asumir la postura de un doliente (cf. 1 R. 21:27). El ayuno dura un día (Jue. 20:26); tres días en Ester 4:16. En el ayuno de siete días de 1 Samuel 21:13, el ayuno propiamente dicho es solamente durante el día. El único ayuno cultural es el Día de la Expiación (Lv. 16:29ss). Se establecen ayunos especiales para recordar la caída de Jerusalén (Zac. 7:3, 5; 8:19). Los profetas protestan contra la idea de que el ayuno meramente exterior consigue el ser oído por Dios (cf. Jer. 14:12; Is. 58:1ss). Para ellos, el verdadero ayuno es un abajamiento del alma que conduce a la acción moral. El judaísmo encuentra un puesto importante para el ayuno. Los autores apocalípticos se preparan mediante él para recibir la revelación. El ayuno confirma los votos y la oración. Tiene eficacia ante Dios para el perdón, la curación y el exorcismo, aunque el verdadero ayuno implica necesariamente el arrepentimiento. Los devotos convierten el segundo y quinto días de la semana en ayunos adicionales, pero nunca se ayuna en días de festividad especial, en días de preparación, ni en el sábado. Se dan ayunos más largos de hasta 40 días, y se pone mucho énfasis en los gestos de duelo al ayunar. Los fariseos, los discípulos del Bautista, y los terapeutas observan todos el ayuno. Filón enaltece la νηστεία como refrenamiento ascético. Se establecen reglas para los ayunos públicos, y después de la destrucción del templo el ayuno individual tiende a sustituir los sacrificios, puesto que otorga expiación, garantiza la escucha divina, y produce santidad. Pero hay advertencias de que se requiere también la penitencia, y a los alumnos se les aconseja no excederse en los ayunos.
4. *El ayuno en el NT.* Jesús inaugura su ministerio con un ayuno de 40 días, correspondiente al de Moisés. Pero Jesús, como Mediador de la nueva alianza, ya ha recibido la revelación de Dios, y ayuna con el fin de quedar equipado para conformar su dignidad y poder mesiánico. Parece que durante su ministerio no emprende ayunos especiales, si bien observaba naturalmente los ayunos públicos, y no les prohíbe a sus oyentes ayunar. Sin embargo, para Jesús el ayuno es un servicio a Dios y una señal de verdadera conversión. Hay que hacerlo en secreto, y sin ir acompañado de señales de duelo. Sus discípulos no ayunan como los del Bautista (Mr. 2:18ss), ya que la presencia del Mesías significa regocijo como ante la presencia de un novio. La nueva edad es una edad de gozo. Sólo la era de la espera (que comenzará después de su muerte) es un tiempo de ayuno (cf. Jn. 16:20). El mensaje escatológico de Jesús trasciende el ayuno, pero, puesto que hay una brecha entre el amanecer de la salvación y su consumación, hay espacio para el ayuno, no como una obra piadosa, sino como señal de una actitud interior. Los dichos acerca del remiendo y los odres están relacionados con la cuestión del ayuno en Marcos 2:18ss. Esta conexión mantiene la idea de que la nueva edad ha venido como una era de gozo. Sin embargo, el ayuno va de la mano con la oración en Hechos 13:2–3 y 14:23, cuando se envían misioneros y se designan ancianos. Las epístolas no mencionan el ayuno; ni siquiera se incluye en Hebreos 13:16.
5. *El ayuno en la iglesia antigua.* El ayuno voluntario en días específicos se vuelve a hacer presente en la iglesia antigua (los miércoles y los viernes, según Did. 8.1). El ayuno pascual se prescribe para todos los cristianos en el siglo II (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.24.12ss). También se hace habitual el ayuno anterior al bautismo (Did. 7.4), al igual que el ayuno antes de la comunión. Las razones que se dan para ayunar son el fortalecimiento de la oración, el prepararse para la revelación, la expresión del pesar, la ayuda a los pobres con la comida que se ahorra, y el reconciliar a los penitentes con Dios. Las críticas al ayuno se basan en los profetas del AT (Bern. 3.1ss), y hay una tendencia a subordinar [p 620] el rito a la interioridad y a lo ético (Hermas, *Semejanzas* 5.3.5ss). Pero la iglesia antigua muestra poca conciencia del enfoque distintivo de Jesús acerca del ayuno.

[G. Bertram, IV, 912–923]

νήφω [ser sobrio], νηφάλιος [sobrio, controlado], ἐκνήφω [ponerse sobrio, despabilarse]

νήφω

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

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

νηφάλιος

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

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

[O. Bauernfeind, IV, 936–941]

[p 621] νικάω [vencer], νίκη [victoria], νίκος [victoria], ὑπερνικάω [ser más que vencedores]

A. El uso fuera del NT.

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

B. El uso en el NT. En la versión lucana de la parábola del hombre fuerte, el que es más fuerte que él lo «vence» (Lc. 11:22; «ata» en Mt. 12:29). Esta es una victoria evidente, pero la victoria de Jesús que ella ilustra no resulta evidente para sus opositores, quienes plantean una teoría que significaría discordia en el reino del mal. La misma victoria decisiva de Jesús se tiene a la vista en Juan 16:33. El Apocalipsis habla sobre victorias provisionales del mal, p. ej. en 6:2; 11:7; 13:7. Pero esas victorias son «permitidas», y por lo tanto restringidas. Con lo terribles que son, el León ha obtenido la victoria final (5:5; cf. 17:14). Por eso la bestia puede parecer victoriosa, pero junto al mar de cristal están aquellos que la han vencido (15:2). Por eso en todas las iglesias se pueden

hacer promesas a los que venzan (2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21). Esta victoria se alcanzará en los nuevos cielos y tierra (21:7). La victoria es escatológica, pero Cristo ya la ha ganado con su sangre (3:21; 12:11), y ya está presente (1 Jn. 5:4–5). Los jóvenes han vencido al maligno (1 Jn. 2:13–14), y el mal es vencido por el bien (Ro. 12:21). El uso de νίκη es similar al de νικάω. Sobre la base de Isaías 42:1ss, Mateo 12:20 habla de la victoria de Cristo, el siervo de Dios, mientras que sobre la base de Isaías 25:8 Pablo se refiere en 1 Corintios 15:54ss a la victoria sobre la muerte. La fe misma es νίκη en 1 Juan 5:4. Tan grande es la victoria procurada por la obra amorosa de Cristo, que en Romanos 8:37 Pablo encuentra que νικάω es un término demasiado débil. Por eso adopta el término poco común ὑπερνικάω. En todas las pruebas obtenemos la victoria suprema; somos «más que vencedores».

[O. Bauernfeind, IV, 942–945]

νίπτω [lavar], ἄνιπτος [no lavado]

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

[p 622] ἄνιπτος. Esta palabra significa «no lavado» (culturalmente). No figura en la LXX, pero el AT enfatiza la necesidad de que las manos estén limpias para el ministerio y para la oración (Lv. 15:11; Éx. 30:19ss). El judaísmo introduce la costumbre de lavarse las manos antes de las comidas, pero cuando a los discípulos se los critica por comer con las manos sin lavar (Mr. 7:2; Mt. 15:20), Jesús denuncia el formalismo de esa exigencia.

[F. Hauck, IV, 946–948]

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

νοέω

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

νοῦς

A. Significado del término.

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

[p 623] B. El término νοῦς en la filosofía y la religión griegas. La transición hacia la filosofía le da al término νοῦς una mayor fecundidad, pero al hacerlo así lo restringe. El νοῦς es ahora la «razón» o el «espíritu» con una orientación más teórica. En Anaxágoras, el νοῦς es la razón cósmica que ordena el universo y conecta la percepción con la creatividad. Platón piensa que el νοῦς es la parte más excelente de nosotros. Así como rige el mundo, así controla la acción moral. Con la verdad, es producto del matrimonio de la humanidad con el ser puro. Aristóteles ve en el νοῦς nuestra ἐνέργεια característica. El νοῦς teórico es la facultad del pensamiento lógico, y el νοῦς práctico establece metas para la voluntad. El νοῦς es inmortal, y llega al cuerpo desde afuera. Pero esto sólo se aplica al νοῦς activo, no al pasivo o potencial. En Zenón, Dios es la razón cósmica; en Epicteto el ser de Dios es νοῦς, y en Marco Aurelio el νοῦς es nuestro δαίμων. Filón usa νοῦς para la razón (a diferencia de πνεῦμα como espíritu), pero si bien νοῦς es lo mejor en nosotros, es terrenal y puede alcanzar la verdad sólo si es divinamente instruido. El νοῦς del primer hombre sobrepasa con mucho al nuestro. Cuando el νοῦς sirve a Dios con pureza, es divino y se eleva hacia el cielo en una iniciación a los misterios divinos. En el éxtasis, es reemplazado por el πνεῦμα. Dios mismo es νοῦς en el sentido más profundo. En contraste con ello, el νοῦς humano es limitado, pero como el νοῦς cósmico ha creado el universo, comporta la promesa de que por fin llegará a conocer a Dios y a sí mismo. En Plotino el νοῦς es la sustancia pensante y la hipóstasis suprema en el ámbito inteligible. Actúa en las esferas suprasensuales y sensuales menores, y es en nosotros la principal fuerza ajena al mundo del sentido. En los escritos herméticos Dios es νοῦς en el sentido supremo, y luego existe un segundo νοῦς. El νοῦς divino es una propiedad humana singular que trae conocimiento y percepción, aunque en algunos textos parece pertenecer sólo a los justos. En el gnosticismo y la magia, el νοῦς es personificado como el dios Νοῦς o como una emanación entre los eones. El eón Νοῦς sigue desempeñando una parte importante en el maniqueísmo.

C. νοῦς en el NT.

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

D. νοῦς en la literatura cristiana más antigua posterior al NT. La palabra es rara e imprecisa en los Padres Apostólicos, pero los gnósticos encuentran en Cristo el Νοῦς primogénito; los Apologistas piensan que Dios y Cristo son por naturaleza νοῦς, y que pueden ser conocidos sólo por el νοῦς; y Clemente de Alejandría sugiere que Dios es νοῦς, que Cristo es el Hijo del νοῦς, que la palabra ilumina el alma cuando esta penetra hasta las profundidades del νοῦς, y que el νοῦς humano, cuando **[p 624]** está purificado, puede en cierto sentido recibir el poder de Dios. Es así como las ideas filosóficas le dan al uso de νοῦς una fuerza que no tiene en el NT propiamente dicho.

νόημα. Esta palabra denota el resultado de la actividad del νοῦς, e. d. «lo que se piensa», «pensamiento», «concepto», «punto», «resolución» o «plan». Sólo Pablo la usa en el NT, y siempre en mal sentido (excepto en Fil. 4:7). Así, en plural, denota los pen-

samientos corruptos en 2 Corintios 3:14; 4:4; 11:3, las argucias de Satanás en 2 Corintios 2:11, y los pensamientos opositores que son capturados y puestos al servicio de Cristo, en 2 Corintios 10:5. En Filipenses 4:7 (también plural) la referencia es a pensamientos que proceden de los corazones de los creyentes.

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

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

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

διάνοια

1. *Su uso fuera del NT.* Esta palabra común para «pensamiento» tiene sentidos tan variados como (1) el pensamiento como función, (2) la facultad del pensamiento o conciencia pensante, (3) el modo de pensamiento, (4) el resultado del pensar, e. d. el pensamiento, idea, opinión o juicio, (5) la resolución o intención, y (6) el significado de palabras o enunciados. La LXX la usa como equivalente de καρδία, y el uso es muy parecido en otras obras judías.
2. *El uso en el NT.* Aunque no es común, διάνοια figura en la mayoría de los libros del NT en el sentido popular, con cierta influencia de la LXX. En los Sinópticos y en Hebreos el sentido principal es «mente» o «entendimiento» (cf. Mr. 12:30; Heb. 8:10; 10:16; una disposición arrogante en Lc. 1:51). En Efesios 4:18 el defecto del νοῦς se hace remontar a un defecto de διάνοια (el entendimiento moral y espiritual). En Colosenses 1:21 se tiene a la vista el modo de pensar precristiano, y en Efesios 2:3, en plural, se designan los impulsos de la voluntad, e. d. los malos pensamientos o inclinaciones. La metáfora de 1 Pedro 1:13 es un llamado a la presteza de mente y de alma, mientras que en 2 Pedro 3:1 se hace referencia a una disposición pura. El único caso en los escritos juaninos se halla en 1 Juan 5:20, donde la referencia no es a conocimientos específicos, ni a una disposición natural, sino al pensamiento (dado por el Hijo de Dios) que está orientado hacia Dios. En los Padres Apostólicos encontramos un uso semejante al del NT, p. ej. para la facultad de pensamiento o para la mente (los malos pensamientos en 1 Clem. 39.1). La palabra es menos común que νοῦς y καρδία en los Apologistas, pero Clemente de Alejandría la emplea en todos los sentidos griegos que estaban en uso.

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

ἔννοια

1. *Uso fuera del NT.* Esta palabra significa «lo que tiene lugar en el νοῦς», e. d. «deliberación». Puede entonces significar «lo que surge en el νοῦς», y se usa en filosofía para «idea» o «concepto». Así, en el estoicismo todo pensamiento descansa sobre ἔννοια empíricas (conceptos). Tales conceptos vienen [p 625] por experiencia u observación. Son comunes a toda la gente, pero no son innatos. Incluyen las nociones de Dios, de la inmortalidad, de la providencia, y del bien y el mal. En la LXX ἔννοια figura con frecuencia en los Proverbios para «idea», «percepción», «consideración», etc. (cf. 1:4; 3:21; 4:1; 16:22; 18:15; 23:4). En plural denota pensamientos éticos en 23:19. En otros lugares de las obras judías, el término es poco común. Filón puede usarlo en el sentido cotidiano, pero para él denota habitualmente los pensamientos con los cuales la razón fructifica al νοῦς. En el gnosticismo se personifica como el εὐννοια.
2. *Uso en el NT.* El término es poco común en el NT, y el uso es popular. En Hebreos 4:12 las ἔννοια que la palabra de Dios discierne son los pensamientos moralmente cuestionables. En 1 Pedro 4:1 la verdad expresada en la pasión de Cristo es un «pensamiento» con el cual los creyentes han de armarse a fin de no tener más trato con el pecado (cf. Ro. 6:2ss).

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

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

μετανοέω, μετάνοια

A. Uso griego.

1. μετανοέω. (1) Esta palabra, que es bastante rara, tiene primeramente el sentido de «notar después o tarde» (a menudo con el sentido de «demasiado tarde»). (2) Luego significa «cambiar el propio νοῦς», e. d. la opinión, los sentimientos o el propósito. (3) Si se percibe que el νοῦς anterior era equivocado, asume entonces el sentido de «lamentar», «sentirlo mucho», en diversas construcciones, y a menudo con un matiz ético.
2. μετάνοια. (1) El sustantivo también puede significar «conocimiento posterior» o «enmienda subsiguiente». (2) Más comúnmente denota «cambio de νοῦς», ya sea en sentimientos, voluntad o pensamiento. (3) Luego significa «remordimiento» o «pesar» si hay insatisfacción con el anterior νοῦς y con el dolor, etc. que pudo haber causado.
3. *Significado histórico de los datos.* Al principio las dos palabras tienen un sentido puramente intelectual. Cuando queda bien establecida la idea de cambio de νοῦς, entran en juego los elementos emocionales y volitivos, pero el cambio no es necesariamente ético; puede ser de lo bueno a lo malo. Sólo cuando está presente la idea del pesar queda claramente incluido un componente moral, e incluso en ese momento no se trata de un cambio total en el rumbo de la vida, ya que el pesar es sólo por una acción o actitud específica, y no por todo un modo de vida. Los filósofos usan estos términos principalmente en sentido intelectual, aunque no sin un matiz moral. Los insensatos se vuelven sabios cuando reconsideran, pero los sabios están por encima de la μετάνοια, puesto que ella los pondría en la picota como víctimas del error, y mostraría que carecen de armonía interior. El mundo [p 626] griego no ofrece verdadera base lingüística ni material para el modo de entender neotestamentario de μετανοέω y μετάνοια como conversión.

[J. Behm, IV, 948–980]

B. Arrepentimiento y conversión en el AT.

1. Formas culturales y rituales de la penitencia.

- (1) Ocasión y desarrollo de las observancias penitenciales. Aunque el AT no tiene términos especiales para el arrepentimiento, el concepto está presente en formas culturales y proféticas. Las formas culturales se desarrollan a partir de emergencias nacionales, las cuales se hacen remontar a la ira de Dios incluso cuando no se perciben transgresiones específicas. Un ejemplo es el ayuno que se usa como pretexto para acusar a Nabot y despojarlo, aunque con frecuencia las aflicciones comunes no se atribuyen a pecados de individuos sino a la culpa pública. Tal como lo describe Joel, los sacerdotes convocan al ayuno, el pueblo se congrega al clangor del cuerno de carnero, y hay una lamentación común (Jl. 2:15ss).
- (2) Formas externas. Junto con el ayuno, las ropas ásperas (sayal) y las cenizas son formas penitenciales. También nos enteramos del rascarse (Os. 7:14) y del derramamiento de agua (1 S. 7:6). También el ganado puede ayunar, y se le pueden poner ropas ásperas (Jon. 3:7–8; cf. Est. 4:16).
- (3) Liturgias. El invocar a Dios con la confesión del pecado es también un rasgo del ayuno. Se desarrollan liturgias fijas para tal fin (Os. 6:1ss; Jer. 3:21ss; Neh. 9; Dt. 9:4ss). Nehemías 1:5ss contiene un fuerte sentido del pecado, pero posteriormente también encontramos manifestaciones de inocencia (cf. Sal. 44). No se hace referencia alguna a ofrendas a este respecto, pero quizás se podría inferir de Miqueas 6:6–7 que se hacían tales ofrendas. En efecto, se ha sugerido que los sacrificios humanos que los profetas condenaban podrían hacerse en tales ocasiones.
- (4) Días de penitencia. Los días generales de penitencia parecen haber sido comunes en tiempos preexílicos (1 R. 8:33ss). Durante el exilio, se establecen ayunos por la caída de Jerusalén. Las derrotas, las sequías, las hambrunas, los incendios, etc. son las razones para esos días especiales.
- (5) Crítica profética de la penitencia cultural y ritual. Puesto que las formas culturales podrían volverse puramente externas, quedan sujetas a la crítica profética. Así Amós se queja de que la gente no se arrepiente de veras (Am. 4:6ss), aun cuando lo más probable

es que sí se comprometa en prácticas culturales. Oseas 6:1ss describe al pueblo realizando un servicio externo, pero en 6:4ss Dios no ve en ello una penitencia seria, ya que no tiene fuerza moral. Zacarías vuelve a plantear el antiguo clamor profético por un ayuno interior que desemboque en rectitud (7:5ss). Joel añade a la invitación a lamentarse un llamado a rasgar el corazón y no las vestiduras (2:12–13). Los profetas no están rechazando las formas externas, sino insistiendo en que una penitencia seria comporta un volverse del pecado a la rectitud. Sin esto, las formas externas podrían fácilmente llegar a ser vistas como formas mágicas de resolver desastres nacionales, en vez de como formas de establecer una relación nueva y auténtica con Dios. Es por esto que protestan contra ellas.

2. *El concepto profético de conversión.* Los profetas no inventan una palabra especial para el verdadero arrepentimiento, sino que se las arreglan con la palabra común para «volver» (שוב). Este término lleva consigo un sentido de volver atrás, e. d. después de haber caído, pero no es exclusivamente así, ya que a veces la idea es la de volverse apartándose de algo. En general, lo que se quiere decir es dar media vuelta. El volverse es principalmente hacia Dios (una vez en Neh. 9:29 es hacia la ley), y de lo que uno se aparta es de la mala conducta, la conducta anterior, la violencia, los ídolos o el pecado. El concepto de conversión enfatiza positivamente el hecho de que una verdadera penitencia implica una nueva relación con Dios, la cual abarca todas las esferas de la vida, y que compromete la voluntad en una forma que ningún rito externo puede reemplazar. La cuestión de mantenerse de pie ante Dios es la cuestión que realmente importa. Todo lo demás, las relaciones con los otros, el culto y el estado, depende de ella. Aquí va implícita una visión fuertemente personal del pecado, en virtud de la cual se considera que las faltas individuales brotan de una mala actitud ante Dios, p. ej. la [p 627] infidelidad en Oseas, la rebeldía en Isaías, el abandonar a Dios en Jeremías. Esta actitud incorrecta es tanto más grave cuanto que hay una relación especial de Israel con Dios como pueblo de la alianza. En línea con la visión personal del pecado se halla una visión personal del arrepentimiento, como un volverse a Dios con todo el ser. Este volverse, o retornar como lo suelen llamar los profetas, tiene tres facetas. (1) Significa obediencia a la voluntad de Dios, e. d. un reconocimiento incondicional de Dios en una conducta correspondiente a su voluntad (Os. 6:1ss; Jer. 34:15). (2) Significa confianza en Dios en rechazo de todo socorro humano y de los falsos dioses (Os. 14:4; Jer. 3:22–23). (3) Significa apartarse de todo lo que es contrario a Dios. Este tercer aspecto parece haberse dado por sentado en los profetas más antiguos, pero llega a su expresión en Jeremías y especialmente en Ezequiel (Jer. 26:3; Ez. 18:26, etc.). El llamado a la conversión presupone esta posibilidad. Este aspecto es menos prominente en Amós, cuyo mensaje es predominantemente un mensaje de juicio ineludible (7:8; 8:2). También Oseas aprecia la gravedad de esta situación, pero cree que el juicio mismo abrirá la puerta a la conversión, no porque esta última sea una posibilidad humana, sino porque es la meta de la dirección que le da Dios a la historia (2:8–9; 3:5). Isaías acepta el hecho de que la conversión es una consecuencia de la propia acción salvífica de Dios, pero sólo para un resto, y no para el pueblo entero. Jeremías, en sus muchos ruegos, parece presuponer que mediante el arrepentimiento el pueblo podrá evitar el juicio, pero espera una renovación completa sólo cuando Dios escriba su ley en el corazón del pueblo (31:33). En general, los profetas no aseguran que el pueblo tenga una posibilidad propia en virtud de la cual pueda arrepentirse y esquivar el juicio. Por otro lado, el juicio no es para él un destino ciego. Preserva la cualidad viviente de la relación con Dios y la validez del orden moral.
3. *El período exílico y el postexílico.* Los capítulos finales de Isaías y el Salmo 51 mantienen el testimonio profético, con su orientación tanto del pecado como de la conversión a Dios (Is. 44:2) y su insistencia en la renovación interior (Sal. 51:10). Ezequiel enfatiza el aspecto individual, atribuye mayor prominencia al abandono del pecado, le da a la conversión un significado destacado como medio hacia la salvación, y cuenta mucho más con su posibilidad, aunque en última instancia él también ve la necesidad de un corazón nuevo que sólo Dios puede dar (cf. 18:21ss; 33:12ss; 36:26). Una orientación más fuerte hacia la ley se puede ver en los pecados de los cuales Malaquías exige la conversión (3:7–8), o en el llamado de Nehemías 9:29 a convertirse a la ley (cf. el papel de la Pascua en 2 Cr. 30:6ss). Pero todavía se considera que el arrepentimiento interior es el punto central (cf. Jl. 2:12ss; Jon. 3:8ss), incluso si la idea no se expresa con su grandeza y profundidad originales.

[E. Würthwein, IV, 980–989]

C. μετανοέω y μετάνοια en la literatura judía helenística.

1. La LXX.

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

2. Otras obras.

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

[p 628] (2) Filón. En Filón se ve la síntesis de la cultura griega y la religión judía. Filón usa los términos para «cambio de mente», pero también les da el matiz religioso de la conversión religiosa y moral, e. d. el cambio total de volverse a Dios y apartarse del pecado, que afecta la totalidad de la vida y de la conducta. Sin esa conversión no hay salvación. Claro que en su descripción Filón adopta elementos filosóficos y místicos, p. ej. cuando dice que la conversión cumple el ideal estoico, o cuando muestra que ella trae armonía en el pensamiento y en la palabra. Pero no concuerda con los estoicos en que el sabio no necesite de μετάνοια, y en su visión total el concepto del AT retiene su sabor distintivo.

(3) Josefo. Como Filón, Josefo usa los términos tanto en el sentido común como en el sentido religioso y moral. Sus afirmaciones, sin embargo, son ecos con poca profundidad. Atribuye significación a las formas externas, se centra en vicios y virtudes individuales, y relaciona la conversión con el evitar el castigo. Aún así, la meta de una nueva vida se halla detrás de las manifestaciones individuales.

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

E. μετανοέω y μετάνοια en el NT.

1. *El entendimiento lingüístico.* Donde son más comunes estas dos palabras es en los Sinópticos y en los Hechos (el verbo 21 veces, el sustantivo 14). Pablo usa el verbo sólo una vez, y el sustantivo cuatro veces. El verbo figura 12 veces en el Apocalipsis, el sustantivo tres veces en Hebreos y una vez en 2 Pedro. El sentido popular figura en Lucas 17:3-4 y 2 Corintios 7:9-10 («pesar» o «remordimiento»). El significado habitual es «cambio de mente» o «conversión», con el pleno matiz del AT. Este matiz es importante, ya que hace una gran diferencia si el llamado a Jesús a arrepentirse es un llamado a la conversión total o sencillamente un llamado a dolerse por los pecados, a un cambio de mentalidad, o a actos de restitución.

2. *El concepto de conversión.*

(1) Juan el Bautista. La conversión es la médula del mensaje de Juan, quien proclama la inminencia del juicio y exige volverse a Dios, así como Dios se está volviendo a nosotros. La convocatoria adquiere nueva urgencia en cuanto a que se halla bajo la luz de la revelación escatológica. Se trata de una conversión de una vez por todas, un cambio interior, que se les exige incluso a los justos, y que debe hallar su expresión en actos de amor. Un bautismo de conversión significa que Dios está en acción para cambiar nuestra naturaleza para el nuevo eón. Dios mismo otorga la conversión tanto como don cuanto como tarea; nos toca a nosotros dejar que se dé, y autenticarla como la base divina de un nuevo existir.

(2) Jesús. En la enseñanza de Jesús, μετανοείτε es el imperativo que está implícito en el indicativo del mensaje del reino. La conversión es un requisito básico que se sigue de la realidad del reino escatológico tal como se hace presente en la persona de Jesús. La predicación y los milagros son un llamado a la conversión y a una decisión final e incondicional, en un volverse a Dios de una vez por todas en obediencia total (cf. Mr. 1:15; Mt. 12:39ss; 11:20ss; Mt. 4:17). Este es el punto de la enseñanza de Jesús, aún cuando no se usen los términos. Hay que renunciar no simplemente al mal, [p 629] sino a cualquier cosa que se pudiera anteponer a Dios (Mt. 5:29-30; 10:32ss, etc.). La conversión es aplicable a toda la gente, y exige un compromiso completo que busca el perdón en una plena confianza y entrega. La fe es su aspecto positivo (cf. Mr. 1:15). No es un logro humano, por cuanto implica hacerse pequeño y receptivo como un niño (Mt. 18:3). Es un don de Dios, pero en cuanto a tal es un requisito vinculante. Por el bautismo del Espíritu, Jesús imparte el poder divino que crea a aquellos que están sujetos al reinado divino, e. d. la gente convertida. Con toda su severidad, pues, el mensaje es un mensaje de alegría. La μετάνοια no es ley, sino evangelio.

(3) El cristianismo primitivo.

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

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

ἀμετανόητος (→ ἀμεταμέλητος bajo μεταμέλομαι). Esta palabra significa «no expuesto a cambio de mente», «más allá de todo arrepentimiento o revocatoria», «incommovible». Los estoicos lo usan para expresar su ideal de no arrepentirse nunca. Pablo, sin embargo, plantea la antítesis cristiana a este ideal, [p 630] al usar esta palabra en Romanos 2:5 para la mente y el corazón endurecido de los que se creen justos y se resisten a la conversión.

προνοέω, πρόνοια

A. Uso.

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

B. El concepto de la divina providencia.

1. *La antigüedad griega y romana.* Comenzando con la idea del gobierno de la razón cósmica, el pensamiento griego desarrolla el concepto de una πρόνοια divina que actúa en la naturaleza por el bien de los hombres. El cuidado sabio y justo de los dioses nos obliga a una confianza obediente. La providencia está en el corazón de las creencias estoicas. Nada es contingente; el poder divino immanente armoniza todas las cosas y actúa en ellas para bien. El destino puede ser ineludible, pero expresa un cuidado benévolo.

Los acontecimientos morales, así como los físicos, se hallan bajo el control divino, y la meta es una humanidad racional. Como los dioses no pueden fallar, el resultado es una confianza gozosa.

2. *El AT.* La única expresión directa de providencia en el AT se halla en Job 10:12, pero la creencia en que el Dios de la creación sustenta el mundo y lo dirige se halla presente por doquier (cf. Sal. 65:6ss; 104; Os. 2:10; Job 9:5ss). Dios se asegura de que sus designios se cumplan (Sal. 19:6; Job 38:33; Pr. 8:29; Jer. 5:22). No tenemos aquí una idea neutral o abstracta, sino al Dios personal que rige la historia de su pueblo (Dt. 32:39; 2 R. 19:25ss) y configura el destino de todos los pueblos (Am. 2:1ss; 9:7; Gn. 11:1ss; Is. 41:2ss). Demostrando su presencia por medio de milagros (1 S. 12:16ss), Dios prevé la historia (Is. 22:11) y elige instrumentos para llevar a efecto sus propósitos en ella (Is. 49:1ss). Los creyentes quedan envueltos en los acontecimientos que Dios dirige, y por eso experimentan su guía y ven que sus vidas están en manos de él (Pr. 20:24; Job 5:18ss; Sal. 16:5ss). Hasta el mal es un medio en manos de Dios (Am. 3:5–6; Is. 45:7). De modo incomprensible, está al servicio de su plan de salvación (cf. Gn. 50:20). La forma en que el AT ve la providencia es fuertemente teocéntrica y volitiva.
3. *El judaísmo.* A través de todas las presiones de la historia, el judaísmo mantiene la fe del AT en la providencia de Dios. Esto resulta evidente en los grandes apocalipsis, en que las personas y los acontecimientos están al servicio de fines previamente conocidos, y la historia sigue un curso predeterminado cuya meta final es el gobierno de Dios. La ley es una garantía providencial de la presencia dinámica de Dios, y sus mandamientos son instrumentos de la providencia. Dios controla todas las situaciones, de modo que uno siempre puede entregarse a él en la oración, si bien la providencia en este sentido no niega la libertad humana. Para expresar la idea de providencia, el judaísmo helenístico asume el término *πρόνοια*. Es natural que Dios como Padre se interese por sus hijos. Por eso actúa para evitar lo que es dañino, y para lograr lo que es beneficioso (cf. Filón y Josefo). Incluso se desarrolla el hábito de llamar a Dios *πρόνοια* (4 Mac. 9:24), y Filón puede describir la providencia en términos estoicos (cf. *De las leyes especiales* 3.189).
- [p 631] 4. *El NT.* El hecho de que el NT no exprese el concepto de providencia es una ilustración de su distinción respecto de la filosofía. La creencia está implícita, pero según las líneas del AT. Dios, como Creador, es Señor de cielos y tierra (Mt. 11:25). Él dirige el curso de la historia hacia la meta que él mismo le ha puesto (Ro. 11:36). Predomina el amor de Dios que se pone en acción en Cristo. Esto es lo que se refleja en el hecho de que Dios haga brillar el sol y caer la lluvia sobre toda la gente (Mt. 5:45) y en su cuidado por todas sus criaturas (6:26ss). Dios interviene en todas las cosas para el bien de aquellos que lo aman (Ro. 8:28), y nada los puede separar a ellos de su amor (8:35ss; cf. Fil. 2:13). Esta fe les da a los individuos su lugar en el dominio teleológico que Dios tiene de la historia (Ro. 9–11) con el establecimiento de su reino como meta. El plan previsto de salvación, manifestado en la historia en Cristo, llega a su consumación más allá de la historia.
5. *La iglesia antigua.* Los Padres Apostólicos heredan el concepto de providencia. El germinar de las semillas da testimonio de la resurrección (1 Clem. 24.5) y la iglesia es la obra de la divina providencia (Hermas, *Visiones* 1.3.4). Las ideas filosóficas se entremezclan con el interés soteriológico primario (Atenágoras, *Súplica* 1.1). Si Ireneo atribuye claramente la providencia al Dios de la salvación (*Contra las herejías* 4.36.6), Clemente de Alejandría la considera como una verdad racional, dudar de la cual es cosa no cristiana (*Stromateis* 1.52.1ss). La filosofía misma es para él una obra de la providencia, que prepara el camino para el evangelio (1.18.4; 6.128.3). La tendencia, entonces, es a separar la providencia y la salvación en ramas distintas de la operación divina que están relacionadas, pero que no lo están orgánicamente.

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

νουθετέω, νουθεσία. El verbo significa «impartir entendimiento», «poner a derecho», «poner en el corazón». El énfasis se pone en ejercer influencia, no simplemente sobre el intelecto sino sobre la voluntad y la disposición. La palabra adquiere entonces sentidos tales como «amonestar», «advertir», «hacer recordar» y «corregir». Describe un medio básico de educación. Filón y Clemente de Alejandría hablan acerca de cómo Dios o Cristo nos advierten, nos censuran y nos animan de este modo. La idea no es de castigo, sino de un ruego moral que conduce a la enmienda. En este sentido, adquiere el significado de «disciplinar». La filosofía, sin embargo, no lo usa técnicamente para su propia labor. La LXX hace poco uso de él; significa «reprender» en 1 Samuel 3:13, «amonestar» en Job 4:3, y «corregir» en Job 30:1; 36:12. El sustantivo, que significa «amonestación» o «corrección», es común en Filón, para quien representa las advertencias divinas en cuanto se diferencian de los castigos divinos. El único uso en la LXX se halla en Sabiduría 16:6 (las plagas del desierto como advertencia), pero Job 5:17 tiene el sinónimo *νουθέτημα*. El grupo aparece en el NT sólo en Pablo. En Efesios 6:4 el sustantivo representa un medio de formación cristiana, e. d. la amonestación o instrucción que corrigen sin provocar. En 1 Corintios 10:11, los juicios de Dios en el AT tienen un significado pedagógico; están escritos para nuestra instrucción. El verbo denota una función pastoral. Pablo advierte y enseña (Col. 1:18) con miras a llevar a los creyentes a la madurez en Cristo. La amonestación es una parte central de la cura de almas (Hch. 20:31). Las críticas son palabras pater-

nales de corrección (1 Co. 4:14–15). Las iglesias han de corregirse unas a otras por medio de sus pastores (1 Ts. 5:12) o sus ministerios recíprocos (1 Ts. 5:14). Puede tratarse de una corrección a los refractarios (2 Ts. 3:15), pero también puede ser un último intento de recuperar a los herejes (Tit. 3:10). El uso pastoral sigue siendo común en los Padres Apostólicos (1 Clem. 7.1; Ignacio, *Efesios* 3.1; Hermas, *Visiones* 2.4.3), y también se puede hacer referencia a sermones de admonición (2 Clem. 17.3; Justino, *Apolo­gía* 67.4).

[J. Behm, IV, 989–1022]

[p 632] νόμος [ley], ἀνομία [iniquidad, ausencia de ley, maldad], ἄνομος [inico, sin ley], ἔννομος [legal, conforme a la ley], νομικός [abogado, maestro de la ley], νόμιμος [legal, legítimo], νομοθέτης [legislador], νομοθεσία [legislación], νομοθετέω [legislar], παρανομία [delito, acción fuera de la ley], παρανομέω [transgredir la ley]

νόμος

A. El mundo griego y helenístico.

1. El significado de νόμος.

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

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

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

[p 633] d. En el siglo V a. C. la autoridad de la ley se tambalea ante el descubrimiento de otras leyes y la conclusión de que los seres humanos son autores de leyes específicas. Se origina un conflicto no sólo entre las leyes, sino entre lo que es correcto por ley y lo que es correcto por naturaleza. También es consecuencia de esto un ataque contra la religión. Desde cierto punto de vista, solamente la ley constituye la base para creer en la deidad. Desde otro (el de los sofistas), el origen divino de la ley es una astuta invención de los legisladores para agregar sanciones a sus leyes. Las leyes, entonces, sólo pueden ser derribadas mediante un ataque contra la religión. Por otro lado, sólo pueden ser protegidas mostrando que son verdaderamente divinas. Esto es lo que intenta Platón, pri-

mero probando la existencia de los dioses, y en segundo lugar afirmando que el νόμος, como hijo del νοῦς, está relacionado con el alma.

- e. El pensamiento de Sócrates comienza con el contenido positivo del estado. La ley del estado es para él la ley de la vida. Puede ser injustamente manipulada, pero él prefiere morir antes que oponerse. Las leyes son padres que nos sustentan y nos instruyen, y siguen siendo válidas de cara a la muerte y más allá de ella.
 - f. Sócrates no contrapone su conciencia individual al νόμος, ya que lo que importa para los griegos no es el sentido moral subjetivo sino el conocimiento objetivo de lo correcto y lo incorrecto. Este conocimiento es ley, y la obediencia a la ley es rectitud, que incluye todas las virtudes. La meta de la educación (Aristóteles) es la instrucción en el espíritu y el ethos de las leyes, con la ley misma como maestra, y la obediencia como forma válida de servidumbre que distingue a los ciudadanos libres de los verdaderos esclavos. (La única otra forma válida de δουλεία es el respeto a los dioses.) El régimen de la ley garantiza la preservación del estado y la posibilidad de la vida humana.
 - g. Platón considera la muerte de Sócrates en obediencia a la ley como la transición de la norma y la ley desde la institución hasta el alma. Encuentra un cosmos y un orden en el alma mismo. Esto es νόμος. El νόμος interior es el orden que es controlado por la norma del alma, e. d. la rectitud y el dominio propio. El espíritu le da a la ley una nueva validez y fuerza (esto lo encuentra Aristóteles en el νοῦς). De este modo se forma un vínculo fresco con el mundo divino. Pero para Platón el ideal no es ya el dominio de la ley, sino el gobierno de una figura justa y regia que tenga el verdadero conocimiento. También en Aristóteles la persona de virtud eminente está por encima de la ley, y es en efecto la ley misma para sí y para los demás.
3. νόμος en el helenismo.
- a. Esta teoría llega a ser una realidad en el helenismo. El rey mismo es ahora νόμος. Por ser divino, él es la fuente de la ley. Él es la manifestación visible de la ley eterna en el cosmos.
 - b. El estoicismo reemplaza la ley política con la ley cósmica. No usa el término para referirse a las leyes del estado. La verdadera ley divina sólo hay que buscarla en el cosmos, donde rige una sola ley que es la base de la sociedad y la unión de los seres divinos y humanos. Como la razón, esta ley permea la naturaleza y determina la conducta moral. Se identifica a Zeus como esta ley cósmica, en concesión a la religión popular. Decidirse por este νόμος es llegar al verdadero yo de uno. Es por lo tanto una posibilidad razonable, y conduce a una vida feliz. La ley está escrita en el alma.
 - c. En el neoplatonismo la ley es menos significativa, pero la ley de la providencia mantiene en alto la humanidad, al conectar la moral con la felicidad.
 - d. La antigüedad tardía adopta en su mayor parte los puntos de vista platónicos órficos, considerados a la luz de la teología cósmica.
4. *El concepto griego de νόμος y el NT.* Para los griegos, el νόμος viene del espíritu y no por revelación. Por ende no es un mero imperativo. Tiene poder sobre aquellos que tratan de evadirlo, y trae salvación a aquellos que lo obedecen. Sin embargo, no produce conciencia de la incapacidad de cumplirlo, y [p 634] a la larga no logra generar convicción a causa de una falta de objetividad histórica. Todo esto está en marcado contraste con la forma en que el NT entiende el νόμος.

[H. Kleinknecht, IV, 1022–1035]

B. La ley en el AT.

1. *La ley en el antiguo Israel.* En el antiguo Israel, las primeras leyes están enraizadas en la doctrina de la alianza. El principio básico es que la vida entera del pueblo le pertenece a Dios. Las leyes no son un ajuste de los intereses humanos que recibe la sanción divina, ni son condiciones de la relación divina. Son las exigencias del Dios a quien Israel pertenece en virtud del éxodo, y provienen directamente de Dios en el Sinaí. Por eso, a. su exigencia es incondicional, como lo muestra su forma; b. dan un giro negativo, prohibiendo aquello que destruye la relación de alianza; c. apelan de modo persuasivo a la voluntad; d. son breves pero abarcales; y e. van dirigidas a todo Israel, y su finalidad es dar forma al pueblo entero como pueblo de Dios.
2. *El entendimiento de la ley en los libros históricos más antiguos.* El verdadero clímax de los relatos más antiguos es el otorgamiento de la ley. Israel es un pueblo elegido por gracia. Por eso la ley es en sí un don de gracia, que le muestra al pueblo lo que va en consonancia con su condición. Puesto que la ley está impregnada de la fe en Dios, no hay distinción entre ley y moral. La legislación ritual encaja en el mismo patrón, ya que la exigencia de Dios es el principio, y los sacerdotes son los guardianes de la ley. Toda la ley es la voluntad de Dios, y descansa sobre la elección activa de Dios por su pueblo, y su deseo de verlo vivir en concordancia con ello.

3. *La actitud de los profetas respecto a la ley.* La profecía descansa sobre un nuevo encuentro con Dios. La predicación profética del arrepentimiento presupone un conocimiento de la ley (cf. Miq. 6:8). Los profetas pueden expresar de un modo nuevo la exigencia de Dios, pero no plantean una nueva exigencia. Para ellos Israel es todavía el pueblo de Dios, y la violación de la ley es apostasía (cf. Am. 2:9; Is. 1:27-28). Los profetas ven, sin embargo, que el apelar a la ley puede ir de la mano con el regreso a una verdadera obediencia (Am. 2:6). Radicalizan e interiorizan la ley, y al hacerlo así destacan su verdadera fuerza. En vista de la desobediencia del pueblo, no tienen la expectativa de que la salvación provenga de un orden legal; es por esto que proclaman un nuevo acto de Dios que va a establecer la rectitud y llevar la ley a los gentiles (Is. 1:26; 2:3). Atacan el culto cuando es usado para encubrir la desobediencia (Jer. 7:11; Os. 4:6), pero, si bien pueden considerar el culto de la época como cosa sin remedio (Am. 5:25), es claro que no abogan por una adoración desprovista de culto.
4. *El entendimiento deuterocanónico de la ley.* Un rasgo distintivo del Deuteronomio es la urgencia con que la exigencia de la ley se fundamenta en el acto liberador de Dios. La ley debe ser salvaguardada como vínculo entre Israel y Dios. Un punto ulterior en el Deuteronomio es el interés por impartir la bendición de la relación con Dios a todos los miembros del pueblo. Es así como hallamos que en el Deuteronomio, a. la proclamación de la ley es predicación; b. la ley abarca todas las áreas de la vida; c. el prójimo es punto de un interés central; d. la distancia respecto a Dios se mantiene estableciendo la supremacía divina y oponiéndose a todo culto subterral. Se promete bendición por la observancia de la ley, en la forma de un pleno disfrute del designio y el don divino. El problema, por supuesto, es la realidad perturbadora del pecado, que sólo puede ser remediada por una nueva alianza, y no por la ley misma (Jer. 31:31a).
5. *El entendimiento de la ley en los escritos sapienciales y otras relaciones.* La legislación sapiencial presenta la ley con granusteridad. Aquí el acento se pone en la trascendencia divina y en el papel de Israel para cumplir el orden divino. Pero la base sigue estando en la historia, ya que el Dios santo es voluntad personal, no poder impersonal. Es por el llamado de Dios que Israel es pueblo de Dios, y es por su acción creadora que sabe cómo vivir. Las normas sociales y culturales encuentran una unidad superior en la voluntad divina, de modo que el culto se halla dentro de la revelación total de la ley a Moisés. La austeridad de esta presentación no descarta los elementos de piedad, reverencia y sacrificio propio (cf. Sal. 19:119). Así se evita el legalismo. En Levítico 17-26 la dignidad suprema radica (p. 638) en la súplica a la voluntad de Dios, con énfasis en la obligación para con el prójimo y menos énfasis en la validación histórica de la ley.
6. *La ley en el período postexílico.* El punto profético radica en el exilio, y después de él el pueblo sabe que debe obedecer la voluntad de Dios si quiere vivir. La base es todavía la elección. El guardar la ley no establece la relación con Dios, pero la mantiene en vigor. Sin embargo este último aspecto pasa a primer plano, y la ley y la ley son su interdependencia como el medio por el cual el pueblo se puede mantener en gracia. Puntos importantes (p. 639) en el período post-exílico son: a. que una norma legal rige la historia de Israel, de modo que incluso los profetas son castigados por la ley; b. funde la base para una comunidad religiosa centrada en la ley (Esdras); c. el culto adquiere importancia principalmente como cumplimiento de la ley; y d. una nueva clase (los escribas) asume el liderazgo religioso del pueblo (Esd. 7:10). Permanece la auténtica piedad (cf. Sal. 19:37; 40:119), pero por una cierta lógica interna hay ahora una presión hacia la causalidad, hacia la pérdida del progreso como persona y hacia la explotación del apego a la ley como una evasión de la auténtica obediencia y como un falso medio de seguridad.
7. *El significado de la Torá.* En el AT, Torá es el término más abarcante para designar la ley. Figura unas 220 veces en diversos sentidos. Su administración es al principio tarea de los sacerdotes, pero los profetas usan el término tanto para mandamientos escritos como para la palabra que Dios les dirige a ellos (Is. 8:16). El punto esencial, entonces, es siempre la autoridad divina, aun cuando el término pueda a menudo usarse para directrices culturales o rituales específicas. Posteriormente puede denotar también la instrucción (Pr. 28:4; 29:18). En el Deuteronomio, el corpus completo es la Torá, y esto abarca las maldiciones así como las estipulaciones legales. La ley puede equivaler también a la revelación divina o a la instrucción general (Sal. 1:2; 2 Cr. 17:9), pero siempre con un fuerte sentido de autoridad. En las obras posteriores se puede discernir una referencia específica al Pentateuco.
8. *νόμος en la LXX.* La LXX usa principalmente νόμος para Torá (unas 200 veces), y en total usa νόμος unas 240 veces. En general le da a νόμος el sentido más pleno del uso tardío. Cuando se adoptan otros términos, la referencia es habitualmente a leyes en plural, a directrices humanas, o a estatutos individuales. En virtud de su equiparación con la Torá, νόμος expande su significado más allá de las fronteras del uso griego normal.

C. La ley en el judaísmo.

1. *La ley en los Pseudoepigráficos y Deuterocanónicos.* En estas obras variadas, la ley es siempre la base, y algunas de ellas aplican la ley, la defienden o la elogian de manera específica.
- a. Lingüísticamente encontramos ὁ νόμος (o νόμος) en forma absoluta. También se man ὁ νόμος ἁγίου, τοῦ θεοῦ ἢ Μωϋσέως, y ciertas expresiones menos típicas del AT como ὁ νόμος, ὁ πατριάρχης νόμος y ὁ θεῶν νόμος.

- b. Rasgos interesantes son: (a) la validez y supremacía divinas incondicionales de la ley, según queda ilustrado por la revuelta de los Macabeos, el auge de los fariseos, el énfasis sobre el sábado y la circuncisión, y la conexión de la recompensa con la observancia; y (b) la equiparación de la ley con la sabiduría, en que la Torá es una ley universal que expresa intemporalmente la voluntad divina, es en sí preexistente, y ocupa una posición de mediación (aunque la incapacidad de cumplirla puede dar origen a la desesperanza a pesar de que se reconozca su validez divina y eterna).

2. *Josefo.*

- a. Josefo habitualmente usa νόμος para la ley religiosa de Israel (aunque a menudo usa οἱ νόμοι). También puede usar ὁ νόμος para el Pentateuco o el AT. A veces emplea νόμος para las leyes de otras naciones o para el orden natural. Otro uso es para la norma de algo, pero esto es poco común.
- b. Para Josefo la ley es dominante. Acepta su origen divino, aun cuando hace acomodos para sus lectores gentiles señalando la sabiduría de Moisés, la antigüedad de la ley, y la racionalidad de sus [p 636] estipulaciones. La ley posibilita una vida feliz, pero también evita el excusar el pecado. Para Josefo, las recompensas y los castigos desempeñan una parte importante como motivos para guardar la ley, pero Josefo también destaca la instrucción temprana en la ley y el apremio de la conciencia. La base material esencial de su punto de vista es judía, pero con una orientación apologética hacia el mundo racionalista y moralista de la cultura helenística.

3. *Filón de Alejandría.*

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

4. *La ley en el judaísmo rabínico.*

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

D. **La ley en el NT.**

I. *Jesús y la ley en los Evangelios Sinópticos.*

- 1. *La palabra νόμος.* νόμος figura sólo ocho veces en Mateo, nueve en Lucas, y no figura del todo en Marcos. Normalmente denota el Pentateuco, aunque puede abarcar el AT en su totalidad. La ley es principalmente lo que rige la conducta, pero también se denota la promesa (cf. Lc. 22:44). Nunca se usa para la Torá oral ni para la tradición docente (cf. Mr. 7:5, 8).

2. *Jesús y su negación de la ley.* Jesús afirma la ley pero también la niega al reemplazar su oficio de mediación. La respuesta a la violación de la ley es la conversión y el perdón, no la obediencia a la ley (cf. Lc. 15). El guardar la ley no garantiza una relación correcta con Dios (Lc. 15:25ss). Es la actitud ante Jesús lo que determina la relación con Dios (cf. Mt. 10:13ss). El descanso se alcanza acercándose a Jesús (Mt. 11:28ss), y la justificación se alcanza por medio del arrepentimiento (Lc. 18:14). [p 637] La ley sigue siendo válida, pero ha venido un nuevo eón (Lc. 16:16–17) que está entrelazado con la palabra y la persona de Jesús (Mr. 2:21), el cual es él mismo libre en relación con la ley.
 3. *Jesús y su afirmación de la ley.* (a) Si bien Jesús niega el papel mediador de la ley, afirma la ley en el juicio sobre el pecado que queda implicado por su perdón. El transgredir la ley acarrea la muerte, y es esta la situación remediada por el acto del indulto escatológico. (b) La conversión restaura a los pecadores a la obediencia a la ley, y en este sentido es su afirmación (cf. Mt. 5:20; 7:16ss; 11:29). (c) Jesús afirma la ley al observarla él mismo (cf. Mt. 9:20; Lc. 2:22ss). Su venida entera es en efecto un cumplimiento de la ley (Mt. 5:18). (d) Jesús afirma específicamente que hacer la buena voluntad de Dios y guardar los mandamientos son una misma cosa (Mr. 10:18ss). Una disposición correcta exige una acción obediente, que exprese el amor abnegado por Dios y por el prójimo. Los que ven esto no están lejos del reino (Mr. 12:34). (e) Las críticas detalladas, p. ej. de refugiarse de la desobediencia tras la ley, o de apelar a la ley para evadir el disciplinamiento, o de colocar la observancia legal por encima del servicio amoroso, son de hecho una afirmación radical basada en el centrar la ley en el amor a Dios y al prójimo. Esta concentración restaura la ley a su sentido veterotestamentario original, de un llamado hecho por Dios en orientación al prójimo. La diferencia es que Jesús trae en persona el acto divino que crea la verdadera obediencia. Cuando Jesús ataca la casuística, el punto principal es que la exigencia divina sobre la persona entera se tome en serio. De modo que la ley queda abierta a la crítica cuando no expone el pecado en la raíz condenando la actitud y no el acto por sí solo. También falla en cuanto a que puede refrenar el pecado (cf. Mt. 5:21ss) pero no puede dejarlo de lado, como lo hace Jesús mismo al establecer la obediencia del amor. No obstante, al traer el perdón y la filiación divina, Jesús posibilita un auténtico cumplimiento de la ley, no como medio de autojustificación, sino como expresión de la nueva relación.
 4. *La interrelación entre negación y afirmación de la ley.* El reconocimiento de Jesús a la ley exige un arrepentimiento completo, el cual adquiere hondura y se concreta a partir de las exigencias de la ley. También manifiesta la verdadera obediencia, que se basa en la restauración de la comunión mediante el nuevo acto creador de Dios. La confrontación con la exigencia incondicional de Dios, y la liberación de la mediación de la ley, son dos factores que se promueven y se controlan el uno al otro. El nuevo acto de Dios establece la exigencia, y aquellos que reciben el perdón ofrecen por ese medio la verdadera obediencia del amor.
- II. *El conflicto referente a la ley.*
1. *La comunidad primitiva.*
 - a. Al principio la comunidad primitiva observa la ley sin reflexionar mucho acerca de ella. La extensión del evangelio a los gentiles plantea la cuestión, y se llega a una primera postura en el concilio apostólico (Gá. 2.; Hch. 15). Este concilio acepta la concordancia entre el mensaje de Pablo y el de la iglesia de Jerusalén al declarar que la observancia de la ley no es necesaria para la salvación. Al mismo tiempo, concuerda en que los cristianos judíos deben guardar la ley, y esto deja sin aclarar la cuestión del comparar la mesa con los gentiles, que se convierte en punto discutido en Antioquía (Gá. 2).
 - b. Implícita en el debate resultante está la cuestión de por qué siquiera los judíos tienen que guardar la ley, si la salvación es por fe en Jesús. La principal razón que se da es el interés por la misión entre los judíos (cf. 1 Co. 9:20–21). Para resolver la cuestión del compartir, el decreto apostólico adopta medidas que puedan ser defendidas ante el mundo judío, el cual permite de hecho compartir con los incircuncisos en el culto de la sinagoga.
 - c. La comunidad primitiva obviamente considera la fe en Cristo como su distintivo principal, considerando la observancia de la ley como obediencia en aras del amor en servicio al evangelio. Esta postura la deriva del propio Jesús, puesto que históricamente es muy difícil que haya retrotraído su propia actitud hacia los actos y enseñanzas de Jesús: el judaísmo mesiánico no ofrece ninguna base para esto por lógica interna alguna de desarrollo, y el judaísmo helenístico no provee verdaderos paralelos (cf. el relato de Esteban en Hch. 6:9ss).
 - [p 638] d. Del concilio apostólico brotan desarrollos ulteriores. Los judaizantes radicales se oponen celosamente a la decisión del concilio, y afirman que la circuncisión es necesaria para la salvación y para ser miembro en la comunidad. Es posible que en algunos casos esto se deba a temores de dificultades en el mundo judío (cf. Gá. 6:12–13), pero en otros bien puede ser por devoción a la ley. Algunos argumentos en apoyo de esa postura son el mandato de la ley, el ejemplo de Jesús, la dudosa autoridad apostólica de Pablo (cf. Gá. 3; 2 Co. 11), y la posibilidad del antinomianismo.
 - e. El principal grupo judaico, representado por Santiago y Pedro, se atiene a las líneas establecidas por el concilio. La ley no es necesaria para la salvación, pero debe ser observada por los cristianos judíos en atención a la misión entre los judíos. Se acepta el

compartir con los cristianos gentiles, con tal que esos cristianos observen aquellos puntos que permitan defender ese compartir en el mundo judío.

2. *El uso de Pablo.* Pablo comienza con el sentido tradicional, según el cual la ley es la ley del AT, si bien su uso no es uniforme. El Decálogo es la médula de la ley (Ro. 13:8ss), pero νόμος abarca otras leyes y puede usarse para una ley específica (Ro. 7:2). La ley exige acción; uno la *hace* (Ro. 2:25). Representa la voluntad viviente de Dios. Incluso aquellos que no conocen la ley, pero la practican, son para sí mismos «la» ley (no una ley que ellos eligen por su cuenta) (Ro. 2:12ss). La ley es la voluntad única revelada del Dios único. Por eso se puede personificar (Ro. 3:19; 7:1). A veces el νόμος puede ser el Pentateuco (cf. Ro. 3:21; Gá. 4:21). También se puede ver un uso figurado, como cuando Pablo se refiere a la ley de la fe (Ro. 3:27). Tal vez haya que entender de ese modo la ley de Romanos 7:21, e. d. la regla de que cuando queremos hacer lo correcto, el mal está al alcance. Otros casos son la ley del pecado (Ro. 7:25), la ley del espíritu de vida (8:2) y la ley de Cristo (Gá. 6:2).
3. *El entendimiento material de la ley en Pablo.*
 - a. La cruz domina el entendimiento material de Pablo. Esto explica su negación y afirmación de la ley, que de otro modo es inexplicable.
 - b. La ley es la buena voluntad de Dios, de modo que oponerse a ella es oponerse a Dios (Ro. 8:7). Está orientada hacia los actos humanos, no simplemente hacia el conocimiento (cf. Ro. 2:17ss). Ponerla en práctica es tener una vida basada en los logros, pero esto da origen a la jactancia, y en efecto la ley no puede dar vida (Gá. 3:21), ya que nadie la obedece de verdad. La ley debe ser afirmada porque es idéntica con el bien. Si bien se hace una distinción entre los judíos que la tienen y los gentiles que no la tienen, los gentiles asienten a su veredicto y todos caen bajo su juicio (Ro. 1–2). Por eso, todos son remitidos a la fe en Cristo para su salvación (Gá. 3:28).
 - c. En relación con el pecado humano, la ley primeramente lo prohíbe (Ro. 7:7, etc.), luego lo desenmascara como rebeldía contra Dios (Ro. 7:9), luego lo condena (5:13), de modo que no puede haber apelación ulterior a la ley, y luego nos encierra en él con divina autoridad (Gá. 3:22ss), descartando todos los intentos por justificarnos a nosotros mismos, y finalmente nos lleva a la muerte (Ro. 7:9–10). Allí estriba la debilidad de la ley, que hace que Pablo la cuente entre los elementos, los rasgos constitutivos, del orden presente (Gá. 4:3), no a pesar sino precisamente a causa de su santidad como revelación de la voluntad divina.
 - d. Esta negación se basa en la afirmación del acto de indulto de Dios en Cristo (Ro. 3:21ss; 8:1; Fil. 3:9). Fuera de la fe en Cristo, los seres humanos siguen estando bajo la ley (Col. 2:20), pero mediante la muerte de Cristo y la participación en ella se da un traslado desde la esfera de la ley (cf. Ro. 10:4) hacia la relación de filiación. Cristo, entonces, reemplaza a la ley como camino de salvación; para aquellos que siguen buscando la rectitud por la ley, Cristo ha muerto en vano (Gá. 2:21).
 - e. Sin embargo, la cruz acepta el veredicto de la ley (Gá. 2:19; 3:13). Da cumplimiento a la condenación (cf. 2 Co. 5:21; Ro. 5:6ss). Es un cumplimiento de la ley en obediencia perfecta (Fil. 2:5ss) y en amor (Ro. 8:34ss). La fe reconoce la condenación implícita en la ley, y con ella viene la nueva obediencia en virtud de la cual la ley llega a su cumplimiento en el fruto del Espíritu (Gá. 5:22–23). Esta es la ley de Cristo (Gá. 6:2) en la cual se hace realidad la verdadera intención de la ley, de modo que Pablo [p 639] puede decir que el evangelio confirma la ley en vez de abolirla (Ro. 3:31). Sobre este fundamento, el propio Pablo puede obedecer con libertad ciertas estipulaciones concretas de la ley mosaica al ministrar a los judíos (1 Co. 9:20ss), y puede aconsejarles a los judíos que no renuncien a su circuncisión (1 Co. 7:18ss). De hecho, la ley es el lugar donde Pablo busca orientación en la vida comunitaria, no como argumento decisivo, sino en confirmación de lo que se conoce en la obediencia de la fe.
 - f. El punto de vista de Pablo parece derivarse no tanto de la experiencia personal de la ley cuanto de una aplicación coherente a la ley de la fe en el Señor crucificado y resucitado, aunque se puede discutir si este punto de vista lo elabora él independientemente o en debate con las respuestas que proponen otros en torno a él. Ciertamente, él ve desde un inicio la antítesis entre el camino de la ley y el camino de la fe.

III. *El período posterior al conflicto.*

1. *Hebreos.*

- a. En Hebreos, νόμος es habitualmente la ley del AT. En su contenido, tiene que ver principalmente con la ley sacerdotal como aquello que le da al sacerdocio del AT su dignidad y su fuerza. El énfasis principal, desde luego, se pone en la relación entre el sacerdocio del AT y el de Cristo (cf. 7:16).
- b. Aunque validado por la ley, el sacerdocio del AT no puede hacernos perfectos, como tampoco lo puede su ley (7:11, 19). Esto es así debido a la debilidad humana (7:18ss, 24ss) y la externalidad de este ministerio (9:9–10). Aquí la ley es débil, no porque los

humanos *no* la cumplan, sino porque son *humanos* los que la cumplen. Sólo el sacerdocio de Jesús puede aportar verdadera santificación, ya que en él tenemos un sacrificio de obediencia pura.

- c. En estas líneas, Hebreos enseña que la ley no se propone llevarnos a la meta por su propia cuenta, sino más bien señalarnos a Cristo y su auténtico ministerio como sumo sacerdote (cf. 10:1ss).
 - d. Encontramos así una impresionante semejanza con la negación y afirmación de la ley en Pablo.
2. *Santiago*. Esta epístola plantea la cuestión de la fe y las obras, y no de la fe y la ley. Cuando usa el término νόμος, suele añadir un matiz (1:25; 2:8, 12) como para advertir contra el legalismo a la vez que proteger contra malas interpretaciones de la enseñanza de Pablo. En 1:25 la ley perfecta de la libertad es en gran medida lo mismo que la palabra sembrada del v. 21. Se trata del evangelio en su aplicación a la vida, una ley, pero, en contraste con la ley legalista, una ley de libertad. En 2:8ss νόμος es el mandamiento, pero difícilmente en el sentido de la ley entera del AT (a pesar del v. 10), ya que la ley regia es la ley del amor, que también los ricos deben tomar con toda seriedad en vez de esperar parcialidad alguna. En el v. 11 se da un ejemplo para respaldar el v. 10, pero esto no altera la ecuación general entre νόμος y la ley del amor, que es, como en 1:25, la palabra del evangelio orientada a la acción específica. En 4:11–12 el punto parece ser que el νόμος es la voluntad de Dios para el individuo –la ley de la libertad–, a la cual juzgamos si juzgamos a aquellos que actúan conforme a ella. La libertad, desde luego, es la libertad de la obediencia al mandamiento del amor.
 3. *El Evangelio de Juan*. νόμος es más común en Juan (14 veces) que en Mateo (ocho), pero menos significativo. A lo que se refiere es a la ley, especialmente en el Pentateuco (1:45), pero también en el AT como un todo (10:34). Pero νόμος puede ser también un mandamiento específico (7:19) o una ordenanza (7:51). Juan muestra interés por la ley, no como una norma de conducta, sino como revelación. Así, a. a Jesús se lo compara y se lo contrasta con la ley como revelación perfecta de Dios (cf. 1:17; 8:12, etc.). Pero, b. existe una conexión interna entre Jesús y la ley (1:45), por cuanto la ley da testimonio de Jesús (5:39–40), y él la cumple (8:17), de modo que uno no puede citar la ley contra él (7:19ss). Así, c. Jesús y los discípulos no están obligados por la ley como tal (5:19; 13:34–35), y aún así Cristo es impartido a quienes la hacen (1:47ss). La verdadera escucha de la ley conduce a la fe, porque Cristo reemplaza la ley y a la vez le da cumplimiento. En Juan la ley no es nunca una regla de conducta, y νόμος no figura en las epístolas ni en el Apocalipsis.

[p 640] ἀνομία. El prefijo le da a ἀνομία el sentido, ya sea de ausencia de ley, o de falta de observancia de ella, e. d. iniquidad. La palabra es común en la LXX, a veces en plural, para actos de maldad (Gn. 9:15). En el NT denota actos pecaminosos en Romanos 4:7 y Hebreos 10:17, sin tener en mente necesariamente la ley. En Romanos 6:19 también se hace referencia a la condición, e. d. la alienación respecto a la ley. En 2 Corintios 6:13, donde rectitud y ἀνομία son mutuamente excluyentes, el sentido es el general de iniquidad (cf. 2 Ts. 2:3). Quizás exista una relación más fuerte con la ley en Mateo 23:28, aunque menos en Mateo 7:23; 13:41; 24:12. En 1 Juan 3:4 se muestra que el pecado es grave porque es ἀνομία, e. d. rebeldía contra Dios, o transgresión del mandamiento del amor como verdadera ley.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[W. Gutbrod, IV, 1036–1091]

→ νομοδιδάσκαλος (διδάσκω)

[p 641] νόσος [enfermedad], νοσέω [estar enfermo], νόσημα [enfermedad], (μαλακία [padecimiento, enfermedad], μάλιστα [sufrimiento, dolencia], κακῶς ἔχω [estar mal, estar enfermo])

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

A. La enfermedad y el pecado.

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

B. La enfermedad como sufrimiento vicario.

1. *El héroe sufriente en el mundo griego.* El héroe o heroína que sufre enfermedad (Orestes, Áyax, Antíope, especialmente Hércules) es una figura común en la mitología griega. Las enfermedades se deben a fin de cuentas a un demonismo del destino, que es el único que puede llevar la vida humana a su plena riqueza. La tragedia, entonces, tiene un significado salvífico, pero el carácter vicario no es el de la expiación histórica.
- [p 642] 2. *El siervo sufriente de Dios en el AT y en el judaísmo.* La Biblia refleja una tensión que sólo el ἕσχατον puede resolver, pero en las figuras proféticas uno encuentra un entendimiento de la enfermedad en términos de carga vocacional. Así, Ezequiel, con su tipo de enfermedad cataléptica, soporta la carga de la iniquidad de Israel (3:22ss; 4:4ss), y sobre todo el Siervo de Isaías 53 lleva el pecado del pueblo en una expiación vicaria. Sólo posteriormente, y de manera parcial, relaciona el judaísmo este pasaje con el Mesías, pero de allí brota la idea del Mesías como un leproso.
3. *El hombre de Dios sufriente en el NT.* El NT remite Isaías 53 a Jesús, aunque más en términos de muerte violenta que de enfermedad. Mateo 8:17 cita específicamente Isaías 53:4 en relación con el hecho de que al quitar las enfermedades Jesús también las carga, e. d. toma las necesidades de los enfermos sobre sí mismo (cf. 15:30ss). La enfermedad es para Pablo una carga vocacional (cf. 2 Co. 12:7ss), aunque no la llama vicaria. Sus sufrimientos asumen en su mayor parte la forma de persecución, pero no excluyen la mala salud. En Colosenses 1:24 la idea no es que los sufrimientos de Pablo suplan o completen la obra vicaria de Cristo, sino que Cristo, presente con su «cuerpo» en este eón, sigue experimentando cierta medida de sufrimiento que apresura la redención final. Presente él mismo como Cabeza en el eón celestial, Cristo ha muerto vicariamente de una vez por todas en la cruz.

C. La iglesia y la enfermedad.

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

[A. Oepke, IV, 1091–1098]

→ ἀσθενής, λάομαι

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

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

A. Material de trasfondo.

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

[p 643] B. Cristo como novio en las parábolas de Jesús.

1. *La alegoría novio/Mesías, desconocida para el AT y el judaísmo tardío.* En las parábolas de Marcos 2:19–20 y Mateo 25:1ss, es obvio que el novio representa al Mesías. No existe ninguna base en el AT para esta ecuación, aunque Oseas y Jeremías describen a Dios como el novio o esposo de Israel (cf. tb. Is. 62:5), y el judaísmo posterior suele usar esta imagen, como en la interpretación del Cantar de los Cantares.
 2. *Las dos parábolas de Jesús sobre el νυμφίος.*
 - a. «¿Pueden estar de luto los invitados a la boda?» (Mt. 9:15 y par.). Esta es una auténtica metáfora, tal vez incluso un proverbio secular, que muestra que el ayuno está fuera de lugar ahora que está presente la era de la salvación. La cláusula secundaria lleva la implicación de que, puesto que esta era cuenta con la presencia de Jesús, él es el novio. La adición, que predice la pasión, limita el tiempo de no hacer ayuno a la vida terrenal de Jesús.
 - b. «¡Aquí viene el novio!» (Mt. 25:1ss). Esta declaración viene en una parábola de juicio, que advierte sobre el fin inesperado de este mundo. Se refiere directamente a lo repentino de ese fin. Está implícito el punto de que el Mesías es el novio, y de que su venida se demora. Se puede señalar que en su propia predicación Jesús compara a los discípulos con los invitados, más que con el novio (Mt. 9:15; 22:1ss).
- C. El desarrollo de la imagería novio/novia.** Esto se da primeramente en 2 Corintios 11:2, donde Cristo es el novio, la comunidad es la novia, y el apóstol es el mejor amigo. Una elaboración adicional se da en Efesios 5:22ss, que, sobre la base de Génesis 2:24, enfatiza la unión amorosa entre Cristo y la iglesia, con el sacrificio de sí por un lado, y la entrega obediente por el otro. En los autores de los Sinópticos, por supuesto, los días de la boda son al principio los días de la vida terrenal de Jesús, pero en el Apocalipsis la boda es la consumación (19:7ss; 21:2, 9; 22:17) y la novia es la Jerusalén celestial (cf. 21:2 e Is. 61:10). El cumplimiento final se describe aquí en lo que se dice acerca del Cordero y su novia.

[J. Jeremias, IV, 1099–1105]

→γαμέω, γάμος

νῦν [ahora], (ἄρτι [ahora])

A. Las presuposiciones del concepto neotestamentario de νῦν.

- I. *Las formas de la palabra* (νῦν, νυνί ἄρτι). En la koiné, νυνί es tan común como νῦν, pero lo es menos en la koiné bíblica. En la LXX νυνί es más común en los libros literarios como Job, mientras que en el NT figura principalmente en Pablo y Hebreos. νῦν figura sobre todo en Pablo, Lucas y Juan. ἄρτι es menos común en el NT, y no se halla en absoluto en Marcos, Lucas, Hechos, las Pastorales, ni Hebreos.
 - II. *Las formas del uso.*
 1. Una forma transicional para usarla como sustantivo aparece cuando νῦν o ἄρτι depende de preposiciones, p. ej. «a partir de ahora» (Mt. 23:39), «ahora» (Jn. 13:19), «hasta ahora» (1 Jn. 2:9).
 2. Más comúnmente, en esos casos, νῦν es un sustantivo.
 3. Como acusativo de tiempo, el sustantivo νῦν es más común en plural, ya sea en sentido temporal, o con un sentido muy débil (Hch. 17:30; 4:29).
 4. Las palabras pueden servir también como adjetivos atributivos entre artículos y sustantivos (cf. 1 Ti. 6:17; Ro. 3:26; 2 P. 3:7; Hch. 22:1; 1 Co. 4:11).
 - III. *El νῦν no temporal.*
 1. *Como partícula conectiva.* Si bien νῦν tiene principalmente un significado temporal, a veces se usa de manera muy débil como partícula conectiva.
- [p 644] 2. *Como partícula de antítesis lógica.* νῦν tiene mayor fuerza como partícula cuando el NT opone algo de hecho a una suposición hipotética pero errónea, p. ej. la impiedad humana en Juan 8:40, etc., o la realidad divina en Juan 18:36, etc. El sentido de νυν(ί) δέ en esos casos es «en realidad, de hecho».
3. Una expresión similar es καὶ νῦν, que lleva la fuerza de «sin embargo» (Jn. 11:22).

IV. *El νῦν temporal.*

1. *Como límite.*

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

3. *Con referencia al pasado y al futuro.*

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

B. **El ahora del NT.**

I. *El ahora como la hora divina.* νῦν denota sólo un momento, pero un momento así puede convertirse en un καιρός si así lo elige Dios (cf. Lc. 5:10; Hch. 18:26; 20:32). Esto vale de modo especial para el νῦν de la partida de Jesús (Jn. 12:27; 13:31; Lc. 12:52; 22:18). En este ahora Jesús hace presente su glorificación, que comienza incluso con su humillación.

II. *El ahora como el período fijado por Dios.*

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

[p 645] 3. *El todavía del NT.*

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

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

III. $\nu\hat{\nu}\nu$ con imperativo.

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

[p 646] 2. *En la oración del NT.* En muchas crisis apremiantes resuena el $\nu\hat{\nu}\nu$ de la oración a Dios (cf. en la LXX, Jon. 4:3; Is. 64:8). Hechos 4:29 es un ejemplo. El caso supremo, sin embargo, se halla en Juan 17:5, donde Jesús acepta su hora de extrema dificultad como la hora de la glorificación divina.

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

[G. Stählin, IV, 1106–1123]

→ αἰών, ἡμέρα, καιρός, σήμερον, ὄρα

νύξ [noche]

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

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

[G. Delling, IV, 1123–1126]

νωθρός [perezoso, lento]

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

[H. Preisker, IV, 1126]

[p 647] Ξ, ξ (xi)

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

A. La tensión en el concepto de ξένος.

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

B. El juicio de la antigüedad.

1. Griegos y romanos.

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

2. Israelitas y judíos.

- a. Pueblos extranjeros, forasteros residentes y forasteros de paso.
- (a) Términos. El hebreo tiene diferentes palabras para referirse a los extranjeros, que denotan (1) al forastero, (2) al forastero residente, (3) al residente sin derechos y (4) al forastero que está de paso o temporalmente presente. Para ellos la LXX usa por lo general los términos ἀλλότριος ο ἀλλογενής, πάροικος, y προσήλυτος. ξένος como tal no es el equivalente directo de ninguna de las palabras hebreas.
- [p 648] (b) Juicio básico. (1) Los extranjeros son principalmente enemigos, tanto política como religiosamente. (2) Pero si bien es una desgracia ser un forastero (Gn. 19:4ss), a los visitantes extranjeros se les muestra amabilidad. (3) Los forasteros residentes reciben protección (Gn. 19:4ss). Al principio se les puede tratar con desprecio o incluso con violencia (cf. Gn. 12:16), pero la ley religiosa los abriga bajo sus alas (cf. Dt. 10:18–19) y poco a poco los integra en el pueblo.
- b. Panorama histórico.
- (a) El período del AT. La monarquía es un período de apertura a los extranjeros (1 R. 8:41ss; 11:7–8), pero los profetas encabezan una reacción contra las influencias foráneas y especialmente contra las religiones foráneas. Los forasteros son representantes de sus religiones, e. d. gentiles. Su condición de extranjeros puede ser superada ya sea mediante la exclusión o mediante la plena inclusión. La profecía exílica hace un llamado a la misión universal (Is. 42:6ss; 66:19), pero los gentiles impíos han de ser destruidos (Jer. 46ss). Después del exilio la actitud se endurece, con la campaña contra los matrimonios mixtos (Esd. 9–10) y la oposición a los samaritanos. Pero los forasteros residentes siempre pueden ser miembros plenos de la comunidad, puesto que esto se define por religión y no por raza. La actitud respecto a los extranjeros tiene una base religiosa. Es por causa de Dios que hay que mostrar misericordia a los forasteros, y que hay que hacer esfuerzos para ganárselos, pero también es por causa de Dios que hay que oponerse fieramente a los gentiles.
- (b) El judaísmo tardío. El judaísmo tardío practica una estricta separación respecto a todo lo foráneo. Sin embargo, hay un partido más amplio (cf. Filón y Josefo) que se muestra más abierto a los extranjeros y a las influencias extranjeras. El celo misionero aparece en ambos lados. Pero los prosélitos sólo gozan de derechos civiles y religiosos limitados, y después del 70 d. C. tiende a prevalecer una actitud más estricta respecto a los gentiles, se debilita el impulso misionero, e incluso los prosélitos plenos, que son claramente diferenciados de los demás, se topan con ciertas reservas. Puesto que el amor al prójimo sólo ha de ser mostrado a los miembros del pueblo, la hostilidad hacia los demás aumenta excepto en aras de la paz. Se puede señalar que se piensa que el rechazo a los extranjeros tiene una significación tanto eterna como temporal.
- c. Los sepulcros de los extranjeros. Surge una pregunta referente a Mateo 27:7: ¿quiénes son los extranjeros que van a ser enterrados en ese campo? De las diversas sugerencias –israelitas que están temporalmente en Jerusalén; prosélitos que residen allí temporalmente; o gentiles–, la más probable es que el campo estuviera destinado a los gentiles impuros, quienes de ese modo quedan separados, incluso en la muerte, de los miembros del pueblo.
3. *La actitud de los cristianos para con los extranjeros.* Los cristianos comparten el disgusto del AT y del judaísmo por aquello que es foráneo en cuanto a religión, pero el amor al ξένος es una forma especial de amor al prójimo, como lo muestra Jesús (1) en la parábola del Buen Samaritano, y (2) en la parábola del juicio en Mateo 25. Que la bondad para con los extraños tiene peso para el destino eterno es un tema en la religión parsi, y la idea figura también en el judaísmo, pero lo novedoso de Mateo 25 es que Jesús mismo es el ξένος, de modo que el factor decisivo es la relación de uno con Jesús. El extranjero que representa a Jesús podría, desde luego, ser cualquier persona, y no simplemente algún otro cristiano. De modo que todos los conceptos éticos de la humanidad referentes a la bondad con los extranjeros llegan aquí a su cumplimiento; en el más extraño de los extraños se ama a Jesús mismo. El punto en 3 Juan 5 es, por supuesto, otro diferente: que hay que practicar la hospitalidad con los hermanos del extranjero.

C. La costumbre de la hospitalidad.

1. *Griegos y romanos.* Si bien los forasteros pueden carecer de derechos, la hospitalidad provee cierta compensación. Sobre la base de un sentido de mutua obligación, esto tiene sanción divina. Los forasteros son huéspedes de la deidad, y los santuarios son los lugares principales de hospitalidad. (a) Entre griegos y romanos existe, desde luego, la hospitalidad privada. Las motivaciones para ella son la exigencia divina, la solidaridad y la esperanza del retorno. (b) La hospitalidad puede asumir también una [p 649] forma más pública u oficial. (c) Al aumentar el comercio, surge la necesidad de posadas o alojamientos, algunos de los cuales están asociados con templos, sinagogas o lugares de peregrinación.
2. *Israelitas y judíos.* Los relatos bíblicos enaltecen la hospitalidad (cf. Job 31:32). Es un deber, por ser una obra de misericordia. En el judaísmo posterior la tradición continúa, pero con cierto énfasis en la meritoriedad de la obra y cierta restricción a los miembros del pueblo.
3. *Los cristianos.* a. El NT.

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

D. El extranjero como concepto religioso.

1. El punto de vista griego y el bíblico.

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

[p 650] b. El punto de vista bíblico. El enfoque bíblico es teológico. El mundo le pertenece a Dios, pero ha sido alejado de él por un poder ajeno, de modo que la antítesis de la humanidad no es con el mundo sino con Dios. La acción de Dios, sea en la gracia o en el juicio, nos es ajena. Israel, sin embargo, ha sido colocado en la tierra de Dios como un forastero residente bajo su protección, y en cuanto tal, guardando la ley de Dios, llega a ser un cuerpo extraño en el mundo de la humanidad.

2. *El judaísmo helenístico*. Según lo representa Filón, el judaísmo helenístico introduce ideas griegas en el mundo bíblico. Las almas de los sabios son de origen celestial y por lo tanto son forasteras en la tierra. Los sabios prefieren la ciudadanía celestial, aun cuando ello signifique que aquí son extranjeros. Hillel dice que su alma es un huésped en el cuerpo.

3. El NT.

- a. Dios y Cristo. El NT sigue la pauta del AT. Dios y el mundo son ajenos el uno para con el otro, a causa de la alienación humana respecto a Dios (cf. Hch. 17:23; Ef. 4:18). Esta alienación significa hostilidad. A causa de ella Cristo viene al mundo como un extranjero (Mr. 12:1ss; Jn. 8:14, 25ss). Viene desde el Dios desconocido (Jn. 7:25ss). Vive como en una tienda (Jn. 1:14). Está sujeto a malentendidos (3:4). Hasta sus discípulos tienen que preguntar quién es él (21:2). Su reino no es de este mundo (18:36). Debe regresar al cielo para asumir su reino (Mt. 25:15; Lc. 19:12).

- b. Los cristianos.

- (a) Terminología legal. También los cristianos son extranjeros en el mundo, ya que Dios les ha dado un nuevo hogar en el cielo (Heb. 11:15–16; Ef. 2:6; Fil. 3:20). En términos legales, pertenecen a la ciudad de Dios (Heb. 11:10, 16; 12:22–23). Anteriormente proscritos, ahora tienen allí derechos de ciudadanía (Ef. 2:19). Por eso son forasteros en el mundo (Jn. 15:19; 17:14, 16). Viven como ovejas en medio de lobos (Mt. 10:16). El mundo se siente ofendido por ellos (1 P. 4:4). Sólo pueden residir en él como forasteros (2:11). En los Padres Apostólicos, Diogneto 5.5 insiste en este punto con una fuerza impresionante, y cf. Hermas, *Semejanzas* 1.1; 2 Clemente 5.1.
- (b) Prototipos del AT. Para esta posición de los cristianos en el mundo, se hallan modelos en (1) los patriarcas (Heb. 11:8ss), (2) Israel en Egipto (Hch. 7:6), y (3) la dispersión judía (Stg. 1:1; 1 P. 1:1).
- c. Los extranjeros y la condición de extranjero. Los cristianos tienen que mantenerse en guardia para no hacer de este mundo su patria. Por lo tanto deben evitar todos los estilos y doctrinas extrañas. Sin embargo, deben presentar con libertad el evangelio a los extranjeros (en contraste con la exclusividad de los griegos, los romanos y los judíos).
- d. El diablo como extraño. Detrás del mundo se halla el diablo, quien, en relación con Dios y con los creyentes, es el supremo extraño y enemigo (Mt. 13:39; Lc. 10:19). En la iglesia antigua, ὁ ξένοσ es por eso uno de los nombres del diablo.

4. *Fusiones de puntos de vista bíblicos y griegos.*

- a. El gnosticismo. La helenización efectúa una fusión de los puntos de vista bíblico y griego sobre la condición de extranjero, que son muy diferentes. Así, el gnosticismo da muchísima importancia a lo de que el alma es extranjera, a que anhela otro mundo (el mundo extraño de Dios), y a que es redimida por el extranjero que viene del cielo. Una complicación es que el alma, descarriada en un mundo extraño, se enajena de su propio hogar. Sin embargo, el redentor-extranjero no se deja enajenar, vuelve a encender en el alma la nostalgia por el cielo, y al apegarla a sí la vuelve a hacer extranjera en el mundo. En ciertas versiones el redentor, al revestirse de atavíos terrenales, corre el riesgo de la alienación y por eso tiene que ser redimido por una carta procedente de su hogar y una voz celestial. A diferencia del NT, este complejo no ve que es el pecado lo que provoca la enajenación, ni que los cristianos se vuelven extranjeros en el mundo sólo cuando Cristo trae la redención. El gnosticismo piensa de manera antropocéntrica. Comienza con la experiencia del ser extranjero, mientras que la Biblia comienza con el Dios santo y bondadoso.

[p 651] b. Marción. Para Marción los humanos, como criaturas del Dios justo, son ajenas al Dios bueno. Este Dios ajeno los trae a la nueva casa del Padre. Marción, entonces, piensa teocéntricamente, pero en contraste con el NT, su Dios extranjero viene con amor misericordioso a redimir a aquellos que no son suyos, porque él no los ha creado. En otras palabras, Dios es *esencialmente* un extraño. En la Biblia, sin embargo, la enajenación se debe a la caída. El mundo de Dios se ha vuelto un mundo ajeno, y es por la acción salvífica de Dios que los creyentes se vuelven forasteros en él y para él.

[G. Stählin, V, 1–36]

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

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

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

1. *Madera.* El NT presenta casos de este uso para madera tanto viva como muerta. Así en Lucas 23:31 tenemos el contraste entre el leño verde y el seco. Si Dios no ha salvado al leño verde (Jesús), ¿qué pasará con el seco (los impenitentes)? En 1 Corintios 3:12 Pablo menciona la madera entre los materiales que se podrían usar en la construcción que Dios va a examinar el día del juicio. La madera aromática tiene su puesto entre la carga que los mercaderes ya no pueden vender después de la caída de Babilonia (Ap. 18:12); se trata de madera de África del Norte, que se usaba para hacer recipientes finos y obras de incrustación.
2. *Garrote, porra.* Los que son enviados a arrestar a Jesús llevan garrotes (ξύλα) según Mateo 26:47, 55.
3. *Cepos.* Pablo y Silas son puestos en cepos cuando los arrestan en Filipos (Hch. 16:24).
4. *La cruz.* Un uso distintivo de ξύλον en el NT es para referirse a la cruz. La base es Deuteronomio 21:22, que enfatiza el oprobio de quedar expuesto en un madero. Hechos 5:30; 10:39, etc. afirman el punto de que la crucifixión es el mayor insulto posible para Jesús, pero que Dios ha demostrado su majestad al resucitarlo de entre los muertos. Pablo, en Gálatas 3:13, muestra que Cristo nos ha redimido de la maldición, haciéndose él mismo maldición por nosotros conforme a Deuteronomio 21:22. Pende una maldición

sobre los que transgreden la ley, pero Cristo, quien no ha transgredido la ley, de modo voluntario y vicario se vuelve maldito, como lo deja claro su muerte en el madero de maldición. Así nos libera de la maldición y de la muerte que ella entraña. 1 Pedro 2:24 afirma el mismo punto cuando dice que Cristo cargó con nuestros pecados en su propio cuerpo sobre el «madero» (con una referencia clara a Is. 53:4, 12). Aquí es prominente el elemento de vicariedad. Los pecados humanos son echados sobre Cristo, crucificados en él, y así alejados. Cristo no carga los pecados sobre un chivo expiatorio, sino que los toma sobre sí mismo y los cancela en la cruz, a fin de que los pecadores, muertos al pecado, puedan vivir para la rectitud.

5. *Árbol (de vida)*. El Apocalipsis habla del árbol o árboles de vida en el paraíso o en la Jerusalén celestial (2:7; 22:2, 14, 19). A los que son lavados por Cristo y que vencen se les otorga participar de su fruto, mientras que se les impide a aquellos que rechazan la palabra profética. A este respecto el Apocalipsis toma la noción apocalíptica de la salvación como restauración. Sin embargo, tal vez haya también cierta asociación entre el árbol de la vida y la cruz, como en el arte cristiano primitivo.

[J. Schneider, V, 37–41]

[p 652] O, o (ómícron)

ὄγκος [peso, carga]

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

[H. Seesemann, V, 41]

ὁδός [camino, modo de vida], ὁδηγός [jefe, guía], ὁδηγέω [guiar, conducir], μεθοδεΐα [engaño, astucia], εἴσοδος [entrada, acceso], ἔξοδος [salida, muerte], διέξοδος [vía de salida], εὐοδόω [guiar bien, prosperar]

ὁδός

A. ὁδός para los griegos.

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

B. ὁδός en la LXX y en el judaísmo.

1. *La LXX*. ὁδός figura unas 880 veces en la LXX (principalmente para traducir דרך). Con frecuencia lo que se denota es literalmente un sendero, camino o calle, bien construida o no. Es mala señal cuando las calles están desiertas (Lv. 16:22) o cuando hay que recurrir a rodeos (Jue. 5:6). Se usan [p 653] verbos en frases que no se refieren a un camino específico, p. ej. «seguir su camino» (Gn. 32:1). Uno puede cruzarse con gente en su camino (Job 21:29) y no hay que desviarse de él (Nm. 22:23). También los animales tienen sus caminos (Pr. 30:19; figuradamente en 6:6). Los truenos tienen un curso establecido por Dios (Job 28:26). Dios sigue su camino en el juicio (Nah. 1:3) pero también en la gracia que salva (el Mar Rojo, Sal. 77:19). El uso figurado es común (cf. Dt. 8:2; Pr. 1:31). La vida misma se considera como un camino (cf. pasajes como Pr. 4:10; Is. 40:27; Job 3:23), y la muerte es un camino por donde todos deben pasar (1 R. 2:2) y del cual nadie puede regresar (Job 16:22). Otro uso común es para «modo de vida» o «conducta» (cf. Éx. 18:20; 1 S. 18:14; 8:3, 5, etc.; 2 R. 22:2, etc.). Más frecuentemente se nos presenta el camino o los caminos de Dios. Puede tratarse del modo de proceder de Dios, pero también pueden ser los caminos que él nos manda seguir (Jer. 7:23).

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

2. *La influencia del uso del AT sobre los escritos pseudoepigráficos y rabínicos.* Cuando los pseudoepígrafos hablan de los dos caminos, la influencia del AT es evidente. El uso literal de «camino» es poco común. Figuran referencias al «curso» de los años o de los astros, y al «camino» de los ángeles. El sentido de «caminar» es común, y también leemos sobre los «caminos» de Dios, ya se trate de sus asuntos o de sus mandatos. Se establece un contraste entre los caminos de este mundo y los del siguiente. La imagen de los dos caminos figura en el Enoc Etiópico 91:18–19, que manda el camino de la rectitud y advierte contra el de la violencia, pero la imagen no es por el momento una parte fija de la instrucción catequética. Se halla a veces en los rabinos sobre la base de Deuteronomio 11:26; 30:19; Dios ha puesto ante su pueblo los caminos de la vida y de la muerte. Aquí podría referirse bien al [p 654] destino que Dios ha asignado, o bien a la decisión que debemos tomar. Sin embargo, nuevamente, no hay un esquema generalmente aceptado.
3. *Filón y Josefo.* Filón usa abundantemente ὁδός en muchos sentidos, p. ej. para el «paso» del Mar Rojo, para los «caminos» del mar o de los astros, para el «procedimiento», para la «vida humana», para los «senderos» que debemos tomar, para el «camino» hacia la virtud o hacia Dios, para los «dos caminos» (el del vicio y el de la virtud) entre los cuales hay que escoger (aunque con poco contenido esquemático), para el «camino regio» que es idéntico con la palabra de Dios o con la sabiduría (cf. Nm. 20:17; 21:22; Dt. 28:14), o para el «camino recto» que en general es el amplio o liso, a diferencia del camino resbaloso del mal. Filón hace énfasis en que necesitamos un guía en el camino recto, e. d. Moisés, el λόγος, o Dios mismo, que como Salvador misericordioso conduce al νοῦς hacia la virtud. En Josefo esta palabra tiene principalmente el sentido de camino, calle, pasillo, paso, viaje, marcha, etc., aunque a veces encontramos el sentido de «modo de vida», y menos comúnmente el de «medio», «propósito» o «posibilidad».

C. ὁδός en el NT.

1. *Sentido literal.* La mayoría de los casos del uso literal se hallan en los Sinópticos. No se nos dice qué caminos recorría Jesús. Sólo se mencionan dos caminos, el de Jerusalén a Jericó en Lucas 10:31, y el de Jerusalén a Gaza en Hechos 8:26. Algunos sucesos tienen lugar «en el camino» (cf. Mr. 8:27; 10:32; Mt. 20:17). La referencia en Marcos 9:33 es general, pero Lucas 9:57 es más estrictamente topográfico. Marcos 10:52 añade un «en el camino» para indicar que el hombre que ha recobrado la vista sigue a Jesús en el sendero hacia Jerusalén. ὁδός figura en ciertas parábolas, pero sin ningún énfasis especial. Así, las semillas caen junto al camino (Mr. 4:4, 15), que pasa a través del campo o a su lado. En Lucas 14:21ss el siervo que ha ido primero a las plazas debe ir después a los caminos. En Lucas 11:6, el amigo que llega va de camino. Otros usos son para el camino que lleva a los gentiles en Mateo 10:5, el camino del mar (¿hacia el mar?) en Mateo 4:15, un camino que se emprende en Marcos 2:23, y un día de camino en Lucas 2:44.
2. *Uso metafórico.* Este importante uso de ὁδός se halla en todo el NT. No siempre resulta claro hasta qué punto está presente la idea de una senda; cf. Marcos 1:3, donde el significado podría ser «plan» u «obra» así como «camino» (cf. Mt. 11:10).

- a. Los dos caminos en Mateo 7:13–14. Jesús usa la imagen de los dos caminos en Mateo 7:13–14 (cf. Lc. 13:24). La primera idea es la de entrar por una puerta estrecha, pero esta parece ser una metáfora paralela: la puerta no lleva hacia el camino. De modo que el camino es estrecho (o ancho) al igual que la puerta, en contraste con otras descripciones del camino recto. No hay paralelos exactos para la presentación de Jesús, aunque puerta y camino a veces se presentan juntos; p. ej. la puerta pequeña que lleva a un camino difícil, o la senda o entrada angosta. Es poco probable que Mateo 7:13 esté relacionado directamente con 7:12 (la regla de oro), ni hay que ver la puerta como la entrada al reino de Dios (como en Lc. 13:24). Una vez más, el camino estrecho no es simplemente el de la devoción en contraste con el camino ancho del vicio y la frivolidad, si bien ese modo de entenderlo podría calzar con el llamado de Jesús a la conversión. Más aún, el dicho no es principalmente polémico, e. d. dirigido contra el modo farisaico de ver la ley. Lo que tenemos es una convocatoria al discipulado. Las exigencias de Jesús son severas. Por eso la puerta es estrecha y el camino es áspero. Pero no hay ningún otro camino hacia la vida. Si hay pocos que pasan por ese camino, no es porque sea demasiado pequeño, sino porque a la gente le gusta un camino más fácil. Los pocos del v. 14 son discípulos; los muchos del v. 13 son los que rehúsan el discipulado. «Camino» no denota el modo de vida de los discípulos, sino lo que Jesús espera de ellos. Como «puerta», «camino» tiene la connotación de entrada. Entonces se menciona el destino: o la vida o la perdición. «Hallar» en el v. 14 no da a entender una posibilidad de escoger entre muchos caminos, ni tratar de encontrar una senda en un terreno difícil, ni el dar con una entrada estrecha después de una larga búsqueda. Implica el misterio de la acción divina, en virtud de la cual los que busquen encontrarán. Aunque Mateo 7:13–14 no lo dice explícitamente, el camino se halla en Cristo mismo; es él quien nos hace posible entrar en el camino.
- [p 655] b. El camino hacia el santuario (Heb. 9:8; 10:20). Los usos de ὁδός en Hebreos 9:8 y 10:20 están relacionados. En 9:8 ὁδός tiene claramente una conexión topográfica con el templo, pero a la luz de 10:19 la idea es más la de acceso que la de camino (εἴσοδος), aunque no sin cierta referencia espacial. Aunque no se diga, el camino es obviamente un camino a (la comunión con) Dios. No se dice que Jesús sea el camino, pero el término «vivo» muestra que el camino está íntimamente ligado con su persona. Por lo tanto, lo de que Jesús es el camino es una implicación bastante clara.
- c. Jesús como camino (Jn. 14:4ss). La afirmación en Juan 14:4 brota del contexto. Jesús está hablando acerca de la situación de los discípulos. Las moradas de 14:2 representan la meta de la salvación. Jesús está a punto de irse, y va a prepararles un lugar. No se dice que los discípulos se vayan con él (p. ej. al martirio); al final él se los llevará para que estén con él (v. 3). El camino de 14:4 es entonces el camino de Jesús, que los discípulos deben conocer porque él se lo ha dicho. Pero este camino incluye la promesa a los discípulos, que Jesús ha dado en el v. 3. Así, la pregunta de Tomás se refiere al significado del camino de Jesús para sus seguidores, y lo mismo vale para la respuesta de Jesús en el v. 6. La cláusula secundaria («nadie viene ...») deja claro el sentido. Destaca la importancia del «yo soy», y si bien deja por fuera otros intentos de llegar al Padre (especialmente por parte de los discípulos), su énfasis es positivo. Tomás está preguntando acerca del único camino, y Jesús contesta que él mismo es ese camino. Hay que señalar que, si bien el v. 7 podría dar a entender un acceso general a la comunión con Dios, el v. 3 conecta más íntimamente el camino con el retorno de Jesús. Surge entonces la pregunta de si 14:6 es exclusivamente escatológico, o si 14:4 prepara también el camino para una referencia general. Los términos «verdad» y «vida» en el v. 6 tienen impacto sobre esto. Podrían representar la meta de la ὁδός, pero en vista de los vv. 2ss, ὁδός en sí se refiere tanto al camino como a la meta. Por eso la función de «verdad» y «vida» tiene más probabilidad de ser de elucidación: Jesús es el camino así como es la verdad y la vida. Si bien «vida» tiene un sabor escatológico en Juan (11:25), estos términos sirven para efectuar la redirección al presente que se encuentra en el v. 7, aunque no implican ningún conflicto con lo que viene antes. No se han encontrado modelos directos para conectar esos tres términos. Cuando más, leemos en el AT acerca del camino o los caminos de la verdad o de la vida, y a la ley se la llama por separado camino, verdad y vida en las obras rabínicas, aunque esto no fundamenta ninguna antítesis entre Jesús y la ley, ni en este pasaje ni en otros. Es difícil que la idea gnóstica del viaje celestial del alma pueda haber tenido mucha influencia, porque en otros puntos de Juan ὁδός figura solamente en 1:23, no hay referencia al origen celestial de las almas ni a su retorno, la orientación es hacia el regreso de Jesús más que a la muerte y subsiguiente viaje de los discípulos, y Juan pone poco énfasis en la función del Redentor como guía. El pasaje podría ir dirigido contra pretensiones rivales de la época, pero puesto que ὁδός se explica adecuadamente por el contexto, tiene sin duda alguna su propio significado singular y positivo.
3. *Uso figurado.* En el uso figurado, la idea espacial suele ser fuerte. Así, en Lucas 1:79 el punto obvio es «camino» más que «medio» (cf. el verbo «guiar»). En contraste con Isaías 59:8 (cf. Ro. 3:17) la referencia de paz es aquí a la salvación mesiánica, más que a una vida de paz con los demás. En Hechos 2:28 (cf. Sal. 16:10–11) ὁδός podría referirse al «medio» o «posibilidad» de la resurrección, y «medio» parece ser el punto en Hechos 16:17. En 1 Corintios 12:31 el contexto no apoya «medio» como el medio de buscar los mejores dones. Por otro lado, no hay que pensar en función de «modo de vida» o «actitud». El «camino» es probablemente el medio de alcanzar la meta que en otro lugar se busca mediante la ambición. La idea de «modo de conducirse» o «conducta» suele ser bastante clara, p. ej. en Santiago 1:8; Hechos 14:16; Romanos 3:6; Santiago 5:20; 2 Pedro 2:2 (aunque esto podría denotar verdadera enseñanza); probablemente Mateo 21:32. Otro sentido es el de «el caminar mandado por Dios» (cf. 2 P. 2:21; Heb. 3:10). Este es el sentido evidente en Marcos 12:14. También podría ser el significado en Hechos 3:10, aunque a la luz de los paralelos del AT (Dn. 3:27; Os. 14:10) aquí la referencia tal vez sea al modo de actuar de Dios. En 1 Corintios 4:17 Pablo está pensando en los caminos que él enseña, no en su propio modo de vida. A la luz de Romanos 2:16, estos caminos corresponden al caminar que Dios exige. Por eso la referencia bien podría ser a los «principios» o «mandatos» impartidos por Pablo. Por otra

parte, en Hechos 9:2; 19:9, 23; 22:4, 14, 22, lo que se quiere decir es el modo de vida expresado en la comunidad cristiana. En forma absoluta, el singular [p 656] ὁδός es aquí el equivalente cristiano de lo que otros llamarían ἀίρεσις (cf. Hch. 24:14). Está implícita la enseñanza o el punto de vista que otros podrían desacreditar, pero que los cristianos creen que es el correcto. «Este camino» en 22:4 no insinúa que pueda haber otros caminos, sino que simplemente está dando una precisión a lo que se tiene en mente. Es difícil explicar cómo se desarrolla este uso especial de ὁδός. Hechos 18:25–26 es de poca ayuda, ya que aquí «el camino del Señor» es el plan o la obra divina de salvación. Tampoco nos sirve 2 Pedro 2:2, 21, pues estos versículos no nos permiten darle a ὁδός un sentido absoluto único. El AT y el uso judío posterior no ofrecen paralelos para el uso específico de Hechos, y es poco probable que Lucas lo desarrolle a partir del uso de ὁδός para el «método» filosófico (y por lo tanto el «sistema»). Es más, no hay sino un tenue lazo con la descripción que el Documento de Damasco hace de los apóstatas como «los que se desvían del camino». En Hechos 18:25–26 y 13:10 de lo que se trata es del plan divino de salvación y su cumplimiento en la misión cristiana. Romanos 11:33 y Apocalipsis 15:3 también se refieren a los planes divinos, que son inescrutables pero justos y verdaderos.

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

ὁδηγός, ὁδηγέω. ὁδηγός tiene el sentido de «jefe» o «guía», mientras que ὁδηγέω significa «dirigir», «mostrar el camino», «instruir». El sustantivo es raro en la LXX. Figura para los guías en 1 Macabeos 4:2 y para la columna de fuego en Sabiduría 18:3. El verbo es más común; es principalmente Dios quien dirige, guía o instruye (cf. Éx. 13:17; Jos. 24:3; Sal. 25:9; 78:72, etc.). El sentido espacial resalta cuando ὁδηγέω se usa con ὁδός o τρίβος, pero cuando es paralelo a διδάσκω el significado «enseñar» es fuerte. La sabiduría es el tema en Sabiduría 9:11, etc., pero los paralelos del AT dejan claro que se tiene en mente a Dios. Filón usa ὁδηγός sólo una vez, y no usa en absoluto ὁδηγέω (aunque sí hallamos προδηγετέω en *De la inmutabilidad de Dios* 182, etc.). La idea de ángeles guías es común entre los rabinos; transportan las almas de los justos después de la muerte. En el NT ὁδηγός tiene sentido literal en Hechos 1:16 (Judas es el guía que conduce a la policía adonde Jesús). El sentido también es literal en la figura de lenguaje de Mateo 23:16, 24 (los fariseos son jefes de otros, pero ellos mismos están ciegos). El uso de Pablo es similar en Romanos 2:19. ὁδηγέω tiene sentido literal en Mateo 15:14 y Apocalipsis 7:17, y sentido figurado («instruir») en Hechos 8:31. En Juan 16:31 la idea podría ser la de «conducir» hacia la meta de la verdad plena, pero se podría preguntar si la idea no es más bien la de la instrucción del [p 657] Espíritu que complementa y completa la de Jesús, e. d. en la esfera total de la verdad (cf. 14:26). Si la idea es la de «conducir», entonces la sugerencia es que el Espíritu (y Jesús antes de él) es un ὁδηγός, para lo cual habría paralelos no bíblicos. Sin embargo, si el sentido es «enseñar», es menos probable una influencia ajena. ὁδηγός no figura en los Padres Apostólicos, pero encontramos ὁδηγέω en Didajé 3.2ss, donde el punto es que los impulsos pecaminosos pueden parecer triviales pero conducen a grandes faltas. ὁδηγός no figura en los Apologistas, y ὁδηγέω es poco frecuente (cf. Justino, *Diálogo* 38.3).

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

εἴσοδος, ἔξοδος, διέξοδος. εἴσοδος y ἔξοδος suelen figurar juntas. Literalmente significan «entrada» y «salida». Figuradamente las encontramos para «acceso» y «éxodo» (en sentidos tan variados como partida, destierro, disolución o conclusión). Comercial-

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

εὐδοῶ. Este término poco común significa «llevar por buen camino», «guiar bien», «llevar al sendero correcto». Es dudoso que esté atestiguado antes de la LXX, pero es común en la LXX, donde asume el sentido de «llevar a buen término», «tener éxito». En unos 40 casos es Dios a quien se atribuye el éxito, ya sea directa o indirectamente, y esto halla su contraparte en el uso del compuesto más fuerte κατευδοῶ, principalmente en pasiva. (Para detalles del uso de la LXX, ver el *TDNT* en inglés, V, 110–112). Los únicos casos en el NT se hallan en Romanos 1:10; 1 Corintios 16:2 y 3 Juan 2 (dos veces). Todos estos están en pasiva, y es clara la influencia de la LXX. El significado bastante obvio en Romanos 1:10 es «logre, tenga (yo) éxito», aunque tal vez con una insinuación de que Dios abra el camino o provea la [p 658] oportunidad. En 1 Corintios 16:2 podría parecer al principio como si tuviéramos en ὅτι un acusativo de objeto, pero es más probable que sea el sujeto material, de modo que el sentido es «tanto como sea posible». Es poco probable que haya una referencia a la «ganancia»; la idea de éxito está vinculada con el ahorro, que cada uno ha de lograr con un verdadero sacrificio semanal. En 3 Juan 2 tenemos un deseo habitual de buena salud, pero el énfasis se pone en εὐδοῦσθαι más que en ὑγιαίνειν, probablemente porque es un término menos secular y comporta la idea de que toda salud y éxito, tanto material como espiritual, dependen de Dios, y de que podemos tener confianza en él. En Hermas, *Semejanzas* 6.3.5, el punto parece ser el éxito en las iniciativas comerciales, mientras que Justino, en *Diálogo* 14.6, cita Isaías 55:11, y en *Epítome* 7.8 usa εὐδοῦν en el sentido de «recibir buen consejo».

[W. Michaelis, V, 42–114]

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

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

[F. Hauck, V, 115]

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

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

[F. Hauck, V, 116]

οἶδα [saber, conocer, entender]

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

[H. Seesemann, V, 116–119]

[p 659] οἶκος [casa, familia, linaje, raza], οἰκία [casa, familia], οἰκέτις [miembro], οἰκέω [vivir, habitar], οἰκοδόμος [constructor], οἰκοδομέω [construir, edificar], οἰκοδομή [edificio, edificación], ἐποικοδομέω [edificar sobre], συνοικοδομέω [edificar juntamente], οἰκονόμος [mayordomo, administrador], οἰκονομία [administración], κατοικέω [habitar, morar], οἰκητήριον [morada, hogar], κατοικητήριον [morada, hogar], κατοικίζω [hacer habitar], οἰκουμένη [el mundo habitado]

οἶκος (→ οἰκία)

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

un edificio se relaciona con el constructor. Cristo, como hijo, construye la comunidad del AT y así es colocado sobre ella. Los creyentes son esta casa si mantienen firmemente su confianza. Anteriormente, Pablo se [p 660] refiere a la iglesia como templo de Dios (1 Co. 3:16). Es primordialmente la iglesia entera, más que el individuo, la que es casa de Dios. Esta línea de pensamiento se elabora plenamente en Efesios 2:19ss y 1 Pedro 2:3ss. Conduce de modo natural al uso en 1 Pedro 4:17 y 1 Timoteo 3:15. El significado de οἶκος en esta línea no es «familia» sino «morada» (cf. la comparación de Cristo y los cristianos con piedras en 1 P. 2:4ss, y la introducción de la idea del sacerdocio y el sacrificio en 1 P. 2:5, 9). 1 Pedro 4:17 recoge el concepto profético de que el juicio purificador golpeará primeramente el santuario y al pueblo (cf. Ez. 9:6), mientras que 1 Timoteo 3:15 expresa el hecho de que la iglesia, como casa de Dios, es el bastión de la verdad en la medida en que en ella habita el Espíritu.

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

οἰκία (→ οἶκος)

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

[p 661] οἰκεῖος. Este adjetivo significa «perteneciente o relacionado con la casa o familia», luego «íntimo», y finalmente «conveniente» o «apropiado». En el NT se usa en parte como sustantivo, y está dominado por la noción de la iglesia como una casa (Heb. 3:1ss). Así, Gálatas 6:10 exige que se haga el bien, especialmente a los miembros de la familia de la fe. Efesios 2:19 les dice a los lectores que ellos pertenecen a la familia de Dios (nótese la combinación de οἶκος y πόλις en este versículo). Un sentido más general se aplica en 1 Timoteo 5:8, que da sanción divina a la norma moral común de que debemos proveer para nuestros parientes, y especialmente para nuestra propia familia.

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

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

οἰκοδομέω

- A. οἰκοδομέω fuera del NT.** Esta palabra significa literalmente «construir» casas, templos, etc., pero pronto adquiere un sentido figurado, como en Salmo 28:5. Sembrar y construir son conceptos relacionados en la LXX. La imagen de construir es también común entre los rabinos. Dios construye el mundo, los justos construyen haciendo buenas obras y aprendiendo la ley, y los estudiantes edifican el mundo estudiando la ley. En las obras mandeas los creyentes son escogidos, plantados y edificados (integrados en la comunidad de la vida). Filón dice que el cuerpo se construye sobre el corazón, que los insensatos construyen doctrinas insostenibles como una torre, y que los buenos pensamientos y la buena enseñanza son las piedras fundamentales de una casa sólida. Josefo usa οἰκοδομέω sólo en sentido literal.
- B. οἰκοδομέω en el NT.**
1. El NT usa οἰκοδομέω de manera literal con diversos complementos, p. ej. casa en Lucas 6:48, torre en Marcos 12:1, sepulcros en Lucas 11:47. Esta palabra es común en la semejanza de la torre en Hermas, *Semejanzas* 9.3.1; 9.12.6; cf. *Visiones* 3.2.4ss. El construir es un concepto apocalíptico y mesiánico. Por su resurrección o su retorno, Cristo edificará el templo celestial. En Mateo 16:18 (cf. Mr. 14:58) la referencia podría ser bien a la resurrección o bien al retorno, pero Hechos 2:1ss parece sugerir lo primero. El tiempo verbal futuro apunta hacia un acto de poder escatológico, pero con un elemento espiritual. Para el templo no hecho con manos de Marcos 14:58, cf. Hechos 7:47, 49. Aunque es mesiánico, οἰκοδομεῖν es también un término eclesiástico, como en Hechos 9:31; 20:32; 15:16 (que toma prestado de Am. 9:11 y Jer. 12:15ss). En esos versículos Dios es el sujeto y la comunidad es el complemento; el edificio en sí es espiritual y escatológico.
 2. *El concepto paulino.*
 - a. Una tarea apostólica. En las cartas de Pablo, οἰκοδομεῖν es importante. Denota primeramente una actividad apostólica (2 Co. 10:18; 12:19; 13:10). Pablo puede destruir cuando resulta necesario, pero su verdadera labor consiste en edificar. En 1 Corintios 3:10ss un apóstol pone el cimiento y otro construye encima. El complemento es la comunidad, aunque no sin una insinuación del templo espiritual (3:16). A este respecto se menciona también el sembrar (3:6ss). Pablo se enorgullece de modo especial de no construir sobre el cimiento de otros (Ro. 15:20), si bien esta no es una regla absoluta (1:11, 14–15).
 - [p 662] b. Una tarea comunitaria. También es importante para Pablo el hecho de que el Espíritu edifica la comunidad. Para él la edificación tiene un sentido carismático y espiritual. En 1 Tesalonicenses 5:11 notamos una relación entre los individuos y el todo, una interrelación mutua de los individuos, y la naturaleza carismática de ese proceso. La edificación va de la mano con la exhortación (o el infundir aliento), así como con el consuelo (1 Co. 14:3). Los no creyentes pueden ser ganados por la palabra profética (14:24). La edificación es al mismo tiempo la de la comunidad y la de los individuos. El conocimiento por sí solo no edifica, como algunos de Corinto parecen haber pensado (cf. 1 Co. 8:1, 10; 10:23). Comer carne sacrificada a los ídolos podrá ser lícito, pero podría destruir en vez de edificar. El amor, sin embargo, siempre sirve para edificar. El edificarse a sí mismo mediante el hablar en lenguas no basta (1 Co. 14:4). No va dirigido a la comunidad, como sí ocurre con la profecía. La profecía edifica tanto al fortalecer a los creyentes como al ganar a los no creyentes, aunque también esto hay que entenderlo en función de Cristo, el Espíritu y la fe.
 - c. οἰκοδομεῖν y καταλύειν. En Gálatas 2:18 Pablo contraponen el edificar y el derribar. El muro de división entre judíos y gentiles ha sido derribado, pero Pedro lo está volviendo a levantar mediante su vacilación. Este mismo contraste se da en los escritos rabínicos, pero el uso en Gálatas 2:18 es único.
 - d. 1 Pedro 2:5. Este pasaje recoge la idea de construir sobre un cimiento. Usando Isaías 28:16; Salmo 118:22; Isaías 8:14; Éxodo 19:6, combina motivos paulinos y sinópticos. Sobre la piedra angular que es también piedra de tropiezo, se construye una casa que es también una familia porque los individuos se van integrando en la iglesia. El templo escatológico es la nueva comunidad.
- C. οἰκοδομέω en los escritos postapostólicos.** La palabra es común en estas obras. Figura especialmente en la alegoría de la torre en Hermas, donde los ángeles son los que construyen, la iglesia es la torre, y el tiempo de construir es el tiempo de conversión (cf. *Semejanzas* 9.3.1ss; *Visiones* 3.2.4, etc.). También Bernabé usa el término. En 11.1 se dice que Israel rechaza el bautismo y construye para sí, mientras que en 16.1ss, al tratar sobre el templo, se dice que el verdadero templo se construye gloriosamente en el nombre del Señor (e.d. mediante la conversión espiritual). En *Policarpo* 3.2 encontramos el uso común del término para edificar en la fe. Ignacio usa la palabra principalmente con una referencia puramente individual.
- D. Resumen.** οἰκοδομεῖν es un concepto comunitario que se entiende teleológica, espiritual, cultural y éticamente. Pablo desempeña un papel clave en este desarrollo. Diversos estudiosos discernen distintas influencias, p. ej. la arquitectura, la apocalíptica, el AT, el gnosticismo e inclusive el estoicismo.

οἰκοδομή

1. Esta palabra denota primeramente el acto de construir (Hermas, *Semejanzas* 9.5.1). En Pablo se tiene en mente más que nada el avance espiritual (1 Co. 14:12). Todo, incluso la autoridad apostólica, debe estar al servicio de esto (2 Co. 10:8). Los individuos lo dan y lo reciben. El criterio clave para evaluar los carismas es si edifican o no (1 Co. 14:5).
2. οἰκοδομή puede significar entonces el edificio terminado. En Marcos 13:1–2; Mateo 24:1 se tiene en mente el templo. En 1 Corintios 3:9 la referencia es a la iglesia, pero en 3:10ss se da un giro especial a la idea. En Efesios 2:21 la iglesia es el templo de Dios, con los apóstoles y profetas como el cimiento y Cristo como la piedra angular. Entre las ideas relacionadas están la del templo celestial y la iglesia como el cuerpo de Cristo. Hermas, *Visiones* 3.2.6 combina motivos mitológicos con el concepto cristiano. En los pasajes de la torre, οἰκοδομή puede denotar a veces el acto de construir, pero su uso predominante es para el edificio mismo. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, V, 146).
3. Pablo usa οἰκοδομή como figura de lenguaje para la corporalidad humana. Cuando la tienda actual se deshaga, tendremos en el cielo una casa recibida de Dios, no hecha por manos, eterna (2 Co. 5:1). El «sabemos» muestra que esta creencia apocalíptica es parte de la tradición (cf. Mr. 14:58). Existen paralelos helenísticos para esta imagen de la tienda, aunque cf. tb. Isaías 38:12. El judaísmo no usa [p 663] el concepto de edificio en sentido antropológico. Los escritos mandeos hacen un viraje similar desde la metáfora de un edificio hasta la del vestido (v. 4).

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

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

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

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

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

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

[p 664] κατοικητήριον. Este término es común en la LXX y parece haber pasado de allí al NT. En Apocalipsis 18:2 la Babilonia caída se ha convertido en «morada» de demonios (cf. Is. 13:21–22). En Efesios 2:22 los creyentes son integrados en la construcción de un templo que es «morada» para Dios. Como en 2 Corintios 5:1–2, el concepto recoge aquí la figura del edificio y del templo con referencia a la edificación de la comunidad entera. Bernabé individualiza el concepto en 6.15; 16.7–8.

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

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

[O. Michel, V, 119–159]

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

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

[R. Bultmann, V, 159–161]

οἶνος [vino]

La vid se cultivaba desde tiempos prehistóricos, y el vino llega a usarse muy pronto tanto social como culturalmente. El dios Dionisos es equiparado con el vino, el cual tiene un puesto especial en su culto. En Génesis 9:20, Noé cultiva la vid. Muchos textos del AT alaban el vino (Jue. 9:13; Sal. 104:15). La abundancia de vino es una bendición divina (Gn. 27:28). Los recabitas se abstienen de vino (Jer. 35), y Oseas 2:10ss lo conecta con el culto de Baal. También hay advertencias contra los excesos (Is. 5:11–12; Pr. 20:1). El vino tiene significación cultural en el AT (Éx. 29:38ss). La vid sirve también con frecuencia [p 665] como metáfora. En el NT οἶνος tiene sentido literal, y nunca figura en el tema cultural. El Bautista se abstiene de él (Lc. 1:15); su misión exige que él sea dominado exclusivamente por el Espíritu. Jesús toma vino (Mt. 11:19), ya que el tiempo de la presencia del novio es un tiempo de fiesta (Mr. 2:18ss). El vino nuevo de la nueva edad exige nuevos odres. En Caná (Jn. 2:1ss) Jesús convierte una gran cantidad de agua en vino. Si se considera la naturaleza de los milagros juaninos, hay que buscar un significado más profundo. Así, se pueden contraponer la ley y el evangelio como el agua y el vino, o se puede equiparar el vino con el Logos (Filón). Si bien la palabra οἶνος no se usa en los relatos de la Última Cena, es obvio que la copa contiene vino, y con la copa (Mr. 14:25 y par.) Jesús está mirando adelante triunfalmente hacia la consumación (cf. Mt. 8:11). En la cruz le entregan a Jesús una mezcla de vino y mirra (Mr. 15:23) para adormecer sus sentidos (cf. Mt. 27:34). Pablo recomienda la abstinencia en caso de que los creyentes más débiles se vean perturbados por el comer y el beber (Ro. 14:21). En Efesios 5:18 advierte contra los excesos (cf. Pr. 23:31), y pide más bien

dejarse llenar del Espíritu. Un uso moderado del vino puede ser beneficioso para la salud (1 Ti. 5:23), pero hay que evitar la excesiva licencia (cf. Pr. 23:31). En el Apocalipsis el οἶνος es uno de los bienes que la flota ya no puede seguir vendiendo al caer Babilonia (18:13). El término denota la cosecha en 6:6; hay que preservarla cuando escasea el suministro de trigo y de cebada. En 14:10; 16:19; 19:15 οἶνος denota la ira de Dios en una figura tomada del AT (cf. Jer. 25:15–16; 49:12, etc.). En 14:10 el vino «vaciado puro» (sin mezclar) indica la naturaleza grande y terrible de la ira divina. La metáfora es bastante diferente en 14:8 (cf. 17:2; 18:3), donde el vino es el de la pasión impura. Pero las figuras se funden una con otra en la medida en que los que beben de ese vino caen presas de la ira de Dios.

[H. Seesemann, V, 162–166]

ὀκνηρός [perezoso]

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

[F. Hauck, V, 166–167]

ὀλεθρεύω [corromper, destruir], ὀλεθρος [corrupción, ruina, destrucción], ὀλοθρευτής [exterminador, destructor], ἔξολοθρεύω [destruir completamente, exterminar]

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

ὀλεθρος. Esta palabra significa a. «corrupción», especialmente «muerte», y b. «lo que causa corrupción». Es común en la LXX; los profetas suelen usarla para la «destrucción» escatológica (Jer. 48:3). El sentido es escatológico en dos casos del NT. En 2 Tesalonicenses 1:9, la destrucción eterna les sobrevendrá a aquellos que rechazan el evangelio, cuando Cristo sea revelado desde el cielo. En 1 Timoteo 6:9 la conciencia de los que buscan la riqueza está cauterizada, y por lo tanto se hallan en peligro de caer en tentaciones que los sumergirán en la ruina total. El punto es bastante diferente en 1 Corintios 5:5, donde Pablo parece decir que la destrucción física (e. d. la muerte) vendrá como consecuencia cuando la congregación, con la cual Pablo estará presente en espíritu y con el poder del Señor, entregue a Satanás al [p 666] incestuoso (cf. Hch. 5:5, 10; tb. Ignacio, *Efesios* 13.1 respecto al poder divino que está en acción cuando la iglesia se reúne).

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

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

[J. Schneider, V, 167–171]

ὀλιγοπιστία, ὀλιγόπιστος → πιστεύω

ὀλίγος [pocos, poco]

ὀλίγος significa a. «pequeño» o «pocos», p. ej. en número, y con menor frecuencia «poco» (en cantidad). La idea de «poco» es importante en la LXX. Dios puede actuar con pocos medios (1 S. 14:6), como también pueden hacerlo los justos con el auxilio de Dios (cf. Job 8:7). Un hombre pobre que es sabio puede hacer mucho con muy poco (Si. 9:14–15), y un poco de sabiduría significa mucho (10:1). Esos dichos pueden expresar la experiencia práctica, pero también denotan el trastrocamiento escatológico de todos los valores. Bastante diferente es la idea de que estamos limitados por una breve duración de la vida (Job 10:20). Esto es un castigo para los pecadores (Sal. 37:10). Es también un castigo el que sólo queden pocos en tiempos de angustia (Dt. 4:27), o que quede

poco de la cosecha (28:38). El sufrimiento de los justos, sin embargo, cuenta poco (Zac. 1:15). El NT le da al término un énfasis teológico parecido al de la LXX. En Lucas 7:47 Jesús le contesta al fariseo que lo critica, diciéndole que aquellos a quienes poco se les perdona, poco aman. El dicho parece ir dirigido contra los que se consideran justos por sí mismos, los cuales se mantienen alejados de los pecadores, y cuyo amor, transgrediendo el mandamiento principal, es por consiguiente poco. En Mateo 25:21, 23 el punto es que a aquellos que son fieles en las cosas pequeñas se les confiarán cosas mayores. Lucas 12:48 hace una distinción entre castigos mayores y menores. Los que conocen la voluntad del amo pero no la hacen serán azotados más severamente que los que no la conocen o que los que la hacen. No es posible decir si aquí Jesús tiene en mente a la gente común, o quizás a los gentiles.

[H. Seesemann, V, 171–173]

ὀλιγόψυχος → ψυχή; ὀλοκληροία, ὀλόκληρος → κληρος

ὀλολύζω [gritar, lamentarse]

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

[H. W. Heidland, V, 173–174]

→ ἀλαλάζω, θρηγέω, κόπτω

[p 667] ὅλος [entero, completo], ὀλοτελής [completamente]

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

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

[H. Seesemann, V, 174–176]

ὀμείρομαι [sentir profundo afecto por]

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

[H. W. Heidland, V, 176]

ὀμνύω [jurar, prestar juramento]

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

1. En el NT el pasaje más importante teológicamente es Mateo 5:33ss. En la ley, el juramento es un elemento esencial a pesar de la tendencia a abusar de él en la vida cotidiana. La ley prohíbe los falsos juramentos, e insiste en que se guarden los juramentos y

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

- [p 668] 2. Santiago 5:12 ofrece otra forma, quizás más original, de ese dicho. La segunda mitad hace resaltar su sentido absoluto. La veracidad es la norma en la comunidad cristiana; por eso el prestar juramentos es totalmente innecesario.
3. Los dichos de Mateo 23:16ss apuntan hacia el tratamiento casuístico de los juramentos y votos. No existe ningún caso rabínico de la distinción entre el oro y el templo o el altar, pero existen paralelos, y encontramos ejemplos de juramentos por la alianza, por la ley, por el templo y por su ministerio. Jesús dice que un juramento por el templo es también un juramento por todo lo que hay en él, y por el Dios que en él habita.
 4. Hebreos 6:13, 16 y 7:20ss, siguiendo al AT, consideran natural que Dios jure. El juramento confirma la promesa. Dios, a diferencia de nosotros, jura por sí mismo, puesto que no hay ninguno superior a quien él pueda apelar. Su juramento es entonces una garantía que elimina toda duda. Le da a su palabra una validez incondicional. El juramento que confirma el sacerdocio de Cristo muestra su superioridad al sacerdocio que está reemplazando.
 5. Pedro, en su negación, hace caso omiso de la prohibición de Jesús y jura no conocer a Jesús (Mr. 14:71). Jesús confirma sus propios dichos mediante un ἄμην solemne pero sencillo. Cuando se le interpela (Mt. 26:64), responde con una simple declaración. Pablo evita los juramentos directos, pero llega cerca cuando invoca como testigo a Dios (Ro. 1:9) o a su propia conciencia (9:1). El dicho en 1 Corintios 15:31 también se acerca a un juramento («por el orgullo que tengo respecto a ustedes»).
 6. Herodes jura al estilo de un gobernante del Cercano Oriente con ocasión de su banquete de cumpleaños, y su juramento frívolo sella el destino de Juan el Bautista.

[J. Schneider, V, 176–185]

ὁμοθυμαδόν [de común acuerdo, unánimemente]

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

[H. W. Heidland, V, 185–186]

ὁμοιοπαθής → πάσχω

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

ὅμοιος. Esta palabra significa a. «de la misma clase», b. «de parecida disposición», c. «perteneciente por igual», y d. en geometría, «similar» (referente a figuras). En la LXX es común en la pregunta «¿quién es como ...?», que presupone una respuesta negativa. En los papiros significa principalmente «similar». Es común en el NT, p. ej. en imágenes y parábolas. En Juan 8:55 Jesús es el único que tiene verdadero conocimiento de Dios; si él negara esto, sería «como» los judíos, que no conocen a Dios. En Hechos 17:29 Pablo dice que, como linaje de Dios, no deberíamos pensar que la divinidad es «como» el oro, etc. [p 669] En 1 Juan 3:2 los creyentes llegarán a su plenitud cuando sean «como» Cristo; esto tendrá lugar en la parusía. En Apocalipsis 1:13 la figura es «como» el Hijo del hombre, que es una designación mesiánica (cf. Dn. 7:13). En Mateo 22:39 el mandato de amar al prójimo es de la

misma importancia y validez que el mandato de amar a Dios. En Gálatas 5:21 Pablo concluye su lista con la frase «y cosas semejantes», lo cual les posibilita a los lectores continuar la lista mentalmente.

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

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

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

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

1. En Romanos 1:23 las «imágenes» culturales son contrapuestas a la gloria de Dios; son hechas en forma de cuerpos humanos o animales.
 2. En Romanos 6:5 los bautizados son a «semejanza» de la muerte y resurrección de Cristo. Mucho se debate si el punto de Pablo es que el bautismo es simplemente una representación de la muerte de Cristo, o si es una semejanza que contiene el original. Una primera opinión es que se trata de una similitud o reproducción de la muerte y resurrección de Cristo. Una segunda opinión conecta la «semejanza» con nuestra propia muerte en el bautismo; hemos crecido juntos con una muerte bautismal que es como la muerte de Cristo, que es el tipo que se refleja en la muerte experimentada en el bautismo. Una tercera opinión es que la palabra ὁμοίωμα denota la muerte mística y sacramental del bautizado con Cristo; en el pensamiento católico, la muerte de Cristo está directamente presente en el sacramento. Una cuarta opinión es que somos integrados sacramentalmente, pero no místicamente, en la muerte de Cristo en cuanto ella está presente en el bautismo. Por lo que se refiere a la semejanza de la resurrección, hay cierto debate acerca de si esto se refiere a la resurrección mística con Cristo en el bautismo, o a la futura resurrección de los bautizados. Las dos principales líneas de exégesis son a. que los bautizados experimentan una resurrección mística correspondiente a la de Cristo, y b. que ellos toman parte sacramentalmente en la propia resurrección de Cristo. Se puede señalar (1) que puesto que Pablo está hablando de la semejanza y no del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, es difícil que se esté refiriendo a una relación mística con los hechos históricos; (2) que puesto que él tiene en mente un vínculo orgánico, es difícil que esté diciendo que nuestras experiencias son copias de la de Cristo; y (3) que por lo tanto llegamos a la conclusión de que la semejanza en cuestión es la de la muerte y la resurrección de Cristo, tal como ellas están ahora sacramentalmente presentes, con los hechos históricos, y que por medio de esta semejanza nosotros mismos quedamos así íntimamente vinculados con esas realidades salvíficas.
- [p 670] 3. En Romanos 5:14 Pablo dice que la muerte se enseorea inclusive sobre aquellos que no pecaron como Adán, e. d. que no copiaron el pecado de Adán.
4. En Romanos 8:3 y Filipenses 2:7 Pablo usa esta palabra con referencia a la vida terrenal de Cristo. En Romanos 8:3 enfatiza la realidad de la humanidad de Cristo, diciendo que él vino en la «semejanza» de la carne de pecado; ingresó en el nexo del pecado humano, pero sin quedar sujeto al poder del pecado, como se daría a entender si Pablo hubiera dicho sencillamente «en carne de pecado». El ὁμοίωμα denota semejanza en apariencia pero distinción en esencia. Con el cuerpo, el Cristo intrínsecamente sin pecado se convierte en representante de la humanidad pecadora a fin de que, destruyendo este cuerpo, Dios pueda borrar el pecado humano. El término ὁμοίωμα es claramente un intento por superar la dificultad de tener que decir que el Cristo en quien el pecado humano queda condenado no es él mismo un pecador. La palabra bien puede ser inadecuada, de cara al misterio de la persona y la obra de Cristo, pero no es docetista como algunos suponen. Cristo no es simplemente un ser celestial con una forma humana exterior; es verdadera y plenamente humano, pero no es un pecador. El punto es parecido en Filipenses 2:7, donde Cristo, tomando forma de siervo, nace en «semejanza» humana. Aquí el sentido se acerca más al de forma, pero en el trasfondo están los dos pensamientos de que él, que es la imagen plena de Dios, se hace imagen del hombre, y de que la imagen significa semejanza más que plena identidad, puesto que Cristo difiere de todos los demás por su obediencia coherente (v. 8). Detrás de esta afirmación se halla el mensaje de Juan 1:14, a saber, que Dios ha irrumpido en la historia humana. No se da a entender que él haya dejado de ser Dios; incluso en su humanidad Cristo es al mismo tiempo un ser de otra categoría. En los Padres, Ignacio se refiere a la resurrección de

los creyentes que corresponde a la «semejanza» de Cristo (*Tralianos* 9.2), y un sacramentario antiguo llama al pan la «semejanza» del cuerpo de Cristo.

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

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

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

[J. Schneider, V, 186–199]

ὁμολογέω [confesar, prometer, alabar], ἔξομολογέω [confesar, prometer, alabar], ἀνθομολογέομαι [alabar, agradecer], ὁμολογία [confesión], ὁμολογουμένως [indiscutiblemente]

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

[p 671] B. La liturgia de acción de gracias en el AT y el Cercano Oriente, y en el mundo helenístico-gnóstico.

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

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

1. La LXX prefiere los compuestos ἔξομολογεῖσθαι y ἔξομολόγησις, que en griego secular denotan la admisión o reconocimiento público. Sin embargo, sobre la base del hebreo הִתְוַדַּת, la idea de alabar a Dios se añade a la de confesar el pecado (cf. 1 R. 8:33, 35; Neh. 9:3 para la conexión entre esas dos cosas). ὁμολογία puede denotar todavía la confesión del pecado; se presupone la confesión pública. En el sentido de exaltar o alabar, el grupo toma su lugar junto con otros términos, p. ej. invocar y recitar. Comporta la idea de engrandecer a Dios confesando o repasando sus hechos poderosos.
2. En el judaísmo tardío el grupo conlleva la idea de la confesión de pecados con oración penitencial. Los grandes hombres del pasado reconocían públicamente sus culpas (Dn. 9:1ss; Jt. 9:1ss, etc.). Inclusive el impío Manasés se humilló a sí mismo (2 Cr. 33:12–13). En este tipo de confesión es prominente el concepto del juicio divino, que la inspira y a la vez es alejado por ella. Josefo se refiere al reconocimiento del emperador en *La guerra de los judíos* 7.418; su opuesto es la confesión del único Dios (2 Mac. 7:37).
3. Filón da evidencias de influencia filosófica, p. ej. del estoicismo en su exigencia de integridad y armonía del alma. Para él la confesión de Dios es una virtud trascendente. La verdadera confesión es obra de Dios, y pertenece a la esfera inmaterial.

ὁμολογεῖν puede denotar también tanto las declaraciones de Dios en la Escritura, como las promesas humanas a Dios. Otros significados son la confesión del pecado y el acuerdo o afirmación, así como el compromiso o contrato en sentido secular.

4. La alabanza a Dios desempeña un papel en la apocalíptica. En Enoc 61:9ss, acompañará el justo juicio de Dios. Esa alabanza puede ser señal de la transformación humana (71:11–12).

D. El grupo en el NT.

I. ὁμολογεῖν.

1. Un primer uso de este verbo es para «asegurar», «prometer», «admitir» o «conceder». En Mateo 14:7 (cf. Hch. 7:17; Heb. 6:13), el que habla queda atado por su palabra. El uso es helenístico, pero en Juan 1:20 hay una nota distintivamente cristiana. En Juan, las declaraciones solemnes pertenecen al círculo del testimonio de Cristo (1:7, 15, 19). De modo similar, en Hebreos 11:13 la idea de una declaración solemne de fe se añade a la de la admisión o confirmación. Asimismo, la admisión del pecado en 1 Juan 1:9 (cf. su opuesto en 1:8) lleva consigo la idea de confesión.
2. Un segundo uso es para «hacer una declaración» o «dar testimonio» en sentido legal. Conformado por la tradición de los evangelios, este es quizás el uso más importante en el NT. Aparece en Lucas 12:8; Mateo 10:32. Jesús exige que se le confiese a él, confesión que él confirmará al Padre como testigo escatológico. Aquí es importante la correspondencia entre la conducta terrenal y la palabra [p 672] escatológica. Apocalipsis 3:5 recoge el tema, y cf. Mateo 7:23 en cuanto al rechazo por parte del testigo o juez escatológico. En Juan 9:22 los judíos expulsan a aquellos que confiesan públicamente a Jesús como Mesías. Confesar a Jesús significa honra ante Dios; el negarse a confesarlo se basa en el deseo de recibir honra de los hombres (5:44; 12:43). La confesión judicial es también el punto en Hechos 24:14, donde Pablo reconoce que como cristiano él sirve al Dios de sus padres.
3. Un tercer uso es para «hacer declaraciones solemnes de fe», «confesar algo en fe». Romanos 10:9–10 (cf. Dt. 30:14) conecta la fe con la confesión (cf. 2 Co. 4:13). La confesión y la proclamación brotan de la fe. La confesión se halla bajo responsabilidad escatológica (2 Co. 4:14) y lleva la promesa de la salvación escatológica (Ro. 10:9–10). El aspecto escatológico es evidente en Hechos 23:8. Tal vez hayamos de interpretar Hebreos 13:15 del mismo modo, así como Tito 1:16, donde las palabras de los falsos maestros confiesan a Dios pero sus obras lo niegan. También 1 Juan contrapone el negar con el confesar. Los que niegan a Cristo son mentirosos y anticristos (2:22). Confesar implica, entonces, la aceptación de un entendimiento cristológico específico. Sólo los espíritus que afirman este entendimiento vienen de Dios (4:2–3). Con base en 4:15 se puede ver que está en juego algo más que un entendimiento intelectual. Este tipo de ὁμολογία causa división (cf. 2 Jn. 7). La finalidad de Juan es producir una decisión mediante una firme formulación del evangelio, que exprese su significación salvífica. 1 Timoteo 6:13 considera como una confesión el testimonio que da Jesús en su juicio. Esta buena confesión, ordenada y confirmada por Dios, se yergue en claro contraste con el falso testimonio de sus oponentes (Mr. 14:56). Consiste en su admisión de que él es el Hijo de Dios (cf. Mt. 16:16; Mr. 15:39). Es un modelo para los discípulos (Mt. 10:32). Esa confesión debe ser pública (1 Ti. 6:12), vinculante (6:12–13) y definitiva (Mt. 10:32). Puede venir como respuesta a una pregunta (Mt. 16:13ss; Jn. 1:19ss; Hch. 8:37: en el bautismo). La confesión auténtica deja por fuera otras posibilidades, y aun cuando la pregunta se plantee de manera personal, la respuesta se da en forma representativa (cf. el vínculo entre la confesión de Pedro y la iglesia en Mt. 16:13ss). El conocimiento no necesariamente incluye la confesión (Mt. 10:19; Jn. 12:42), y la confesión actual no descarta una negación futura (Pedro). Pero confesar significa tomar partido, y la confesión de Cristo significa la confesión del Señor resucitado y exaltado (que se pone a la par del único Dios en 1 Co. 8:6). La proclamación y la enseñanza son formas de confesar y de atestiguar. Parten de un acontecimiento en la historia, el cual proclaman e interpretan; comportan un compromiso y una afirmación; e integran a aquellos que las aceptan en la comunión escatológica con Dios.

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

III. ἀνθομολογεῖσθαι y ἔξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ.

1. ἀνθομολογεῖσθαι tiene muchos sentidos en el griego secular, p. ej. «estar de acuerdo», «admitir», «expresar gratitud». En Lucas 2:38 (sobre un modelo del AT) la acción de gracias de Ana combina reconocimiento, obediencia y proclamación.
2. ἔξομολογεῖσθαι tiene también sentidos tales como «admitir», «confesar» y «prometer». El NT adopta especialmente el sentido cultural de «confesar», «exaltar». El uso de Pablo en Romanos 15:7ss evoca los Salmos, y cf. Romanos 14:11 y Filipenses 2:11 (Is. 45:23), donde la confesión cristiana, que es para la gloria de Dios, se amplía a la del último tiempo (cf. los cánticos de Ap. 4:8, 11; 5:9ss; 12:10ss, que prometen la victoria final y son un llamado a alegrarse; también el canto de los ángeles en Lc. 2:14 y la bendición de Simeón en Lc. 2:29ss). Así como muchos Salmos del AT comienzan con alabanza (111:1; 138:1), así el grito de júbilo de

Jesús se refiere a un regocijo en el Espíritu (Mt. 11:25). Aquí la triple división combina la alabanza a Dios, la revelación de la autoridad del Hijo, y un llamado a aceptar la sabiduría escatológica (o, en Lc. 10:23–24, una bendición a los testigos). Esta sabiduría no es la de la ley o la tradición, sino la del evangelio; es por eso que los escribas la rechazan (1 Co. 1:19–20).

[p 673] IV. ἔξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας. Mientras que Filipenses 2:11 interpreta la confesión de Isaías 45:23 como alabanza a Dios, Romanos 14:11 la relaciona con la confesión escatológica de los pecados ante el trono del juicio de Dios. Ambas cosas van muy juntas. Desde el tiempo del Bautista, la confesión pública de los pecados es integral a la conversión (cf. Mr. 1:5; Mt. 3:6; Hch. 19:18). Según Santiago 5:16, es también una costumbre en tiempos de enfermedad.

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

E. El grupo en los escritos postapostólicos.

1. ὁμολογεῖν. Esta palabra figura en los sentidos a. «prometer», «admitir», «conceder» (cf. Diog. 2.1), b. «hacer declaraciones legales», «prestar testimonio» (Ignacio, *Esmirniotas* 5.1; Hermas, *Semejanzas* 9.28.1ss, que presenta la confesión como un deber del siervo para con el amo; 2 Clem. 3.1ss; Mart. Pol. 6.1), c. «hacer declaraciones de fe solemnes» (Ignacio, *Esmirniotas* 5.2; 7.1, donde el oponerse a confesar que la Cena del Señor es la carne del Señor acarrea exclusión y muerte; *A Policarpo* 7.1; 2 Clem. 3.2ss, que exige el honrar con todo el corazón y la mente).
2. ἔξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ, ο τὰς ἁμαρτίας. ἔξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ halla un lugar en la liturgia (1 Clem. 52.1ss, que enaltece la resurrección; 61.3, donde asume una forma cristológica; Hermas, *Mandatos* 10, que argumenta que los que están sufriendo no pueden darle gracias a Dios). ἔξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας se recomienda (cf. 1 Clem. 50–51, donde se relaciona muy de cerca con la alabanza; 2 Clem. 8.1ss, que dice que después de la muerte ya será demasiado tarde; Did. 4.14, donde debe preceder a la intercesión; Hermas, *Semejanzas* 9.23.4, que puede insinuar fórmulas de remisión).
3. ὁμολόγησις, ἔξομολόγησις. Estas palabras, que denotan confesión y alabanza a Dios, no figuran en el NT pero se hallan en Hermas, *Semejanzas* 9.28.7 y 2.5.
4. ὁμολογουμένως. Diogneto 5.4 usa este término en el sentido de «según se admite».
5. *Clemente de Alejandría*. Clemente usa ὁμολογεῖν en los diversos sentidos de «estar de acuerdo», «conceder», «prometer», «confesar», y ὁμολογία en los sentidos de «acuerdo», «asentimiento», «aceptación». Ofrece una exposición de los dichos del Señor acerca de la confesión en *Stromateis* 4.9.70ss.

[O. Michel, V, 199–220]

[p 674] ὄναρ [sueño]

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

A. El sueño en la antigüedad.

1. *Los sueños y su interpretación*.

1. *El problema.* La creencia en la significación de los sueños es común en la antigüedad (como lo sigue siendo hoy), pero no sin críticas. Se hace una distinción entre los sueños significativos y los otros. Un problema es si hay sueños que pueden ser causados por poderes engañosos o por causas puramente físicas (el vino, etc.). Se establecen reglas dietéticas. Aristóteles y Cicerón son principalmente críticos. Cicerón arguye que es indigno de la deidad el usar sueños para dar revelaciones, que la interpretación es incierta, y que hay demasiados sueños como para probar por observación que se cumplen.
 2. *Los libros de sueños más importantes.* A pesar de los hallazgos recientes, el conocimiento de este campo está lejos de ser completo. En los textos babilónicos es difícil diferenciar entre sueños y augurios. De Egipto tenemos un libro hierático y diversos textos demóticos. Los libros griegos datan del tiempo de Sócrates, pero el primero que nos llegó completo es el de Artemidoro. El libro de Sinesio, que es posterior, da un giro platónico. El libro bizantino de Acmet se deriva de fuentes arábigas. Otros libros son apócrifos.
 3. *Importancia de los sueños en la antigüedad.*
 - a. El sueño cultural. Hay cultos y santuarios que se establecen a causa de sueños, p. ej. un templo en Hierápolis, y el culto de Serapis en Alejandría. También se dan instrucciones por medio de sueños, y los dioses amenazan con castigos si hay descuido, o para estimular la devoción. Los enfermos se curan cuando sueñan con los dioses. Domiciano sueña, antes de su muerte, del desarme de su diosa protectora Minerva. Se hacen ofrendas votivas con base en los sueños.
 - b. El sueño político. Supuestamente los sueños anuncian el nacimiento de grandes líderes, p. ej. Pericles y Augusto. A los generales se les prometen victorias en sueños, p. ej. Jerjes y César. Pero los sueños pueden ser equívocos, haciéndose realidad en reveses y no en éxitos. Ciertos acontecimientos críticos son anunciados por sueños, p. ej. el final de Nerón, o el ascenso de Adriano y de Marco Aurelio.
 - c. El sueño personal. La gente corriente, así como los líderes, tienen sueños que se relacionan con acontecimientos de sus vidas. Por lo general esos sueños son simbólicos o alegóricos. A menudo tienen que ver con la muerte o con las consecuencias de actos malos.
 4. *La metafísica de los sueños.* La gente primitiva siente que en los sueños son arrebatados al mundo suprasensorial. Así, en Egipto, los soñadores supuestamente entran en el mundo que el dios sol atraviesa de noche, y lo que allí experimentan es indiscutiblemente verdadero. También en Grecia hay una conexión entre los sueños y el mundo de los muertos. Los muertos suelen aparecer en sueños, y los sueños se ven como mensajes procedentes del más allá en forma de arrebatos. Son comunes al acercarse la muerte.
 5. *La interpretación de los sueños como ciencia.* Cuando en sueños se dan instrucciones, no se necesita interpretación. Pero otros sueños son más oscuros, y se realizan diversos esfuerzos por interpretarlos. Estos esfuerzos pueden ser intuitivos, pero al buscar patrones regulares, apoyados por ejemplos, la interpretación se coloca sobre una base más científica, y se desarrolla una clase de eruditos que recoge y estudia los sueños y que se dedica a su interpretación, p. ej. en Babilonia y en Grecia. Dado que un mismo sueño puede tener diferentes interpretaciones según la edad, el sexo, la salud y la situación, se necesita de capacidad, astucia y experiencia para ajustar la interpretación a un caso determinado. Los sueños agradables habitualmente indican cosas agradables y viceversa, pero puede ocurrir lo contrario. Los animales denotan personajes, p. ej. el cocodrilo un oficial rapaz, [p 675] un pirata o un asesino. Los juegos de palabras son útiles, en vista de la naturaleza divina del lenguaje. Se escudriñan las palabras claves, y Artemidoro tiene un sistema bien dispuesto relacionado con cosas tales como el nacimiento, las artes, los concursos, los lavamientos, el alimento, el sueño, la caza, la pesca, los viajes y los fenómenos celestiales. La cosecha por lo general se refiere a la progenie (el trigo a los hijos, y la cebada a las hijas), y los frutos en cáscara se refieren a abortos. Es un mundo muy extraño, si bien el estudio moderno de los sueños muestra que puede haber elementos de verdad en la creencia de que los sueños son significativos.
 6. *El sueño como forma literaria.* El sueño se convierte también en una forma de composición literaria. Cicerón hace uso eficaz de ella, como lo hace Luciano, cuando describe su vida en la forma de una visión, o cuando inventa el sagaz diálogo entre el zapatero Micilo y su gallo.
 7. *La vida de los sueños como un espejo.* La gente de la antigüedad se ve sin adornos en sus sueños. Los libros de sueños nos posibilitan construir un mosaico de su cultura. Encontramos sueños inofensivos que presentan la vida como trabajo o que describen la buena fortuna. Pero en general, el cuadro es de una fantasía desordenada y pervertida, en la cual la inquietud dominante no son cosas elevadas sino las trivialidades de la vida diaria, p. ej. el dinero, la salud, la seguridad y la realización sexual. Si las interpretaciones desfavorables muestran un sobrio realismo, también manifiestan una inclemente falta de interés. El panorama total es de fatalismo, superstición y corrupción. En ningún lugar se desenmascara tanto la antigüedad como en sus sueños.
- II. *Los sueños y la interpretación de los sueños en el AT.*

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

III. *Los sueños y su interpretación en el judaísmo.*

1. *Filón.* La crítica profética se pierde de vista en el judaísmo helenístico. Filón sabe de la vaciedad de los sueños, pero aún así piensa que Dios otorga el conocimiento de las cosas celestiales por medio de los sueños, p. ej. las bellezas de las virtudes. En algunos sueños Dios habla directamente, en otros por medio de almas inmortales, y aun en otros por medio de las almas de quienes sueñan. Los sueños [p 676] de este último grupo son oscuros y necesitan de intérpretes auténticos, si bien Filón mismo alegoriza las interpretaciones bíblicas.
2. *La hagiografía y la apocalíptica.* La literatura religiosa popular manifiesta una fuerte creencia en los sueños. En Ester, la LXX añade un sueño de Mardoqueo, y en 2 Macabeos 15:11ss Judas Macabeo cuenta un sueño para alentar a sus soldados. En la apocalíptica hay un límite fluido entre el sueño y la visión. Muchas visiones son elucubraciones literarias.
3. *Josefo.* Josefo da muestras de considerable credulidad. Agrega al AT nuevos sueños, y adorna la historia postcanónica con sueños, p. ej. los de Jado, Hircano, Arquelao, y el propio Josefo, quien tiene sueños que revelan el destino futuro de los emperadores antes de pasarse a los romanos.
4. *El judaísmo rabínico.* Los rabinos muestran cierto escepticismo, p. ej. en su dicho de que los sueños ni enaltecen ni rebajan. A veces interpretan los sueños psicológicamente, pero también distinguen entre visiones válidas e inválidas, e. d. las que vienen de los ángeles y las que vienen de los demonios. Existe un ángel de los sueños, y los sueños constituyen una minúscula fracción de la profecía. En la vida práctica los intereses que brotan en los sueños son los comunes: el dinero, la salud, el matrimonio, etc. Aquellos que tienen sueños corruptos deben buscar la razón y la sabiduría. Existen intérpretes tanto expertos como populares, y se van desarrollando interpretaciones fijas; así el trigo denota la paz, la cebada el perdón, un caballo blanco el bien, un asno la salvación mesiánica. Los juegos de palabras son comunes en la exposición. Cosa peculiar del judaísmo es la creencia de que un sueño tiene fuerza sólo mediante la interpretación. La interpretación es entonces un arte valioso, y los sueños se pueden evadir buscando una interpretación favorable (como también mediante la recitación de las Escrituras, la oración, la limosna y la penitencia). Se hacen intentos de aplicar los sueños moralmente. Así, se dice que a los malvados Dios les da malos sueños para conducirlos al arrepentimiento.

B. **El sueño en el NT.**

1. *La tradición.* Los sueños de Pablo en Hechos 16:9–10 y 27:23–24 llevan el sello de la autenticidad, y por eso podemos aceptar también 18:9 y 23:11. En otros lugares, los únicos sueños se hallan en Mateo (1:20–21; 2:12; 2:13ss; 27:19). La fórmula *κατ' ὄναρ* muestra que todos estos vienen de la misma mano, si bien algunos eruditos opinan que son legendarios y apologeticos.
2. *La singularidad de la visión del NT.*
 - a. Parquedad. Si el NT rara vez menciona sueños, es porque considera significativos sólo unos pocos de ellos. No los descarta, ya que cita Joel 2:28 con aprobación. Pero se resiste al interés helenístico. Así, Pablo nunca menciona en sus epístolas los sueños de

Hechos, y sólo con titubeos se refiere a sus visiones y revelaciones (2 Co. 12:1). Judas, en efecto, condena los sueños carnales de los herejes (v. 8).

- b. Ausencia de sueños alegóricos y de interpretaciones. En el NT no hay sueños alegóricos. Aparece Dios, o un ángel, o un mensajero o un hombre, y da direcciones claras acerca de lo que va a pasar o lo que hay que hacer (cf. Hch. 27:23; Mt. 1:20, etc.). De manera que en el NT no hay interpretación de sueños. Cuando Dios habla por medio de sueños, lo hace sin ambigüedades.
- c. La naturaleza elevada de la vida de sueños del NT. Sobre la base del AT, los sueños del NT se comparan muy favorablemente con los de la antigüedad profana. No hay en ellos nada de vulgar, de repugnante, de antinatural sexualmente, ni de egocéntrico. No tienen que ver con el destino personal sino con Cristo y con la misión cristiana. No aterrorizan, sino que por medio de ellos Dios dirige a su pueblo. Se resuelve la tensión entre superstición e iluminación.

C. Los sueños y su interpretación en el mundo postapostólico. Los términos no figuran en los Padres Apostólicos y son pocos comunes en los Apologistas. Los Hechos gnósticos abundan en sueños y visiones. Mártires como Policarpo tienen sueños (Mart. Pol. 5.1–2; cf. Perpetua, Saturo y Cipriano). Sinesio elabora un sistema de interpretación sobre una base filosófica ecléctica. Promueve el llevar un libro de sueños y de ensueños, y sigue el principio de que lo semejante sigue a lo semejante. [p 677] Acmet hace uso de los sueños del AT, y remonta la interpretación a Dios, pero también se basa en diversas fuentes, y sus sugerencias detalladas suelen ser triviales, p. ej. que el cortarse los cabellos a los lados denota un mal manejo de los ingresos. Así, las aguas cenagosas de la antigüedad dejan pasar una nueva inundación de superstición.

[A. Oepke, V, 220–238]

ὄναριον → ὄνος

ὄνειδος [descrédito, afrenta], ὄνειδίζω [injuriar, desacreditar], ὄνειδισμός [insulto, afrenta]

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

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

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

[J. Schneider, V, 238–242]

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

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

B. El mundo griego y el helenismo.

1. *Uso.* ὄνομα significa a. «nombre» de una persona o cosa. Los nombres los ponen los padres, y los forasteros deben decir su nombre cuando piden hospedaje. Expresiones comunes son «llamar por nombre», «poner nombre», «en el nombre», «bajo el nombre» y «con mención del nombre». ὄνομα [p 678] significa también b. «reputación». Puede usarse c. como opuesto de una cosa, pero también d., con genitivo, para la persona o cosa. En gramática, e. se usa para un «sustantivo» o «palabra». En los papiros f., con base en nombres que se encuentran en libros o en listas, puede denotar cosas como «título legal», «rubro en una cuenta» o, en la banca, la «cuenta» en sí, p. ej. cuando se paga dinero a nombre (al crédito o a la cuenta) de alguien.
2. *Significación de ὄνομα en el pensamiento griego.* La poesía épica comparte la creencia en el significado de los nombres, aunque también comparte la duda filosófica acerca de si los nombres humanos reflejan de veras la realidad. Muchas cosas tienen nombres tanto divinos como humanos. La filosofía escéptica sugiere que los nombres humanos expresan nociones y conceptos falsos, ya que son convencionales y sólo se relacionan con la experiencia. Así los sofistas contraponen el nombre con la acción, la realidad o la naturaleza. La naturaleza es lo que cuenta; los nombres no pueden cambiarla. Platón acepta la opinión de que, si bien los nombres no son caprichosos, y son indudablemente necesarios, no transmiten verdadero conocimiento y funcionan simplemente como signos. Aristóteles da importancia a la idea que está detrás del simple sonido. El nombre es un signo verbal, pero es limitado puesto que las palabras tienen que indicar más de una cosa, algunas ideas son difíciles de poner en palabras, y las palabras cambian de significado. Se necesita entonces la investigación lingüística al servicio de la lógica. Para los estoicos, el lenguaje brota del alma humana, y por eso las palabras representan cosas según su naturaleza en una fusión de cosa, concepto y palabra. La etimología tiene la tarea de mostrar la verdad de las palabras (ἐτυμότης) en su concordancia con los objetos que denotan. Mediante este arte lo estoicos ganan dominio sobre la religión popular, ya que encuentran en ella verdad y sabiduría haciendo etimologías de los nombres de los dioses.
3. *El nombre de Dios.* Se piensa que originalmente los pelagos no nombraban a sus dioses. Los nombres divinos provienen de Egipto; Homero y Hesíodo desempeñan un papel importante en poner nombre a los dioses de Grecia. Estrabón también menciona una tribu que ofrecía sacrificios a un dios sin nombre. Sin embargo, la religión griega posterior asigna gran importancia a los nombres divinos, y trata de aprender acerca de su ser y su naturaleza a partir de sus nombres, por medio de la etimología. La filosofía tiene dudas acerca de la correspondencia entre nombre y naturaleza. La etimología sólo puede mostrar los pensamientos humanos acerca de los dioses. Pero los nombres siguen siendo considerados como significativos. En efecto, se acumulan nombres para los dioses con el fin de tributarles mayor honor y de asegurarse de tener dominio sobre ellos. El estoicismo piensa que Zeus debería ser conocido por muchos nombres, en vista de sus muchas funciones y características. En los escritos herméticos Dios es demasiado elevado como para tener nombre; ningún nombre es apropiado para él, y todos los nombres son apropiados para él. El anonimato de la deidad tiene que ver con su incorporealidad, ya que el lenguaje es corporal. Una vez más, los nombres diferencian cosas distintas, pero la deidad es el uno y el todo. Celso piensa en esta línea, como lo hacen los gnósticos, e incluso algunos autores cristianos.
4. *Los papiros mágicos.* Los papiros mágicos creen en el poder y la eficacia de los nombres. El conocerlos y pronunciarlos da poder sobre quienes los llevan, mediante la invocación e incluso mediante la identificación mística. Los magos conocen las acciones y momentos propicios para obtener ese poder. Usan nombres procedentes de todos los idiomas posibles; los nombres bárbaros tienen gran fuerza si se pronuncian correctamente. En Egipto se usa inclusive el nombre de Yavé. El nombre tiene que ser el mismo que la propia deidad haya manifestado. En la invocación se le honra con muchos atributos. El nombre actúa por su propio poder, ya que la deidad misma es el nombre. Los papiros mágicos cristianos mencionan los nombres de María, el Bautista y la Trinidad como nombres eficaces, junto con Yao, Sebaot, etc. La antigüedad tiene, por supuesto, sus escépticos como Luciano.

C. EL AT.

1. *Datos léxicos y estadísticos.* El hebreo común נַשׁ (unas 770 veces en singular y 84 en plural) se usa para los nombres de dioses, seres humanos y animales, como también de accidentes geográficos como ríos, montes y poblaciones, luego de cosas y tiempos. Con referencia a acciones, también puede [p 679] usarse para una buena o mala «reputación», y luego para «memoria» o «fama» después de la muerte, si bien se discute si se usa en forma metonímica para la persona o en sentido de «memorial» o «signo». Una expresión común es «para el nombre» (generalmente Dios), y verbos familiares que se usan con el nombre (de Dios) son «invocar», «hablar», «bendecir» y «profetizar».
2. *Significación del nombre.* Israel cree en la significación de los nombres. Por eso Adán ejerce dominio al ponerles nombre a los animales (Gn. 2:19–20). Nombrar una ciudad es establecer el mando sobre ella (2 S. 12:28). Las mujeres buscan el nombre de un hombre en tiempos de angustia (Is. 4:1), e. d. para colocarse bajo su protección. Dios pone nombre a las estrellas (Sal. 147:4) y a Israel (Is. 43:1). Su nombre es nombrado sobre Israel (Is. 63:19), y también sobre el templo, el arca y Jerusalén. Conoce por nombre a Moisés (Éx. 33:12, 17). Los nombres perviven en los hijos (Gn. 21:12). Los nombres de los que no tienen hijos son borrados. Los nombres de los justos están escritos en el libro de la vida (Éx. 32:32–33; Sal. 69:28).

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

[p 680] D. El judaísmo helenístico.

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

E. El judaísmo tardío.

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

II. Fuentes rabínicas.

1. *Uso.* Los rabinos toman del AT los significados del término hebreo. Hablan de tres nombres: el apellido, el nombre que se pone y el nombre adquirido. Cuando la Escritura duplica un nombre, apunta a una participación tanto en este mundo como en el próximo. «En nombre» significa «en virtud de», «sobre la base de» o «apelando al nombre». «En el nombre de un maestro» es una frase que se usa al citar una autoridad. La circuncisión se realiza «en nombre de la alianza», y denota tanto el ingreso [p 681] en la alianza como el compromiso con ella. Hacer cosas «en nombre de Dios» puede a veces equivaler a hacerlas «por su causa».
2. *El nombre de Dios.* En la lectura del AT en las sinagogas, el nombre divino Yavé se lee «Adonai». Yavé es el nombre especial de Dios, su nombre propio y secreto que mayormente no ha de pronunciarse. Maldecir a los padres con este nombre es un delito capital. Usado originalmente en el culto del templo, gradualmente va siendo reemplazado y se convierte en un nombre inefable que queda expuesto al uso mágico. En apoyo de esto se aduce Levítico 24:11, 16. Un término técnico para él es «el nombre de cuatro letras».
3. *La fe y la magia.* Encontramos muchos relatos del poder taumátúrgico del nombre divino, p. ej. la liberación de Isaías, o el atar a Asmodeo, príncipe de los demonios. Con su ayuda se puede obtener conocimiento del futuro. En la magia sincretista, el nombre de Dios se usa junto con otros. Al conectar el nombre «el» con los ángeles y con Israel, Dios les ha transmitido poder. Si el judaísmo oficial lucha contra la magia, el Talmud atribuye fuerza incluso a las letras individuales del nombre divino, y el Enoc Hebreo (42:2ss) cree que los nombres divinos mantienen unidas las fuerzas polares en el cosmos, asegurando así la armonía.

F. El NT.

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

- b. La plenitud del ser y de la obra de Cristo se pueden ver en su nombre. El nombre «Jesús», dado por Dios, expresa su humanidad y su misión (Mt. 1:21). Implica el «Dios con nosotros» (1:23). El nombre exaltado que recibe es el de Hijo (Heb. 1:4). También es llamado Señor (Fil. 2:9–10), lo cual denota igualdad divina y es el nombre sobre todo nombre. Por eso Jesús es Señor de señores. Al revelar el dominio divino, es también Rey de reyes (Ap. 19:16). La unidad de naturaleza y nombre se pueden ver en Apocalipsis 19:13 y Juan 1:1. Sólo él conoce su propio nombre en el sentido de que [p 682] sólo él conoce la plenitud de su relación con Dios (Ap. 19:12). Jesús actúa en nombre de Dios como Cristo (Jn. 10:24–25). Su regreso completa su obra (Mt. 23:39). Su nombre, entonces, abarca el contenido total de los actos salvíficos de Dios (1 Co. 6:11). La justificación y la santificación en su nombre tienen que ver no con el mero hecho de pronunciar el nombre, sino con el bautismo en el sentido de Romanos 6:1ss. El perdón es en su nombre (Hch. 10:43; cf. 1 Jn. 1:7; 2:12). La vida se da en su nombre, e. d. mediante la entrada en su esfera de acción o la esfera de su persona (Jn. 20:31). Como dice Pedro, la salvación sólo se encuentra en su nombre (Hch. 4:12). Aquellos que entran en él han de hacer todas las cosas y dar gracias por todas las cosas en ese nombre (2 Ts. 1:12; Col. 3:17; Ef. 5:20). Su nombre es la esperanza de todos los pueblos, aunque puede significar juicio así como salvación (Jn. 3:18). El Padre envía al Espíritu en el nombre de Jesús (Jn. 14:16).
- c. En Mateo 28:19 Padre, Hijo y Espíritu confluyen, y así dan plenitud al nombre del Padre. El bautismo en este nombre significa entrar en comunión con el Padre por medio del Hijo, y quedando bajo la operación del Espíritu. La expresión εἰς (τὸ) ὄνομα es difícil. A veces equivale a «con respecto a» o «a causa de» (cf. Mt. 10:41–42; Mr. 9:41). Congregarse en el nombre de Cristo significa reunirse «sobre la base de» Cristo (Mt. 18:10; cf. Heb. 6:10). Pero no parece ser ese el sentido en Mateo 28:19 (cf. Hch. 8:16; 1 Co. 1:13, 15). Conforme al modelo rabínico, el sentido es final más que causal, expresando una finalidad o intención específica, y con implicaciones forenses más que místicas. Sin el uso de ὄνομα, Pablo usa frases similares en 1 Corintios 1:13, 15; Romanos 6:3; Gálatas 3:27, y cf. 1 Corintios 10:2. En su origen es semítico más que helenístico (p. ej. cobrar a cuenta de). En Hechos 2:38 el ἐντὶ con dativo puede denotar la base, y la *en* de Hechos 10:48 tal vez haya de entenderse del mismo modo.
- d. La primera petición del Padrenuestro (Mt. 6:9) tiene que ver con la alborada del reino y es entonces una plegaria, que pide primeramente que Dios santifique su propio nombre a pesar de todo pecado y oposición. Los discípulos de Jesús han de orar en el nombre de Jesús (Jn. 14:13–14), e. d. según su voluntad, por encargo suyo, y con la invocación de su nombre. Aquí se presupone la fe en que él ha venido del Padre y que el Padre escuchará la oración por causa de él. La unidad del Padre y el Hijo se muestra en el hecho de que el Hijo mismo va a hacer lo que se pida (14:13).
- e. Creer en su nombre. En Juan 2:23, creer en el nombre de Jesús es creer en él como el Cristo, el Hijo de Dios (3:18). La fe surge por sus actos de poder (10:25). Confiere una relación correcta con el Padre (1:12). Dios la manda (1 Jn. 1:2–3).
- f. Los que creen en su nombre pueden actuar por encargo suyo y en su poder (Lc. 10:17). Incluso los que no son discípulos hallan poder en ese nombre (9:49). También las obras de misericordia se realizan en él (Mt. 18:5). Es la fuerza que actúa en la curación del cojo (Hch. 3:6, 16). Pablo expulsa el espíritu de adivinación en el nombre de Jesús (16:18). No se trata de una fórmula mágica, sino que representa la presencia de Cristo (9:34). Los conjuros los usan sólo los demonios (Mr. 5:7) y los exorcistas judíos (Hch. 19:13ss). El nombre solamente tiene poder cuando hay fe y obediencia (cf. Mr. 9:38–39). Este poder viene en respuesta a la oración (Hch. 4:30; Stg. 5:14–15).
- g. El nombre de Jesús es la base y el tema de la proclamación (Hch. 8:12). En ese nombre se predica a los gentiles el arrepentimiento (Lc. 24:47). Los misioneros emprenden la marcha por ese nombre (3 Jn. 7). Saulo lo persigue (Hch. 26:9), pero cuando se convierte, lo proclama (9:27–28). Habla por encargo suyo (Ro. 1:5, etc.). Suplica en ese nombre (1 Co. 1:30).
- h. La fe en el nombre conduce a la confesión de él (Heb. 13:15), que va ligada a sufrir por él (Mr. 10:29; Jn. 15:21). Es por él que los discípulos padecen afrenta (Hch. 5:41), y Pablo y Bernabé arriesgan sus vidas por él (15:26). La iglesia de Pérgamo se mantiene firme en él (Ap. 2:13), y la de Filadelfia no lo niega (3:8). La afrenta a causa del nombre significa bendición (1 P. 4:14). A la iglesia le llega su plena realización a causa de la reverencia por el nombre (Ap. 11:18) y la alabanza a él (15:4). Invocarlo significa salvación (Hch. 2:17ss), y ese nombre es invocado sobre los creyentes, de modo que se les llama cristianos (11:26; Stg. 2:7). En la nueva creación, los vencedores llevarán el nombre del Cordero junto con el de Dios y el de la nueva Jerusalén (Ap. 3:12). El revestirse del nombre nuevo [p 683] señala la entrada en el nuevo orden del mundo (cf. Is. 56:5). La falta de fe equivale a blasfemar del nombre (Ro. 2:24; 1 Ti. 6:1).
3. *Otras referencias.*
- a. En el caso de la bestia, el nombre expresa impiedad, ya que la bestia usurpa los nombres y títulos de Dios (Ap. 13:1). Es difícil determinar lo que el nombre significa. El nombre o el número es una marca que denota la esfera de poder de la bestia. En el caso de la ramera, el nombre también expresa impiedad (17:1). Babilonia viola la pureza y la majestad divinas. Los nombres Muerte, Hades, Abadón y Apolión (6:8; 9:11) denotan fuerzas que están opuestas a la vida como verdadera naturaleza de Dios. Los espíri-

tus tienen nombres. El nombre Legión sugiere no sólo la naturaleza y la grandeza del espíritu, sino también la plenitud del poder de Jesús.

- b. A tres de los discípulos, Jesús les pone nombres nuevos. Estos no denotan cualidades naturales, sino promesas futuras. Así Simón es llamado Pedro, y Santiago y Juan son los Hijos del Trueno. Jesús edificará su iglesia sobre Simón, y a Santiago y a Juan les da un fuerte poder de testimonio. Los nombres de los apóstoles son las piedras fundamentales de la nueva Jerusalén (Ap. 21:14). Nótese aquí el vínculo con el comunidad del AT (21:12). Jesús conoce a los suyos por nombre (Jn. 10:3). Esos nombres están escritos en el cielo (Lc. 10:20; cf. Ap. 3:5; Fil. 4:3). A los que venzan, Jesús les promete que no borrará sus nombres (Ap. 3:5). Los nombres se mantienen porque Jesús los confiesa. Junto con la piedrecita blanca, los vencedores reciben un nombre nuevo y secreto (2:17), que expresa una nueva naturaleza y una comunión inmutable con Cristo.

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

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

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

[H. Bietenhard, V, 242–283]

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

A. El asno en Palestina y en el judaísmo.

- Hay referencias tempranas al ὄνος (diminutivo ὄνριον), o «asno», en Egipto y en Palestina (cf. Gn. 12:6, y figuradamente 29:14). El burro se usa para montar, cargar, arar, etc. (Nm. 22:22ss; 1 S. 25:18; Is. 30:24). Sólo en extrema necesidad se come (2 R. 6:25). El asno salvaje ama su libertad (Job 6:5). El entierro de un asno es un entierro vergonzoso (Jer. 22:19). Una calumnia que se lanza contra judíos y cristianos es que adoran la cabeza de un asno.
- En Génesis 49:11 y Zacarías 9:9 el gobernante escatológico que establecerá la paz monta sobre un burro o, como lo muestra el paralelismo, un animal macho joven. El versículo del Génesis destaca la fecundidad del reinado; el de Zacarías su justicia. La exégesis rabínica relaciona el segundo redentor con el primero, e. d. Moisés (cf. Éx. 4:20). Algunos eruditos argumentan que vendrá sobre un [p 684] burro solamente si Israel no tiene méritos, mientras que otros piensan que el montar sobre un burro es por causa de los malos, y que evoca el mérito de los padres, p. ej. Abraham en Génesis 22:3.

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

C. El asno en el NT.

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

[O. Michel, V, 283–287]

ὄξος [agudo, agrio]

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

[W. Heidland, V, 288–289]

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

1. ὀπίσω tiene sentidos tales como «atrás», «detrás», «después» y «de nuevo». Como sustantivo en Filipenses 3:13 denota «lo que queda atrás». En Juan 6:66 la referencia es a «retirarse», y en Lucas 9:62 a «mirar atrás». Como la LXX, el NT usa ὀπίσω como preposición con genitivo, principalmente de persona.
2. ὀπισθεν como adverbio y preposición significa «detrás». El NT lo usa siete veces. Como adverbio significa «desde atrás» en Marcos 5:27 (Mt. 9:20; Lc. 8:44) y «detrás» en Apocalipsis 4:6; 5:1. Como preposición significa «tras» en Mateo 25:23; Lucas 23:26.
3. ὀπίσω es teológicamente significativo cuando va combinado con un genitivo de persona y un verbo de movimiento (si bien hay excepciones, p. ej. Lc. 9:14; Ap. 12:15). Así, en Marcos 1:17 vincula a los discípulos con Jesús. En el AT, «ir en pos» de Dios (o de otros dioses) significa obediencia (o apostasía). Por eso Jesús no se limita a pedirles a los discípulos a seguirlo; les exige un compromiso total, [p 685] con miras a la entrada en el reino. Esto implica la negación de sí (Mr. 8:34; cf. Mt. 26:26; Lc. 9:23) en el llevar la cruz y en la entrega. Cuando se escucha el llamado a «ir en pos» (Mr. 1:17), no puede haber vuelta atrás (Lc. 9:62; cf. Mr. 13:16). El discipulado significa pertenecer a Cristo de modo exclusivo. Se hace una advertencia a evitar el irse detrás de falsos cristos (Lc. 21:8). Por otra parte, los fariseos se quejan de que todo el mundo se ha ido en pos de Cristo (Jn. 12:19). En otros versículos, Gamaliel se refiere a cómo Judas atrajo gente en pos de sí (Hch. 5:37), Pablo advierte contra los falsos maestros que atraen discípulos detrás de sí (20:30), 1 Timoteo 5:15 dice que algunos creyentes se descarrían en pos de Satanás, Apocalipsis 13 se refiere a seguir a la bestia, Judas 7 y 2 Pedro 2:10 describen el libertinaje y el desenfreno en la lujuria no natural, y Pablo en Filipenses 3:13 dice que al avanzar hacia lo que está por delante él olvida lo que queda atrás, ya que su compromiso con Cristo implica el abandono de todo lo que anteriormente había valorado.

[H. Seesemann, V, 289–292]

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

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

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

πανοπλία

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

[p 686] 3. *Datos religiosos.*

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

ζώννυμι (ζωννύω), διαζώννυμι, περιζώννυμι (περιζωννύω), ζώνη

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

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

[p 687] II. *El cinturón y el ceñirse en el AT y en el judaísmo.*

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

III. *El cinturón y el ceñirse en el NT.*

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

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

θώραξ

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

[p 688] 2. *Pecho, tronco, tórax.* En un sentido transferido, θώραξ se usa para la parte del cuerpo cubierta por la coraza.

3. *El uso metafórico en la Biblia.*

- a. El AT. La metáfora bíblica se origina en Isaías 59:17 con su afirmación de que Dios se ha puesto la rectitud como una coraza, e. d. que va a desplegar toda su integridad moral para destruir el mal y traer la salvación, tanto en el sentido de justicia (Am. 5:7) como de auxilio (Sal. 5:8, etc.). No resulta claro porqué se usa la imagen de la coraza. Es posible que el ponérsela denote la iniciativa militar, y si es así hemos de pensar más en una acción ofensiva que defensiva.

- b. El NT. Pablo alude a Isaías 59:17 en 1 Tesalonicenses 5:8 y Efesios 6:14. En el primer caso la coraza es la de la fe y el amor (y el casco es el de la esperanza). También aquí el énfasis se pone en el prepararse para la batalla, más que en la defensa. En Efesios la situación es diferente, ya que se mencionan también armas ofensivas. La coraza es ahora la de la rectitud, y lo que se tiene en mente es probablemente la rectitud que tenemos ante Dios mediante la fe en Cristo (Ro. 3:22). Cubiertos con ella, estamos seguros contra todos los ataques del mal (8:38–39). Desemboca, por supuesto, en una rectitud de vida, y por esta razón protege contra la tentación.

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

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

περικεφαλαία. Esta palabra, que significa «cobertura para la cabeza», se usa en sentido militar para el «casco», que en la lucha de los gladiadores resulta sospechoso desde el punto de vista médico a causa de la presión que ejerce, y que sirve de premio en diversas competencias. Los tiempos más antiguos conocen sólo una cubierta de cuero con placas de metal (cf. 1 S. 17:5). Los yelmos de metal llegan a Israel posteriormente (2 Cr. 26:14). Los soldados griegos usan cascos de bronce, como también los romanos. El casco se cuelga de una tira durante la marcha, y se coloca en su lugar para la batalla. El único uso en el NT (en 1 Ts. 5:8 y Ef. 6:17) es figurado. Ambos casos se basan en Isaías 59:17, donde el sujeto es Dios o el Mesías. En estos otros versículos el sujeto son los creyentes, el indicativo del AT se convierte en imperativo, y la salvación tiene un sentido más pasivo. El énfasis escatológico es fuerte en [p 689] 1 Tesalonicenses 5:8, y también en Efesios 6:17 la liberación final que se les asegura a los creyentes envuelve sus cabezas como un casco, de modo que pueden enfrascarse con confianza en la batalla contra las potestades siniestras que quieren hostigarlos. Ignacio, *A Policarpo* 6.2, también compara la fe con un casco, pero con referencia a la actitud humana más que al don divino.

[A. Oepke, V, 292–315]

→ μάχαιρα, στρατιώτης

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

ὄρώ, εἶδον, βλέπω, ὀπτάνομαι, θεάομαι, θεωρέω

A. El uso entre los griegos.

1. Las palabras.

- a. ὄρώ. Mientras que ἀκούω es la única palabra griega que significa oír, existen diversas palabras que significan ver. La primera de ellas es ὄρώ, que significa «mirar», «ver», «experimentar», «percibir», «fijarse», «asegurarse de», «cuidar de». El ámbito de significado de ἰδεῖν es casi el mismo, aunque, puesto que sugiere presencia, con τινα puede significar también «visitar o reunirse con alguien».

- b. βλέπω también significa «ver», con un énfasis más fuerte en la función del ojo, de manera que funciona como el opuesto de «estar ciego». También se puede usar para la percepción intelectual o espiritual, y en forma absoluta para la visión intelectual.
- c. ὀπτάνομαι es poco común y tardío, y tiene el sentido de «ser visible», «aparecer».
- d. θεάομαι sugiere espectadores y denota el mirar atentamente, e. d. «contemplar, observar». Por tener cierta solemnidad, se usa para la percepción de las visiones y la aprehensión de realidades superiores.
- e. θεωρέω tiene una referencia primaria a los espectadores en un festival religioso, y por lo tanto significa «fijarse en», «mirar», con sentidos adicionales como «pasar revista [a los soldados]», «descubrir», «reconocer», y figuradamente «considerar», «contemplar», «investigar».
2. *El ver en el mundo griego y en el helenismo.* Los griegos son un pueblo del ojo, y para ellos el ver es importante. Tiene una fuerte significación en su religión, la cual es una religión de la visión. (Si θεωρέω se deriva de θεός, y significa primeramente «mirar por» el dios, eso es aún más cierto; pero esa derivación es poco probable.) Muy tempranamente se da una transición de la percepción sensorial a la intelectual y espiritual. Se considera que ambas están vinculadas, pero también hay una sensación de los límites de la visión sensorial. La mitología concede que los dioses pueden ser vistos, pero sólo para unos pocos y de manera visionaria, y, además, en forma aterradora. La filosofía enfatiza la visibilidad de los dioses, y Platón con su mundo de las ideas encuentra una antítesis entre ὄρον y νοεῖν. La verdadera realidad sólo es accesible para el νοῦς; solamente él puede aprehender a Dios. Pero esta comprensión se sigue considerando como una forma de ver, especialmente en la forma de θεωρεῖν. Para Aristóteles el ver es el sentido más espiritual, puesto que da acceso a la luz. Así como Platón piensa que contemplamos a Dios con el ojo del alma, así para Aristóteles la verdadera meta de la vida es la entrega contemplativa de sí a Dios, ya que el propio modo de ser y de actuar de Dios consiste en pura [p 690] θεωρία. Lo divino es algo que ha de ser contemplado, no oído y creído. Así la filosofía traslada hacia una clave intelectual algo que es una realidad histórica en la religión griega. Lo visual también es importante en los misterios. La verdadera bienaventuranza consiste en ver los ritos y gozar de experiencias visionarias. El gnosticismo acepta la invisibilidad de Dios, pero cree que la deificación mediante la γνώσις aporta la visión de Dios. En los escritos herméticos esto sólo llega con la muerte, aunque puede ser posible en esta vida para unos pocos gnósticos. El escuchar al maestro no es más que una preparación para la visión extática. En los papiros mágicos se ofrecen fórmulas y acciones para obligar a los dioses y a los demonios a manifestarse, y así ejercer control sobre ellos.

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

I. La LXX.

1. Significado de los términos.

- a. ὁράω. Con εἶδον (930 veces), ὁράω (520 veces) abarca la mayoría de las referencias al sentido de ver. El futuro ὄψομαι es común (178 veces), mientras que el presente (110) y el perfecto (97) están por partes iguales. El principal original hebreo para ambos verbos es הִרְאָה (más de 400 veces para ὁράω, y 670 veces para εἶδον). En sentido figurado, se puede decir que el agua, el mar y la tierra ven (Sal. 77:16; 114:3; 97:4). Los muertos no volverán a ver la luz (Sal. 49:19). Cuando ver y oír se dan juntos, la referencia suele ser al reconocimiento o el entendimiento (Job 13:1). Cualquiera de los dos puede venir primero, ya que Dios ha creado el uno y el otro (Pr. 20:12). Sin embargo, el ver se puede contraponer al mero enterarse de oídas (Sal. 48:8; Job 42:5). En el sentido pasivo intransitivo («presentarse», «comparecer»), el significado suele ser «estar presente» (cf. la expresión hecha «presentarse ante Dios»). La idea de ver el rostro de Dios es poco común (cf. Éx. 33:20), y la LXX normalmente tiene en mente un encuentro espiritual, aunque cf. Salmo 17:15. En el uso ordinario, «ver el rostro» significa habitualmente «visitar», «reunirse» o, en la corte, «obtener audiencia». ὁράω y εἶδον suelen denotar la percepción espiritual en sentidos tales como «observar» (Gn. 16:4–5), «percibir» (26:28), «experimentar» (Jer. 5:12) y «encontrarse con» (las obras de Dios en la historia, Éx. 34:10). Así, «ver la gloria de Dios» significa recibir la revelación de Dios en su gloria (Sal. 97:6; Is. 26:10). El más concreto ὀφθῆναι se usa en Éxodo 16:10 porque la gloria aparece en una nube, pero la nube es sólo un velo, de modo que el verbo denota la presencia misma, no el modo de la presencia. El paralelismo de Éxodo 16:6 y 16:7 («conocer» y «ver la gloria») muestra que no se trata de la percepción sensorial de la gloria (cf. Is. 40:5).
- b. βλέπω figura más de 130 veces, 38 en Ezequiel (35 de ellas para direcciones geográficas o arquitectónicas; cf. Nm. 21:20; Jos. 18:14). En general, el original hebreo es el mismo que para ὁράω. De lo que se trata es principalmente de la capacidad de ver, incluyendo la capacidad de percibir. En Salmo 10:11 el sujeto es Dios. En Amós 8:2; Zacarías 4:2; 5:2 de lo que se trata es de la visión profética.
- c. ὀπτάνομαι es poco común. Figura en 1 Reyes 8:8 (las varas no se podían «ver desde afuera»). También hallamos el pasivo intransitivo en Números 14:14 (Dios «es visto»).

- d. θεάομαι figura ocho veces (con un original hebreo solamente en 2 Cr. 22:6, «visitar»). El sentido es el de ver con asombro, de contemplar los actos de Dios, y de ver la gloria futura de Jerusalén.
- e. θεωρέω figura unas 56 veces, frecuentemente con otros verbos de ver como lecturas alternas. En Daniel (13 veces) la referencia es por lo general a la percepción visionaria, pero en Josué 8:20; Jueces 13:9–10 el punto es la percepción de los sentidos, y en Eclesiastés 7:11 lo que se quiere decir es «vivir». En Jueces 16:27 y Salmo 68:24 el significado es el de observar como espectador. El ver propiamente dicho es menos prominente en Salmo 73:3, pero sólo en Sabiduría 6:12; 13:5 el término significa «percibir».
2. *El significado del ver en la proclamación del AT.* En lo que se refiere a la distinción entre el ver sensorial y el espiritual, el abarque de los verbos de ver es casi el mismo en griego y en hebreo. Cuando se dice que Dios ve, no se trata de una percepción sensorial; son pocos los antropomorfismos en sentido [p 691] estricto (cf. Gn. 6:12; Éx. 12:13), ya que sólo poéticamente los Salmos y los profetas se refieren a que Dios ve. Los verbos de ver, como los de oír, abarcan muchos significados que tienen poca relación con el ver en sí, aunque en general parece que en la relación con Dios y su revelación se considera que el oír es más importante que el ver. Los usos principales son los siguientes.
- a. El ver profético y visionario. ὀράω y εἶδον son las palabras para las visiones proféticas. A los profetas se les llama videntes, y para este término se usa ὁ ὀρών en 2 Samuel 24:11; 2 Reyes 17:3, etc. Sin embargo, el AT no consigna visiones en el caso de los videntes; sus revelaciones son en palabras (2 S. 24:11). Los sueños en Génesis 37:9, etc. son puramente visuales y necesitan interpretación. Si bien se aceptan como impartición de la voluntad divina, no son manifestaciones de Dios. Las visiones de Zacarías son percepciones internas. El distintivo de las visiones auténticas es que en ellas los profetas son receptores, no autores; no pueden provocarlas mediante plegarias, sacrificios, etc. No existe un término específico para las audiciones, y ὄρασις puede aplicarse a algo más que elementos visuales, posiblemente porque el ver es más importante al principio, y luego da paso al oír, ya que los grandes profetas escuchan la palabra propia de Dios pero nunca ven a Dios mismo en sus visiones, sino sólo criaturas o procesos propios de las criaturas. Ezequiel ve la gloria de Dios pero no la describe. Daniel 7:8 menciona al Anciano de Días, pero otra vez sin describirlo, ya que el verdadero punto de la visión es el destino de los imperios. Amós 9:1 es puramente introductorio. Si bien Isaías 6:1 es singular, tampoco aquí hay descripción, y en 1 Reyes 22:19 la verdadera referencia es a la palabra auténtica de Dios que Micaías debe transmitirle a Acab.
- b. Las teofanías. Números 12:6, 8 deja claro que existe una diferencia entre la visión profética y la teofanía más directa en el caso de Moisés. Pero ni siquiera Moisés ve a Dios directamente (Éx. 33:11). En Éxodo 3:2 el ángel (o Dios mismo) se aparece a Moisés en la zarza, pero Moisés se cubre el rostro, y si 3:16 dice que Dios se le ha aparecido, esto simplemente significa que se le ha manifestado como quien está presente, como también lo ha hecho con Abraham, etc. En Éxodo 24:10 un grupo selecto sube a la montaña y ve a Dios, pero la LXX suaviza el realismo. En Éxodo 33:18ss el principio básico es que ver a Dios directamente es morir, a causa de la santidad divina; por eso a Moisés sólo se le permite una visión indirecta. El mismo principio aparece en Éxodo 19:21, y cf. Génesis 32:30; Jueces 6:22ss, donde sólo por gracia especial de Dios no se aplica la regla. En casos como Génesis 12:7; 17:1, etc. Dios es simplemente oído, y el ὄρθη introductorio indica la presencia del Dios que se revela a sí mismo en su palabra. No se trata, entonces, de teofanías atenuadas.
- c. El ver a Dios en sentido transferido. Con frecuencia el ver a Dios es en un sentido transferido. Así, Salmo 17:15 se refiere a la certeza de la proximidad de Dios, mientras que en Sirácida 15:7 el sentido es la percepción. En Job 23:9, Job no ve señal alguna de que Dios se esté fijando en él, en 34:29 ver a Dios significa certeza de su gracia, y en 42:5 la referencia es al entendimiento espiritual. Job 19:26–27 plantea la cuestión de ver a Dios después de la muerte. Los pasajes de 23:9 y 35:14 sugieren que el punto podría ser ver nuevamente la gracia de Dios en esta vida, pero incluso si la referencia es al futuro, la idea es probablemente que la gracia de Dios sigue sustentando a Job después de la muerte. En Isaías 60:2 habrá una visión futura de la gloria divina, pero nuevamente con una referencia que es más a la presencia reveladora de Dios que a la visión escatológica.

II. Filón y Josefo.

1. Filón.

- a. Los términos. ὀράω (con εἶδον) es para Filón el verbo de ver más importante. El futuro y la voz pasiva son raros, y sólo en las citas del AT se da un ὀρθήναι. ὀράω puede denotar la visión sensorial (excepto en el caso de Dios), pero su uso principal es para la percepción espiritual. Las palabras de Dios y su voz son visibles en este sentido, y ὀράω (junto con θεωρέω) pueden usarse entonces para «ver» a Dios. βλέπω tiene una referencia primaria a la percepción sensorial y rara vez se usa respecto a Dios. En un sentido transferido puede aplicarse al νοῦς, y Filón puede usar ὁ βλέπων para Israel y οἱ βλέποντες para los profetas. θεάομαι se usa para el mirar de manera intensa, y figura en relación con visiones y con ver a Dios. θεωρέω significa principalmente «considerar», «percibir», y en pasiva [p 692] «mostrar». θεωρία es común para «percepción», y también como lo opuesto de πράξις, mientras que θεώρημα (casi siempre en plural) tiene el sentido de «punto de vista» o «doctrina».

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

III. *Los pseudoepígrafos y el rabinismo.*

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

C. **Uso y concepto en el NT.**

1. *Repaso de los términos.*

- a. ὁράω y εἶδον. En el NT ὁράω y εἶδον son los verbos de ver más importantes. El primero figura unas 113 veces, el segundo unas 350 veces en los Evangelios, los Hechos y el Apocalipsis. εἶδον es menos común en Juan, principalmente porque se prefiere el perfecto ἑώρακα. Juan usa θεωρέω en lugar del presente ὁράω, que en general es poco común, y en otros lugares es sustituido por βλέπω. Los dos verbos ὁράω y εἶδον tienen una amplia gama de significado. En Hechos 7:34 se dice que Dios «ve». ὁράω se usa para «ver» a Cristo en Juan 3:11; 6:46; 8:38. En Juan 12:21, ver significa «hablar con». En Filipenses 1:27, 30 la distinción no implica ninguna antítesis entre ver y oír, y si en Juan 8:38 el ver se estima más, el ver y el oír constituyen la totalidad de la percepción en Marcos 4:12; Mateo 13:14–15; Hechos 28:26–27; Romanos 11:8. En su mayor parte, en esos casos el ver viene primero, pero el oír se menciona primero en Lucas 2:20; Juan 5:37. Por razones de brevedad se menciona sólo el ver p. ej. en Juan 12:40; Romanos 11:10. Ver señales es equivalente a escuchar el mensaje en Hechos 8:6 (y cf. Jn. 11:45), pero el deseo de ver señales también puede denotar una resistencia al mensaje (Mt. 12:38; Lc. 23:8). Con frecuencia los verbos significan «percibir», en sentidos tales como «experimentar», «notar», «verificar», «percatarse», «saber», «juzgar», «tomar nota», «hacer caso».
- b. βλέπω. Esta palabra figura unas 137 veces, principalmente en presente. Denota primeramente la capacidad de ver, para diferenciarla de la ceguera (Mt. 12:22; 15:31; Mr. 8:23–24; Lc. 7:21; Jn. 9). En Apocalipsis 5:3–4, ver el libro incluye leerlo. En Mateo 22:16 se implica un escrutinio. En Mateo 6:4, el ver de Dios es algo secreto. En Juan 5:19 Jesús ve las obras del Padre (cf. 8:38). En Mateo 18:10, [p 693] los ángeles ven el rostro de Dios. En Romanos 8:24–25; 2 Corintios 4:18; Hebreos 11:1ss el punto es el ver empírico. Figuradamente, βλέπω puede significar «notar», «percibir» (Ro. 7:23; Col. 2:5). Es poco común para las experiencias visionarias (Hch. 12:9; Ap. 1:11–12). No se usa para las apariciones del Señor resucitado ni para la visión escatológica; en Hechos 1:9, 11 denota la participación plena en vez de la mera percepción sensorial, y en 1 Corintios 13:12 la imagen del espejo muestra que el uso es metafórico incluso en la segunda mitad del enunciado, el cual tampoco menciona a Dios como complemento. Sólo en Mateo 18:10 y en Juan 5:19 se usa βλέπειν para ver a Dios.
- c. ὀπτάνομαι. Esta palabra figura solamente en Hechos 1:3 con referencia a las apariciones del resucitado. Se usa porque una aparición que incluye muchas pruebas exige un participio presente.
- d. θεάομαι. Esta palabra figura 22 veces. Sugiere una visita más íntima en Romanos 15:24 (en comparación con ἰδεῖν en 1:11). Significa «echar una mirada» en Mateo 22:11; en 11:7–8 es más gráfica que ἰδεῖν; en 28:1 enfatiza el elemento de una mirada amorosa; en Lucas 5:27 destaca la importancia del encuentro. En Hechos 21:27 se insinúa un mirar atentamente. En Juan el uso tiene cierta solemnidad en 6:5, y lo mismo es aplicable en 1:14, donde denota no sólo el ver testimonial sino el ver de la fe. En el NT nunca se usa θεάομαι para designar el ver a Dios.

e. θεωρέω. Este verbo figura 58 veces (24 en Juan y 14 en los Hechos). En Juan el presente θεωρέω parece usarse en lugar de ὁράω. Tiene el sentido original de «mirar» en Mateo 27:55. El sentido principal en Hechos es «percibir» (4:13; 17:16, etc.). En Juan 6:19; 20:6, 12, 14 de lo que se trata es de la percepción sensorial, mientras que en 4:19; 12:9 el punto es «percibir o reconocer», y en 8:51 «conocer o experimentar», y posiblemente en 17:24 en sentido escatológico.

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

a. Aspectos generales. Como en la LXX, hay en el NT más casos de verbos de ver (680) que de oír (425), pero el oír es más importante. El NT tiene poco interés por la fisiología o la psicología del ver, y puesto que no hace distinción entre lo sensorial y lo espiritual, acepta de inmediato el ver como una función en la revelación. Si en los Evangelios son curados más ciegos que sordos (Mt. 9:27ss; Mr. 8:22–23, etc.), lo más probable es que esto se deba a que las aflicciones oftálmicas eran más comunes, y no a que el ver sea más importante o a que Jesús quiera testigos oculares.

b. El testimonio ocular: la fe y la visión. Mateo 13:16 parece elogiar el testimonio ocular, pero la referencia a ojos y oídos (cf. Lc. 11:27) no necesariamente hace énfasis en la percepción sensorial. El punto es más bien que aquellos que tienen el privilegio de ver y oír no deben quedarse sin llegar a la verdadera visión y audición (cf. Mt. 13:14–15). Subyacente a este dicho está la convicción de que con Jesús ha llegado la era de la salvación, y de que a la luz de ella hay que tomar una decisión correcta. Lucas 1:2 basa la verdad del evangelio en una tradición que se remonta a testigos oculares. Aquí el testimonio ocular incluye el ministerio de la palabra y por lo tanto abarca tanto el ver lo que ocurrió como el comprender su significado como revelación (cf. Jn. 20:31). Sólo es auténtico, entonces, cuando está presente el imperativo de la fe así como el privilegio de la visión. El énfasis en el testimonio ocular en 2 Pedro 1:18 es inusitado, y los enunciados de Juan 1:14 y 1 Juan 1:1 incluyen más que el testimonio ocular, ya que lo que sigue no es simplemente un informe sino una proclamación. Los Evangelios omiten muchos detalles (la apariencia de Jesús, el paisaje, etc.), ya que su énfasis se pone en las palabras (el oír) y las acciones (el ver) de Jesús. La palabra y la obra (oír y ver) constituyen la plena historicidad y totalidad del acontecimiento de la revelación. El oír es primordial, pero el ver es una especie de oír, ya que si el depender de cierto tipo de visión es incredulidad (Mr. 15:32), el ver también puede y debe llevar a la fe (Jn. 11:40). En Juan 20:24ss, si bien la referencia es a ver al Señor resucitado, la afirmación del v. 29 tiene una validez más general (cf. 1 P. 1:8). Así como el primer testimonio ocular está orientado hacia la proclamación, así la proclamación se basa sobre el primer testimonio ocular como una salvaguarda de la historicidad. De modo que el ver de los discípulos se convierte en el oír de los creyentes posteriores (1 Co. 15:3; Ro. 10:16ss). Ya no es esencial que los que predicán el evangelio sean ellos mismos testigos. Surge un contraste entre lo que se ve y [p 694] lo que no se ve (2 Co. 4:18). Lo que se ve es caduco, mientras que lo que no se ve –y esto incluye no sólo lo que todavía ha de venir, sino también la renovación interior por la acción del Espíritu y los poderes de la edad venidera– es eterno. De modo similar, el objeto de la fe y de la esperanza en Romanos 8:24–25 no se ve todavía, ya que de otro modo la fe y la esperanza serían innecesarias. Los creyentes tienen una filiación actual en fe, pero todavía están esperando la filiación escatológica como realidad visible. En Hebreos 11:1 las cosas que no se ven –lo cual califica las cosas que se esperan– son las cosas futuras. En un contraste de paso está el mundo visible del v. 3, el cual es creado, como lo percibe la fe, por la palabra invisible de Dios.

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

pulos están despiertos durante la experiencia. Ni la transfiguración ni la voz se dan por causa del propio Jesús, de modo que podemos tener aquí un proceso visionario compartido, aunque no ha de descartarse una verdadera transfiguración. La forma y la orientación escatológica hacen poco probable que la transfiguración sea un surgimiento de la gloria preexistente; es más probable que la referencia primaria sea a la forma que tendrá Jesús como Mesías-Hijo del Hombre en la parusía.

- d. Las apariciones del resucitado. Tenemos relatos de apariciones del resucitado en Mateo 28:9–10, 16ss; Lucas 24:13ss, 36ss, 50ss; Juan 20:14ss, 19ss; 21:1ss; Hechos 1:4ss, y cf. la conversión de Pablo. Todas las apariciones son aisladas, y en Hechos 9:3; 22:6 Jesús parece provenir del cielo. De ninguna aparición se dice que haya ocurrido durante el sueño, de modo que las apariciones no son visiones oníricas. De hecho, no ocurren durante la noche. Una vez más, siempre van ligadas con revelaciones verbales. A veces la corporalidad del Señor se ve más literalmente (Lc. 24:39–40), a veces más espiritualmente (Lc. 24:36). En 2 Corintios 12:1 Pablo no incluye la experiencia de Damasco entre sus visiones (a pesar de la ὄπτασία de Hch. 26:19; cf. 22:17–18). Si según 1 Corintios 9:1 ve al Señor, [p 695] es porque Dios le revela a su Hijo (Gá. 1:16). En 1 Corintios 15:3ss Pablo dice que Jesús «se apareció» (cf. Lc. 24:34; Hch. 9:17). El énfasis se pone en la revelación más que en el hecho mismo de ver; Jesús se muestra, y aquellos a quienes se les muestra experimentan su presencia. La experiencia de Damasco es para Pablo similar a las experiencias anteriores durante los 40 días. El objeto de las apariciones es el Señor resucitado y exaltado, quien es por tanto la base de la fe y de la comunidad. Los discípulos no confunden las apariciones con la parusía. Por eso no hay que enfatizar la analogía del elemento visual en esas dos situaciones. En el caso de la parusía, lo importante es la venida más que la visión; el elemento visual en las apariciones, que es más fuerte, no es proléptico de los acontecimientos escatológicos ni está influido por ellos.
- e. El ver juanino. Juan 6:62 no se refiere a la ascensión en cuanto a tal, sino a la exaltación de Jesús por vía de la cruz. Por eso tiene a la vista la percepción espiritual que exige una decisión. Cuando este ver alcanza su meta, significa la fe y la vida eterna (6:40). Sin embargo, en 16:10, 16–17, 19 la referencia es a ver la vida terrena y luego la resurrección (o la parusía). Pero en vista de la mención del Espíritu, este ver también denota un encuentro por medio del ministerio del Espíritu. El mundo no ve a Jesús porque se resiste a la acción del Espíritu (14:19). Cuando se dice que Jesús y sus discípulos ven al Padre, este ver no se puede integrar al paralelismo habitual de ver y oír en Juan. Hay, desde luego, una distinción entre el hecho de que Jesús ve al Padre y el hecho de que los discípulos vean al Padre, ya que es Jesús mismo quien revela el Padre a los discípulos (12:45; 14:9). Jesús revela al Padre en un modo singular (12:45); por eso ver al Padre implica sumisión a su revelación en Jesús (14:9). Aquí van involucradas tanto la historicidad del acontecimiento como la existencia previa y posterior de Jesús. Para Juan, el ver es el ver de la fe; de hecho *es* fe, aunque esto no tiene que significar que sea un anticipo del ver escatológico. Su significación más probable es que para Juan los verbos de ver destacan el elemento personal en el encuentro con Jesús.
- f. La visión de Dios. Puesto que a Dios se le ve en el Hijo, Juan 1:18 no está cuestionando las teofanías anteriores sino que simplemente está diciendo que Dios se revela exclusivamente por medio del Hijo. El Hijo tiene acceso inmediato al Padre (6:46); los demás conocen a Dios, ya sea oyéndolo o viéndolo, por medio del Hijo. El punto no es que el Dios invisible se vuelva visible, sino que Dios se revela a sí mismo. 1 Juan 4:12 (cf. v. 20; 1 Ti. 6:16) mantiene la intrínseca invisibilidad de Dios. Dios se da a conocer por medio de sus obras (Ro. 1:19–20), pero de modo supremo se da a conocer por medio del Hijo que es imagen suya (Col. 1:15). Al final todavía no habrá una visión directa, sino una revelación completa. La visión futura será diferente de las posibilidades actuales (cf. el ver de 1 Co. 13:12 que va de la mano con la fe), pero en 1 Corintios 13:12 no se menciona a Dios como objeto directo del ver. La visión y la filiación van relacionadas en Mateo 5:18 y (escatológicamente) en 1 Juan 3:2. La visión y la santificación también van de la mano en esos versículos, de modo que la presuposición es la plena semejanza divina (no la deificación mediante la visión) en la consumación. En un libro que va orientado a lo visual, Apocalipsis 22:4 se refiere también a una visión final del rostro de Dios (y cf. la exhortación en Heb. 12:14). El NT habla de la visión de Dios sólo con gran limitación, y a la luz de la revelación salvífica de Dios en Cristo. Esta promesa es tan insuperablemente grande que no se repite con ligereza, y por eso resuena con mucho mayor gozo, como en 1 Juan 3:2.
- D. Uso y concepto en los Padres Apostólicos.** Los Padres Apostólicos usan los verbos de ver (unos 265 casos, comparados con 170 de oír) en una forma muy parecida al NT. Dios ve (1 Clem. 28.1), pero los humanos no podemos ver a Dios excepto figuradamente (Diog. 8.5–6). A Dios podemos conocerlo a partir de sus obras visibles (1 Clem. 60.1), y Dios se revela a sí mismo por medio de la encarnación porque nosotros no habríamos podido aguantar la visión directa (Bern. 5.10). Jesús se verá en la parusía, y la comunión escatológica con él es una forma de ver (Bern. 7.9.11).

ὄρατός, ἄόρατος

1. Estas palabras, que significan «visible» e «invisible», son términos importantes en la filosofía griega por cuanto se convierten en consignas para el mundo sensorial y el mundo de las ideas.
- [p 696] 2. Ambos términos son muy raros en la LXX. ὄρατός significa «apuesto» en 2 Samuel 23:21 (y cf. Job 37:21; 34:26). ἄόρατος se usa en Génesis 1:2, y en Isaías 45:3 encontramos ἀόρατους, pero a Dios no se lo llama ἄόρατος.

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

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

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

ὄπτασία. Este sustantivo es poco común. Figura solamente cuatro veces en la LXX en el sentido de «aparecer» (cf. Est. 4:17; Mal. 3:2). En Lucas 1:22; 24:23 se refiere a las angelofanías, y en Hechos 26:19 a la aparición de Damasco se la llama una ὄπτασία celestial. Tanto en Lucas como Hechos se hace poco énfasis en el aspecto visionario; el énfasis se pone en la revelación mediante la palabra y la exigencia de obediencia. Pablo mismo no usa este término para el acontecimiento de Damasco. En los Padres Apostólicos, Martirio de Policarpo 5.2 consigna una visión de Policarpo (cf. 12.3).

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

ἐπόπτης, ἐποπτεύω. El sustantivo tiene significados tales como «espectador», «observador» luego «inspector». En los misterios denota a «uno que llega a tener parte en la visión». El verbo significa «ver», [p 697] «inspeccionar», «considerar», y en los misterios «tener rango de ἐπόπτης». El sustantivo figura en la LXX para indicar que Dios se fija en las cosas (cf. Est. 5:1; 2 Mac. 3:39), pero el verbo no se usa. Filón no usa ni el sustantivo ni el verbo, y Josefo sólo emplea compuestos. El NT usa el verbo en 1 Pedro 2:12; 3:2. Los gentiles observan la conducta de los cristianos, y cuando vean sus buenas obras podrán glorificar a Dios o ser ganados. No hay aquí relación con el uso en los misterios, y en 2 Pedro 1:16 ἐπόπτης no depende de este uso, ya que el sentido de «espectador» u «observador» es suficientemente adecuado en el contexto; el elemento específico de «testigo ocular» no queda enfatizado demasiado fuertemente por la palabra usada aisladamente. En 1 Clemente 59.3 Dios es ἐπόπτης, y es παντεπόπτης en 55.6; ve y conoce todas las acciones humanas.

ὄφθαλμός

1. Esta palabra significa «pupila, niña del ojo», «ojo» (principalmente plural), y figuradamente «lo más querido». Muchas frases destacan la importancia del ojo, y también hallamos referencias a ver con los ojos del νοῦς o de la καρδία (la mente o el corazón).
2. La LXX usa la palabra unas 700 veces, con frecuencia para la percepción o juicio humano, o para la percepción divina (cf. Dt. 11:12). Los ojos pueden ser sede de impulsos malos (cf. Pr. 6:17; 10:10; 30:13; Job 31:1, 7).

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

καθοράω

1. Esta palabra significa «mirar hacia abajo», luego más en general «mirar», y figuradamente «percibir», «notar», «echar un vistazo», «poner atención a».
2. La LXX usa καθοράω cuatro veces y κατείδον cuatro veces, generalmente para la percepción de los sentidos, o antropomórficamente para referirse a Dios que mira desde el cielo (Job 10:4).
3. Filón usa καθοράω 34 veces con mayor énfasis en la percepción intelectual, como se muestra por los objetos, por el hecho de que Dios puede ser el sujeto, y por la conexión con διάνοια (aunque no con [p 698] νοῦς). En Josefo, por otro lado, de lo que se trata es principalmente de la percepción sensorial, aunque también encontramos el sentido transferido de «percibir», «inspeccionar».
4. El único uso de καθοράω en el NT se halla en Romanos 1:20. Puesto que aquí la construcción excluye la percepción sensorial previa a la aprehensión intelectual, la intención parece ser la percepción sensorial que es al mismo tiempo aprehensión (νοοῦμενα καθορᾶται). Por eso los ποιήματα no son sólo fenómenos empíricos, sino fenómenos o procesos que deben ser considerados en un modo que combine la percepción sensorial y la intelectual, p. ej. las obras de Dios en la historia. El contexto parece dejar claro que la verdadera percepción de esas obras no es una posibilidad que sea naturalmente accesible de los pecadores (cf. v. 19); depende de la acción de Dios y su autorrevelación. Esto no es menos necesario en el nivel de la revelación general que en el de la revelación especial.

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

[W. Michaelis, V, 315–382]

ὀργή [ira, enojo], ὀργίζομαι [enojarse], ὀργίλος [enojado, irritable], παροργίζω [enojar], παροργισμός [ira, enojo]

A. La ira en la antigüedad clásica.

I. Significado de ὀργή.

- a. ὀργή, que denota «subida» (de fuerza o vigor), llega a usarse para «naturaleza impulsiva». Es un elemento trágico en el teatro, puesto que inclina a las personas a actos decisivos. Un exceso demoníaco de voluntad se combina con el destino para acarrear el desastre.

- b. Un segundo significado resultante es «ira» como la manifestación más impactante de la pasión impulsiva. A diferencia de θυμός, término complementario, ὀργή se orienta especialmente a la venganza o el castigo. Por eso se aplica a los gobernantes que deben vengar la injusticia.
- c. Se desarrolla entonces el sentido de «castigo». Aparte de esta forma legítima, sin embargo, se reconoce que ὀργή es un mal, o la fuente de otros males. Algunos filósofos la consideran natural y necesaria, aunque sólo con moderación, pero el estoicismo la enumera como una pasión primaria que hay que erradicar por completo.
- II. *La ira de los dioses en el mundo griego.* Las deidades coléricas y vengativas tienen un puesto bien firme en la religión griega. Las Furias piden retribución cuando se rompen los lazos de la naturaleza (p. ej. la sangre y la familia). La ira puede darse entre los dioses cuando hay exigencias conflictivas, pero también se dirige contra los humanos cuando son arrogantes, o cuando descuidan deberes tales como el sacrificio, la hospitalidad y la honra a los muertos. Esta ira, a la cual lo mejor es someterse, no es simple furia ciega sino que se basa en un derecho. En un sentido extraño, confiere una dignidad negativa a sus víctimas al señalarlas o confinarlas dentro de límites específicos. Al principio, palabras como χόλος, κότος y μῆνις se usan para esta ira divina, pero la tragedia comienza a usar ὀργή, haciendo una distinción entre la ira divina y la humana. La filosofía tiene cierta dificultad con el concepto de la ira divina, en vista de su enseñanza de que la deidad no debe tener pasión. Pero Platón [p 699] se refiere a los sufrimientos que recaen sobre diversas razas a causa de la ira divina, y los filósofos posteriores, si bien son críticos respecto a las concepciones mitológicas, aceptan la idea de los castigos divinos. En la creencia popular la ira divina tiene una conexión cultural, cuando se hacen intentos por aplacarla, y fenómenos tales como la tempestad o la peste, así como la deformidad o la enfermedad, se aceptan como evidencias claras de la ira de los dioses o de los demonios.
- III. *La ira de los dioses en el mundo romano.* Los romanos tienen en gran medida las mismas opiniones que los griegos en cuanto a la ira de los dioses, y sus filósofos expresan las mismas reservas. En particular los prodigios manifiestan la ira divina, y ella desemboca en hambrunas, enfermedades y plagas. El descuido cultural es la causa común de ese enojo, y se inventan ritos expiatorios para alejar el desastre. Se pueden hacer plegarias para dirigir la ira divina contra los enemigos, y los que hacen juramentos invocan sobre sí la ira divina en caso de perjurio. La ira recae especialmente sobre los impíos, y esta es una razón por la cual, de un modo supersticioso, los romanos están prestos a reconocer los cultos más variados. Los males políticos tales como la guerra civil y la insurrección se consideran también como manifestaciones de la ira divina, y las ciudades conquistadas o los enemigos derrotados se consideran víctimas suyas. Si los sacrificios y otros ritos resultan ineficaces para alejar la ira divina, un sacrificio voluntario del yo es la modalidad suprema de expiación. La ira divina desempeña un papel muy significativo en la historia y la literatura romanas. Para Tácito, la suerte de Roma está vinculada con ella, y en la *Eneida* la ira divina es una fuerza dominadora que conduce a Eneas a Roma. La ira y el destino son dos caras de la misma moneda. La ira de los dioses, así como su aplacamiento, dan expresión a la oposición y las reversiones, y su superación, que señalan el cumplimiento del destino histórico. Esta referencia histórica es el factor distintivo en el punto de vista romano.

[H. Kleinknecht, V, 382–392]

B. La ira divina y humana en el AT.

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

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

II. La ira humana.

- I. *Contra otras personas.* Si bien estos términos pueden denotar la ira divina y la humana, hay diferencias materiales importantes entre los dos casos. Los objetos de la ira humana son generalmente individuos, grupos, naciones o sus gobernantes. La ira de otras naciones es una amenaza para Israel (Am. 1:11), pero es insignificante en vista de la protección de Dios (Is. 7:4). La ira humana se dirige principalmente contra otras personas, y está justificada cuando no es sólo un asunto de interés egoísta (cf. 2 S. 12:5; Neh. 5:6). Esto vale especialmente cuando se defiende la causa de Dios (cf. Moisés en Éx. 16:20; Lv. 10:16, Elías en 2 R. 13:19, Eliahú en Job 32:2, y Jeremías en Jer. 6:11). Pero el enojo humano también puede ser egoísta (p. ej. Caín en Gn. 4:5, Esaú en 27:44–45, Balac en Nm. 24:10, Saúl en 1 S. 20:30, Potifar en Gn. 39:19).

2. *Contra Dios.* El enojo humano puede ir dirigido contra Dios cuando el proceder de Dios parece enigmático o injusto (cf. Samuel en 1 S. 15:11, David en 2 S. 6:8, Job en 11:2–3, etc., y Jonás en Jon. 4:1ss). El enojo de los justos ante la prosperidad de los malvados se dirige en última instancia contra Dios (Sal. 37:1, 7–8; Pr. 3:31–32).
3. *Evaluación.* En los Proverbios se mide el enojo humano en términos de la sabiduría práctica. El enojo es peligroso en vista de sus resultados (6:34; 15:1, etc.). Debemos esperar a que Dios juzgue al malvado (24:19–20; cf. Sal. 37:7ss). La paciencia es la verdadera sabiduría (Pr. 14:29), y el enojo es insensatez (14:17, 29). [p 700] Los sabios ven que el enojo humano conduce a la injusticia (14:17; cf. Stg. 1:20). Los amigos de Job condenan su enojo porque le hace daño a él (Job 18:4), socava el temor a Dios (15:4), y ataca la justicia de Dios (8:2–3). Dios endosa el veredicto, aunque con mucho mayor profundidad (38ss), y el propio Job se arrepiente (42:6).

III. *La ira divina.*

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

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

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

[p 701] 4. *Sus motivos.* En algunos casos parece no haber razón para la ira de Dios. Simplemente sobreviene con una fuerza primigenia (cf. Gn. 32:23ss; Éx. 4:24–25). Es una intervención que ocasiona la muerte cuando se viola la santidad de Dios (Éx. 19:9ss). No se puede dar una verdadera explicación de la oposición de Dios al censo realizado por David (1 S. 24) ni para los sufrimientos infligidos a Job o al justo de los Salmos. Parece como si tuviéramos aquí un factor imponderable que bordea en la arbitrariedad. Pero en otras ocasiones las razones de la ira resultan claras. El Dios de la alianza castiga a su pueblo, o a ciertos grupos dentro de él, cuando ellos se oponen a su voluntad salvadora y no logran responder con confianza y obediencia (cf. Nm. 11:1; 17:6ss; Jos. 7:1; 1 S. 15, etc.). La apostasía es una razón obvia para la ira divina (Éx. 32; Nm. 25, etc.). En los profetas el contexto

de la ira es el amor, la gracia y la fidelidad que Dios manifiesta para con Israel. Todas las ofensas de Israel son un desprecio de este amor. Por eso la ira, como el amor herido, es correlativa a la gracia. Es un fervor celoso que no tolera la deslealtad del pueblo escogido. Sin embargo, ese mismo celo va a proteger a Israel cuando, como un esposo fiel, Dios destruya a las naciones que oprimen a su pueblo, y le traiga a su pueblo la liberación (Zac. 1:14–15; Neh. 1:2). Un ataque contra Israel es un ataque contra Dios mismo, contra la honra de Dios (Is. 48:9ss). Sin embargo, la ira de Dios contra las naciones tiene una dimensión más amplia. Va dirigida contra la arrogancia y la maldad humanas, afirmando el derecho de Dios al señorío sobre el cosmos. Dios puede usar a Asiria como vara de su ira contra Israel, pero también vuelve su ira contra Asiria cuando ella se excede en su encargo (Is. 10:5ss; Ez. 25:15ss; Zac. 1:15). El objetivo de la ira divina es el establecimiento del gobierno divino de la santidad. En este sentido, todo el agobio de la vida humana después de la caída es en sí mismo una expresión de la ira divina (cf. Gn. 3; 4; 6–8; 11). Como lo expresa vívidamente Job 14:1ss (cf. Sal. 90:7), toda la vida humana se halla bajo la acción constante de la ira de Dios.

5. *Su brote, su duración, su cese.* En la historia, a diferencia de la escatología, la ira de Dios recae sobre los individuos o pueblos en forma de aflicciones. A menudo fulmina como el rayo (Éx. 19:12; Nm. 11:33; 1 S. 6:7). Pero Dios no da rienda suelta a la ira, sino que es paciente (Éx. 34:6–7; Nm. 14:18, etc.). Advierte al pueblo para que se arrepienta, como lo atestiguan los profetas. Es pronto a mostrar clemencia. Puede incluso refrenar la ira en el caso de Nínive, para disgusto de Jonás (Jon. 4:2). Este refrenarse puede a veces ser con el fin de probar a su pueblo o de destacar la plenitud de la culpa. La cuestión de la duración de la ira es constante en el período exílico y en los Salmos. Se abriga la esperanza de que sea breve (cf. Is. 54:8ss). Surge la convicción de que el día de la ira debe seguir su curso, y de que luego vendrá el tiempo de la gracia. Pero la ira divina contra las naciones será definitiva (Nah. 1:2). Este es el reverso del amor de Dios para Israel. La finalidad de la ley y los profetas es llevar al pueblo a la conversión y la obediencia que van a alejar la ira (cf. Dt. 6:15). Ningún rito puede aplacar la ira de Dios cuando ella sobreviene. Dios mismo es el que decide su duración, y el único recurso es buscar la misericordia divina mediante la oración o la intercesión (cf. Moisés en Éx. 32:11–12; Nm. 12–13; Amós en 7:2, 5; Jeremías en 14:7ss; y Job en 42:7–8). Dios escucha esas peticiones (Nm. 11; 14), pero puede llegar el momento en que ya no las escuche o incluso las prohíba (Jer. 7:16). Los fundamentos para la intercesión son la propia fidelidad de Dios y la debilidad de sus criaturas (Nm. 14:18; Am. 7:2, 5). Job, especialmente, enfatiza su debilidad y le pide a Dios que lo deje en paz (7:1ss; 9:18ss; 13:13ss), sin darse cuenta de que existe una razón especial para la gravedad de su suerte. Puesto que la ira de Dios manifiesta la santidad divina, puede cesar cuando se ejecute el castigo sobre los transgresores (cf. Nm. 25:1ss; Jos. 7:1, 25–26). A veces las ofrendas expiatorias desempeñan un papel (Nm. 16:46; 2 S. 24:17ss), pero en los profetas la única esperanza de alejar la ira es el arrepentimiento total (Jer. 4:4, 8). El pueblo exiliado verá el final de la ira cuando haya apurado el cáliz de la ira y haya recibido el doble por sus pecados (Is. 51:17, 22; 40:2).
6. *La ira de Dios y su santidad, la rectitud, y la compasión.* Si bien sólo una vez se dice que la ira sea un rasgo esencial de Dios (Nah. 1:2), ella forma parte integral del mensaje del AT. La ira de Dios es el embate de Dios en afirmación de su derecho al dominio. Materialmente, si no lingüísticamente, está íntimamente ligada a la santidad. Se presenta como la acción, no de un destino objetivo, sino de una voluntad personal. Es el ataque de Dios contra todas las fuerzas que se oponen a su santa voluntad. No es lo mismo que la justicia de Dios, aun cuando va orientada contra las transgresiones de las exigencias [p 702] divinas. A Job puede incluso parecerle injusta, ya que hay en ella un elemento inescrutable. Por eso Job puede incluso apelar del Dios de la ira ante el Dios de la justicia (16:20–21), y Jeremías puede pedir corrección en justa medida y no en enojo (10:24). No obstante, en relación con Israel la ira no es mero capricho, sino que es la otra cara del amor fiel y celoso de Dios. Los pecados de Israel ocasionan tensiones a Dios, por decirlo así, cuando su compasión refrena su ira (Is. 54:8ss). La confesión de la misericordia divina no provee razón para pensar que no va a sobrevenir el juicio, especialmente sobre las naciones y sobre los malvados. Pero alimenta la fe en que, para el pueblo recto de Dios, el enojo de Dios no dura más que un momento, mientras su favor dura para toda la vida (Sal. 30:5).

[J. Fichtner, V, 394–409]

C. La ira de Dios en la LXX.

I. Uso.

1. ὀργή y θυμός. Al traducir los diversos términos hebreos, la LXX usa ὀργή y θυμός. Etimológicamente θυμός denota la emoción, y ὀργή la expresión; pero en la LXX se pierde esta distinción. a. Ambos términos se usan juntos (cf. Dt. 9:19). b. Se usan de modo intercambiable, en paralelismo (cf. Os. 13:11; Is. 34:2). c. También son intercambiables las construcciones de genitivo θυμός τῆς ὀργῆς y ὀργή τοῦ θυμοῦ (Éx. 32:12; Nm. 32:14, etc.). d. También encontramos θυμοῦσθαι ὀργή (Gn. 39:19), y más raramente ὀργή θυμοῦται (1 S. 11:6). e. Hay muchas expresiones ya sea con ὀργή o con θυμός, pero mucho menos con sólo uno de los términos (para detalles cf. el TDNT en inglés, V, 409–410).
2. ὀργίζω, (θυμώ), παροργίζω, παροργισμός. Las formas activas de ὀργίζω y θυμώ figuran sólo una vez cada una («enojar»), pero las formas pasivas son comunes («enojarse o estar enojado»). Los sustantivos παροργισμός y παρόργισμα («provocación al enojo») son poco comunes.

3. ὀργίλος y θυμώδης. Estas palabras, que significan «enojado», «airado» figuran principalmente en la literatura sapiencial, y en todos los casos menos uno se refieren sólo al atributo humano.
4. (κότος), χόλος y μῆνις. Estas palabras, comunes en el griego secular para «enojo», no se usan para referirse a la ira de Dios en la LXX. κότος no aparece del todo, χόλος sólo cinco veces (una vez χολᾶν) con referencia a la cólera humana, y μῆνις sólo cuatro veces (μηνίαμα o μήνυμα sólo una vez, y el verbo μηνίειν cinco veces), otra vez con referencia al enojo humano, excepto el verbo en Jeremías 3:12; Salmo 103:8. Tal vez los traductores evitan usar para la ira de Dios términos que se asocian con el enojo de los dioses griegos.

II. *Interpretaciones y paráfrasis.* En general la LXX traduce correctamente el hebreo, aunque a veces es mecánica, p. ej. al usar θυμός cuando la referencia hebrea es al «veneno», u ὀργή cuando el hebreo significa «molestia». Cuando el hebreo se refiere de modo antropomórfico a la nariz de Dios, la LXX prefiere el antropopático ὀργή. A veces reemplaza la ira de Dios con el pecado que la provoca, y elige hacer una paráfrasis (y altera el sentido) en Malaquías 1:4; Isaías 66:14, y Zacarías 1:12. En un versículo como Deuteronomio 32:22 ofrece la traducción de que como resultado del enojo de Dios (no en su enojo) se enciende el fuego. Un tratamiento directo de la revelación del enojo de Dios figura en Sirácida 48:1. (Para los detalles completos, ver el *TDNT* en inglés, V, 411–412).

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

D. La ira de Dios en el judaísmo tardío.

I. *Deuterocanónicos y pseudoepígrafos.*

- a. Los escritos judíos posteriores continúan en las mismas líneas que el AT, usando algunos de los mismos términos hebreos, y en griego ὀργή y θυμός (y sus derivados).
- b. El enojo humano se juzga de diversas maneras. Puede haber enojo justo, p. ej. ante las transgresiones de la ley. El enojo de los gobernantes paganos contra los transgresores también es justificable, y puede incluso servir como ilustración de la ira de Dios. En general, sin embargo, el enojo es considerado como una pasión que lleva al pecado y a la ruina. El enojo feroz de los gobernantes paganos (p. ej. contra Israel) es objeto de condena. Estrictamente hablando, el enojo sólo es propio de Dios; [p 703] el enojo humano, en particular, provoca el enojo de Dios. Incluso según los criterios seculares, el enojo es contrario a la sabiduría, aunque la razón también puede dominarlo.
- c. Dado que el juicio sobre el enojo es predominantemente negativo, tal vez resulte sorprendente que casi todas estas obras hablen sin inhibición acerca de la ira de Dios. Incluso 4 Macabeos, teñido de helenismo, toma en cuenta la ira de Dios. ὀργή denota la pasión en sí, como expresión de la naturaleza de Dios y de su justa oposición al mal. También puede denotar sus efectos como juicio airado. Esto vale especialmente para la ira escatológica. La personificación de la ira sirve para preservar el aspecto personal, mientras que hasta cierto punto se la separa de Dios mismo. La apocalíptica tiende a enfatizar la misericordia divina y, como razones por las que se refrena la ira divina, menciona el pequeño número de los justos, la ignorancia de las masas, la universalidad del pecado, y la sujeción del mal mismo a la voluntad divina. Cuando la ira se manifiesta, tiene primero una fase histórica en la cual va dirigida contra individuos y naciones, incluyendo a Israel (con límites). La ira histórica, sin embargo, es un tipo de la ira escatológica. Esta va dirigida contra las naciones y contra todos los pecadores impenitentes. Los objetos de la ira, p. ej. los gobernantes, pueden también ser sus instrumentos, como lo son los ángeles. Los modos de alejar la ira son el culto, la conducta recta, la intercesión, el sufrimiento vicario, y la propia acción de Dios que salva.

[E. Sjöberg y G. Stählin, V, 412–416]

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

[E. Sjöberg, V, 416–417]

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

[E. Sjöberg y G. Stählin, V, 417–418]

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

[O. Procksch, V, 418]

E. La ira humana y divina en el NT.

I. La ira humana.

1. *Justificación relativa*. Aparte de la ὀργή misma, en el NT las palabras de la raíz ὀργ- se usan sólo para el enojo humano, aunque se prefiere θυμός para la furia repentina (Lc. 4:28; Hch. 19:28). Dado que el NT toma en serio la ira divina, no puede mostrarse totalmente negativo respecto al enojo humano. Acepta un enojo santo que aborrece lo que Dios aborrece, y que se ve en Jesús mismo (Mr. 3:5) o en Pablo (Hch. 17:16). Sin embargo, no considera que el amor y la ira sean intrínsecamente compatibles en nosotros como lo son en Dios (cf. 1 Co. 13:5). El enojo de Israel provocado por Dios es bueno en Romanos 10:19, y también lo es la indignación que es fruto del verdadero arrepentimiento en 2 Corintios 7:11.
2. *Valoración negativa*. En otros lugares del NT el enojo humano es una falta. El enojo del hermano mayor es incorrecto en Lucas 15:28. También lo es el enojo de los oyentes de Jesús en Lucas 4:28. Lo mismo ocurre con el enojo de los gentiles en Apocalipsis 11:18. Ese enojo va orientado en última [p 704] instancia contra Dios, y llega a su foco pleno en el enojo del diablo en Apocalipsis 12:17. Herodes es un prototipo humano en Mateo 2:16. Es este tipo de enojo lo que describe Santiago en 1:20, y lo que tal vez tiene en mente Jesús en Mateo 5:22, donde es un primer paso hacia el homicidio. Pablo asume un punto de vista similar. El enojo es uno de los pecados de Colosenses 3:8 y Efesios 4:31. Abstenerse de él es agradar a Dios (Ro. 12:19); ceder a él es dar lugar al diablo (Ef. 4:26–27). Si conduce a la venganza, es una infracción de la prerrogativa divina del juicio (Ro. 12:19). La ira de Dios es la respuesta él (Col. 3:6, 8). No hemos de enojarnos ni de provocar a otros a enojo (Col. 3:8; Ef. 6:4). El enojo está fuera de lugar en el servicio divino (1 Ti. 2:8; Tit. 1:7). Efesios 4:26 concede que incluso los creyentes pueden enojarse a veces, pero si eso ocurre, deben tener cuidado de no pecar. Santiago 1:19 enseña una actitud de soportar que, como la de Dios, está más presta a perdonar que a ceder al enojo, ya que el enojo no hace avanzar la verdadera rectitud.

II. La ira divina.

1. Diferenciación respecto al mundo circundante.

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

2. La ira en la visión neotestamentaria de Dios.

- a. La ira es un elemento inalienable en el punto de vista neotestamentario sobre Dios. Es cosa terrible caer en sus manos (Heb. 10:31). Él puede destruir tanto el cuerpo como el alma en el infierno (Lc. 12:5; cf. Stg. 4:12).
- b. ὀργή podría a veces dar la impresión de estar presente casi como una fuerza que actúa independientemente (cf. el uso de Pablo de ὀργή sin modificarla con τοῦ θεοῦ). Pero el NT no halla lugar para encarnaciones trascendentes (diferentes de los instrumentos), se refiere a la venida de la ira sólo como a la venida de las cosas últimas, y rechaza el fatalismo que estaría implícito si ὀργή fuera un principio automático. El uso que hace Pablo de ὀργή corresponde a su uso de χάρις; él da por sentado que se tiene en mente la ὀργή de Dios.
- c. Sin embargo, ¿es ὀργή una emoción, o es un castigo? En la mayoría de los casos indudablemente denota la obra divina de juicio, pero también está implícito el grave desagrado de Dios con el mal (cf. Ro. 1:18; Ap. 6:16; Heb. 3:11).

- d. En el NT, como en el AT, el amor y la ira no son mutuamente excluyentes en Dios. Es por la ira que se mide la grandeza de su misericordia, y por la misericordia la grandeza de la ira. Allí donde el amor se ve confrontado por una resistencia impía, tiene la forma de ira (cf. Mr. 3:5; Mt. 18:34). Aquellos que aceptan la misericordia quedan liberados de la ira, y los que desprecian la misericordia quedan sujetos a la ira (Lc. 2:34; Mt. 3:12; Mr. 4:12). Los dos malhechores que son crucificados con Jesús ilustran de un modo vívido esta verdad (Lc. 23:39ss).
- e. ¿Cuál es la relación entre la ὀργή de Dios y su μακροθυμία (paciencia)? Por una parte, la μακροθυμία es un instrumento de misericordia que les da a los pecadores espacio para arrepentirse (cf. Ro. 2:4; Ap. 2:21; 2 P. 3:9); por eso está al servicio de la manifestación de la riqueza de la gloria en los vasos de misericordia. Por otra parte, cuando es despreciada, es un instrumento de ira que confirma el [p 705] poder de Dios en la destrucción de los vasos de ira. La revelación de la ira es el contraste indispensable de la de la misericordia, como en Romanos 1:17–18; 3:23.
- f. El NT ve que la ira de Dios va dirigida contra la ἀδικία humana, pero su mensaje es el del triunfo de la δικαιοσύνη divina sobre la ἀδικία humana. Entonces, si la maldad humana está al servicio de la justicia de Dios, ¿es Dios injusto al infligir la ira (Ro. 3:5)? Más aún, ¿puede haber justicia alguna en la ira de Dios cuando el propio Dios abandona a la humanidad al caos de la maldad (Ro. 1:18ss)? La primera respuesta de Pablo es que aquellos que se percatan de que son pecadores que no merecen nada de manos de Dios, están plenamente conscientes de que la ira de Dios es su justo juicio sobre el mundo. Sólo un pensamiento impío puede razonar de otro modo (3:7–8). Su segunda respuesta es que la ira de Dios y su rectitud van unidas en una forma que humanamente es inconcebible. Es precisamente porque Dios tiene que mostrar su ira contra todos nosotros, que otorga la rectitud de fe en fe y precisamente de este modo vindica su justo juicio (3:26). La obra vicaria de Cristo es la solución de Dios a la aparente tensión o dilema.

3. *La revelación de la ira divina.*

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

[p 706] (c) En el NT la ira se retrasa; Dios es lento a la ira. Hay paralelos para esta idea en el mundo griego, el AT y los rabinos. Como ya se señaló, este retraso tiene una doble función (Ro. 9:22; cf. 2:4). No debemos anticipar la ira retrasada de Dios ejerciendo de nosotros mismos la retribución (12:19).

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

4. *La ira divina en la imaginería del NT.*

- a. En las parábolas de Jesús encontramos las imágenes humanas del rey airado (Mt. 18:34) y del juez (Mt. 25; Lc. 13:6ss).
- b. Para los que han sido golpeados por la ira divina encontramos la imagen de vasos en los que ella se vierte (Ro. 9:22). Una imagen familiar se usa también en Efesios 2:3 con su referencia a los hijos de la ira. En ambos casos hay opuestos, e. d. vasos de misericordia e hijos de Dios por adopción.
- c. Para la ira en sí encontramos la imagen de (a) el fuego, que une el juicio, el tormento y el fuego del infierno; (b) el diluvio, que como en el AT lleva la idea del agua que salva y a la vez destruye (cf. el bautismo de Juan); (c) la copa o vaso, que porta la doble idea del castigo y la estupefacción (Ap. 14:8ss), y que va acompañada de la imagen del lagar (14:19–20); y (d) el tesoro (Ro. 2:5) que se acumula en el cielo y que será restituido en el juicio final (cf. el tesoro opuesto en Mt. 19:30).

5. *Los objetos de la ira y sus instrumentos.*

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

[p 707] 6. *Causas y efectos de la ira.*

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

- c. Efectos. Como el AT, el NT ve la operación de la ira divina en la muerte (Ro. 1:18ss). La ira escatológica acarrea la destrucción (Ro. 9:22), como se tipifica en la caída de Jerusalén (Lc. 21:23). La destrucción no es aniquilación, sino tormento eterno (Ap. 14:10–11; 20:10). Sin embargo, la manifestación más apropiada de la ira es el pecado ulterior (Ro. 1–2). El caos moral de la humanidad es un efecto de la ira divina, no en un nexo causal, sino por la respuesta de Dios al triple «trueque» humano con una triple «entrega» (1:23ss).

7. *La liberación de la ira.*

- a. En general. La antigüedad en general busca escapar de la ira divina o librarse de ella.
- b. La conversión y el bautismo. El Bautista ofrece el arrepentimiento y el bautismo como medio de liberación, mediante una anticipación figurada del juicio. Esto no es un proceso automático, sino que depende de una auténtica conversión que encuentra demostración en sus frutos (Mt. 3:8ss). Es por tanto un camino válido para escapar del juicio.
- c. Jesús, el liberador. El mensaje apostólico encuentra en Jesús a aquel que libra a sus seguidores de la ira venidera (1 Ts. 1:10; Ro. 5:9), puesto que en él tienen ya una salvación presente y futura que les otorga la seguridad de que no están destinados a la ira (1 Ts. 5:9–10). Jesús los libra de la ira porque, justificados y reconciliados en él, ya no son enemigos ni están bajo condenación (Ro. 5:9–10; 8:1). Esto lo logra bebiendo en lugar de ellos el cáliz de la ira (cf. Mr. 14:36; Lc. 22:43–44). Su aceptación del bautismo, signo del juicio, apunta en esta dirección. Aparta de los demás la ira de Dios al soportarla él mismo, porque cuando él se coloca voluntariamente bajo la ira, la complacencia del Padre descansa sobre él en vista de su justicia y de su obediencia sacrificial. Su obra vicaria resuelve la tensión entre la ira divina y el amor divino. Sin embargo, si la liberación de la ira eterna se halla en Cristo, entonces todo depende de la respuesta que uno le dé. Rechazarlo es quedarse bajo la ira; aceptarlo es quedar libre. Debemos ya sea «temer la ira futura o amar la gracia presente» (Ignacio, *Efesios* 11.1). En la fe en Cristo, el don escatológico de la libertad respecto a la ira es una realidad presente. El bautismo en agua es un juicio anticipado. Como tipo de la ira derramada, salva de la ira porque en él recibimos una porción en Cristo, que soportó la ira y la canceló (cf. Ro. 6:2ss). La [p 708] liberación de la ira por la gracia no es, desde luego, una posesión con la cual podamos contar aparte de nuestra propia conducta (cf. Mt. 18:23ss). Pero el testimonio final del NT no es acerca del lago de fuego de la ira, sino acerca del manantial de la misericordia en Cristo.

[G. Stählin, V, 419–447]

→ ἅγιος, θυμός, κρίνω, μακροθυμία

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

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

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

[H. W. Heidland, VI, 447–448]

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

ὀρθός

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

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

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

ὀρθοποδέω. Esta palabra significa «estar erguido», «no titubear ni tropezar». Se encuentra por primera vez en el NT, y se usa negativamente en Gálatas 2:14 para describir la conducta de Pedro y los seguidores de Santiago en Antioquía. Negando la libertad de la ley, no caminan firmemente según la verdad del evangelio, e. d. en obediencia a la realidad de la salvación lograda en Cristo. Como el resto [p 709] del grupo, esta palabra tiene que ver con la nueva relación con Dios y con la conducta que ella implica. Tiene a la vista la determinación escatológica de la situación humana.

[H. Preisker, V, 449–451]

ὀρθοτομέω → τέμνω

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

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

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

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

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

[K. L. Schmidt, V, 452–456]

ὄρκος [juramento], ὀρκίζω [conjurar, ordenar], ὀρκωμοσία [confirmación por juramento], ἐνορκίζω [conjurar, invocar], ἔξορκίζω [ordenar bajo juramento], (ἐξορκιστής [exorcista]), ἐπίορκος [perjuero], ἐπιορκέω [cometer perjurio]

ὄρκος. Esta palabra significa a. «juramento» (que habitualmente se hace por los dioses, a quienes se invoca como testigos) y b. el dios que castiga los falsos juramentos y perjurios. En los papiros encontramos [p 710] juramentos que se hacen por gobernantes, y posteriormente por reliquias y por la Trinidad. Los juramentos crecen constantemente en su intensidad y alcance.

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

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

B. El juramento en el NT.

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

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

[p 711] ὀρκωμοσία. Esta palabra poco común significa «confirmación mediante juramento». En el NT figura sólo en Hebreos 7:20–21, 28. Al contrastar el sacerdocio imperfecto del AT con el sacerdocio perfecto de Cristo, estos versículos destacan que el primero fue instituido por la ley, mientras que el segundo es instituido por el juramento divino de Salmo 110:4, lo cual hace a Jesús garante de una alianza mejor.

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

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

más, implica tensión, pero no contradicción, con Mateo 5:33ss. En el período postneotestamentario, el bautismo se considera como una especie de exorcismo (cf. Justino, *Diálogo* 30; 85).

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

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

[J. Schneider, V, 457–467]

→ ὀμνύω

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

ὄρμη, ὄρμημα, ὄρμάω

A. Uso extrabíblico.

1. De una raíz que significa «fluir», ὄρμη tiene diversos sentidos que denotan el inicio de un movimiento rápido. El verbo ὄρμάω significa «poner en movimiento rápido», «impulsar», y en forma intransitiva «lanzarse», «abalanzarse», «originarse». Psicológicamente estas palabras encuentran un uso común para impulsos, empeños, inclinaciones, anhelos, o incluso para impulsos demoníacos. Los empeños pueden ser buenos, pero en el estoicismo también pueden ser contrarios a la razón o a la naturaleza.
2. Filón gusta de este concepto. ὄρμη distingue a los seres con alma, y es bueno con tal que esté bajo el dominio del λόγος, p. ej. como un esfuerzo por la piedad, por la virtud o por la inmortalidad.

B. El grupo de palabras en el AT. Hay poco uso psicológico del grupo en la LXX. Su sentido original se destaca más cuando se usa para el agua que corre (Pr. 21:1) u otras formas de movimiento (a menudo violento). (Para detalles, cf. el *TDNT* en inglés, V, 469–470.) Incluso en los casos en que la LXX usa este grupo para la emoción, denota un poder de esfuerzo violento que va más allá de la voluntad consciente. Por eso se usa a veces para describir la intervención divina en un modo que concuerda bien con el concepto de Dios en el AT.

[p 712] **C. El grupo de palabras en el NT.** Como la LXX, el NT no pone a funcionar este grupo en el campo psicológico. En Marcos 5:13 y paralelos, describe la vana huida de los cerdos hacia el agua, bajo el dominio del impulso demoníaco. En Hechos 7:57; 19:29 se usa apropiadamente en relación con la acción de la turba. En Hechos 14:5 se planea un golpe, pero no se da el sujeto. En su única aparición del NT en Apocalipsis 18:21, ὄρμημα lleva obviamente una conexión con la ira de Dios, pero su referencia inmediata es al ataque contra Babilonia o a la violenta caída de la ciudad. Detrás de Santiago 3:4 no está ni la presión sobre el timón ni el empeño del timonel, sino un elemento de capricho. Las imágenes del bocado y el timón son comunes en la antigüedad (cf. Filón) y suelen contener un sentido optimista. En Santiago el punto parece ser uno más realista: que así como el caballo no puede resistirse al bocado o la nave al timón, así los seres humanos somos impotentes ante la ὄρμη o capricho de ese miembro pequeño pero poderoso que es la lengua.

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

ἀφορμή. Esta palabra tiene sentidos diversos tales como «inicio», «origen», «causa», «estímulo», «impulso», «empresa», «pretexto», «posibilidad», «inclinación», «oportunidad», e incluso «aversión». Su uso en la LXX en Ezequiel 5:7 altera el sentido al establecer una conexión del pueblo con los gentiles. Se añade por aclaración en Proverbios 9:9. En el NT figura sólo en Pablo, con la excepción de una posible lectura alterna en Lucas 11:54, donde tiene un sentido derogatorio. En 2 Corintios 5:12 el término tiene el sentido neutral de «causa» u «ocasión», pero en 11:12 tiene más bien el sentido de «pretexto»: Pablo espera mediante su conducta contrarrestar los pretextos engañosos que sus opositores buscan contra él. Lo que probablemente tiene en mente es que se le reprocha no pedir sustento, pero no menos se le reprocharía, e. d. se le acusaría de avaricia, si lo pidiera. En Gálatas 5:13 la carne (σάρξ) busca un pretexto, o punto de inicio, u oportunidad, en la libertad cristiana, como lo hace el enemigo con la viudez en 1 Timoteo 5:13, y el pecado con la ley en Romanos 7:8, 11. Se puede señalar que las cosas que ofrecen ocasión son en sí mismas buenas, pero pueden volverse para mal. En 1 Timoteo 5:14 se recomienda un nuevo matrimonio, porque ofrece cierta protección, pero en Romanos 7:8ss la ley es usada por Dios para desenmascarar la verdadera naturaleza del pecado, ya que el pecado es incitado por la ley a resistirse abiertamente a Dios. Esto no significa que la ley instigue el pecado más de lo que aquella prohibición de

Dios en el Edén instigaba la desobediencia de Adán y Eva, o de lo que la venida de Cristo instiga al pecado en rechazo suyo. Simplemente significa que la carne, o el pecado, o el diablo, usa los buenos dones de Dios como ocasiones engañosas para descarriar a la gente. Pero Dios en ningún modo es derrotado por eso, ya que en su insondable designio sus buenos dones sirven de este modo para desenmascarar el pecado al ofrecerle un nuevo ímpetu. Así, el concepto bastante formal de ἀφορμή asume un carácter más material en el NT, encontrando un puesto junto a términos tales como «transgresión» y «tentación», y junto a figuras retóricas tales como «redes» y «trampas».

[G. Bertram, V, 467–474]

ὄρος [montaña]

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

A. La montaña en la antigüedad.

1. Como objetos naturales impresionantes, las montañas siempre han sido honradas como divinidades o como morada de los dioses. Con sus picos se vinculan dioses de la luz y de la vida; los dioses de la oscuridad y de la muerte se vinculan con el interior de las montañas o con los bosques o desiertos montañosos. Un concepto mitológico común es el de la montaña primigenia.
2. En el Cercano Oriente las montañas suelen ser figuras de poder. Para los babilonios las montañas son remotas e inaccesibles, y hay montañas orientales y occidentales sobre las cuales descansa el arco del [p 713] cielo (cf. las dos montañas puras y las dos oscuras de los mandeos). Se hacen diversas referencias a las montañas donde han nacido los dioses, al monte de la asamblea donde se reúnen, y al monte de los vientos cuya cumbre alcanza los cielos y cuya base está en el mar, etc.
3. Los griegos alaban sus montañas boscosas como ornamento de su país. De ellas derivan una sensación de poder, y las asocian (especialmente el Olimpo) con los dioses. El Olimpo, que se eleva hasta el cielo, simboliza la perfección natural y ética.
4. En Asia Menor, el culto de la gran madre está asociado con una montaña. La madre de la naturaleza se percibe en la tormenta y se experimenta en la danza extática en el bosque, por la noche. La montaña pertenece al lado más oscuro de la vida (cf. el lazo de Cibele con las cavernas de las montañas).
5. En Siria y Palestina, se rinden honores divinos a las montañas como tales, y la adoración cultural tiene lugar en ellas. Los montes son también moradas y sitios de asamblea de los dioses. También aquí se usan como símbolos de poder.

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

1. La LXX casi siempre usa ὄρος para traducir el hebreo הַר, que también puede referirse ya sea a un solo monte o a una cordillera. En 2 Samuel 1:6, 21 el MT y la LXX vacilan entre el singular y el plural al referirse al monte Gilboa.
2. Hay muchas referencias a colinas en el AT. Posteriormente las colinas son deforestadas (anteriormente cf. Jos. 17:18). Es así como leemos principalmente de prados (Sal. 147:8). Los cerros sirven para poner faros (Is. 13:2). Desde lejos se puede ver en ellos a los mensajeros (Is. 52:7). Ofrecen amplios panoramas (Dt. 34:1ss). La voz se transmite de una colina a otra (2 S. 2:25–26). Pero dificultan los viajes (2 R. 19:23). Por su soledad (1 S. 23:14), son un lugar vergonzoso para morir (Salmos de Salomón 2:26) pero también son un refugio (Jue. 6:2).
3. En la profecía y la poesía, las montañas manifiestan el poder de Dios. Dios las afirma (Sal. 65:6), las pesa (Is. 40:12), las aplasta (41:15), las vuelca (Job 9:5) y las allana (Is. 40:4). Tiemblan ante él (Jue. 5:5), son consumidas por él (Dt. 32:22), y se derriten ante él (Miq. 1:4). El monte puede simbolizar también el poder político (Jer. 51:25; Dn. 2:44). En Enoch Etíope 18:13, etc. los ángeles caídos son montes ardientes, y en 52:2, 6–7 los montes de hierro y de oro representan el poder del hierro y del oro. En los escritos rabínicos el impulso malo se presenta como una gran montaña que el justo debe vencer, y la montaña se usa como título de honor para personas eminentes. Las sentencias autoritativas también se comparan con montañas.
4. En las visiones de los últimos tiempos se esperan cambios topográficos. Las montañas destilarán vino (Am. 9:12). Serán allanadas para el regreso de los cautivos (Is. 40:4). Al final, el Monte de los Olivos desaparecerá (Zac. 14:4), y el Monte Sión será más elevado que todas las otras colinas (Miq. 4:1).
5. El AT asocia las montañas con la proximidad de Dios. Isaac debe ser sacrificado sobre un monte (Gn. 22:2). Moisés ora sobre un cerro (Éx. 17:9–10). Desde dos montañas se pronuncian bendiciones y maldiciones (Dt. 11:29). Elías ora sobre el Carmelo (1 R. 18:42). La circuncisión se realiza en una colina (Jos. 5:3), el arca se coloca sobre una colina (1 S. 7:1), y Samuel sacrifica en un

lugar alto (9:12ss). David captura Jerusalén, y Salomón construye un templo en una altura sobresaliente. Sión se convierte entonces en el signo de la presencia de Dios, y en el único lugar legítimo para ofrecer sacrificios. Pero Dios no es específicamente un Dios de las montañas (1 R. 10:23, 28–29), y el Sinaí y el Sión no son lugares santos en cuanto a tales. Sión es la colina que Dios ha escogido. Las profecías se pronuncian desde las montañas (Balaam en Nm. 23:7, y cf. 1 S. 10:5), pero los grandes profetas que escriben no tienen relación particular con las montañas.

- Hay en el AT poca mitología referente a las montañas. Tal vez se puedan hallar alusiones poéticas o ecos en Génesis 49:26; Salmo 68:15; 48:2; Zacarías 6:1. Isaías 14:12ss y Ezequiel 28:11ss hacen uso [p 714] irónico del mito de un monte de los dioses en cantos que se burlan de la caída de gobernantes paganos. Los pseudoepígrafos recogen con más fuerza los temas míticos, p. ej. al equiparar el paraíso con el monte de Dios (Enoc Etiópe 24–25). La razón por la cual la imaginaria mitológica es menos importante en el AT no es que contraponga una descripción espiritual a una sensorial, sino que su interés es el Dios que actúa en la historia.

C. La montaña en el NT.

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

[W. Foerster, V, 475–487]

→ Σινᾶ, Σιών

ὀρφανός [huérfano]

- Esta palabra significa «enlutado, privado de un ser querido», «sin padres o sin hijos», «huérfano». En la LXX se asocia habitualmente con «viuda» (Is. 1:17). De vez en cuando tiene el sentido figurado de «abandonado», «desamparado».
- [p 715] 2. El término figura dos veces en el NT. Santiago 1:27, haciendo eco del AT, invita a la protección de viudas y huérfanos (cf. Éx. 22:21). Esto concuerda con la enseñanza y la práctica legal del judaísmo, y encontramos exhortaciones similares en Bernabé 20.2; Hermas, *Mandatos* 8.10, etc. El segundo caso del NT se halla en Juan 14:18, donde el uso es figurado. Jesús no dejará «huérfanos» a sus discípulos, e. d. no los dejará «abandonados» o «desprotegidos».

[H. Seesemann, V, 487–488]

ὅσιος [santo, devoto], ὁσίως [devotamente], ἀνόσιος [impío], ὁσιότης [santidad]

ὅσιος, ὁσίως

1. Uso griego.

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

[p 716] ἀνόσιος. Esta palabra se refiere 1. a actos «impíos» que transgreden leyes antiguas, y 2. a personas «impías». Figura dos veces en el NT para personas impías, que de modo impío rechazan las obligaciones sagradas. En 1 Timoteo 1:9 el sentido podría ser «malvado», pero en 2 Timoteo 3:2 obviamente quiere decir «carente de devoción» (cf. la secuencia).

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

[F. Hauck, V, 489–493]

ὄσμη [olor, fragancia]**A. Significado fuera del NT.**

1. El significado de esta palabra es «olor», ya sea bueno, malo o neutro. En la antigüedad se piensa que la fragancia del agua puede dar nuevo crecimiento a un árbol marchito (cf. Job 14:9). Los olores se consideran exhalaciones de la bruma y del aire, que tienen poder de dar vida o muerte.

2. En estas líneas, los perfumes divinos desempeñan un papel importante en las teofanías. Una inscripción habla de un muchacho deificado que emite dulces fragancias que dan vida a las flores que nacen en su tumba. Un árbol con olor dulce dará vida a los justos (Enoc Griego 25:4, 6).
3. El AT se refiere al dulce aroma del sacrificio que hace que Dios se disponga favorablemente para con los adoradores (Gn. 8:21). La falta de aroma es señal de rechazo (Lv. 26:31). En las ofrendas a los ídolos (cf. Ez. 6:13) es posible que haya cierta idea de que el aroma les da poder a los dioses. Tobías 8:2–3 refleja la noción de que los aromas pueden servir de protección contra las fuerzas hostiles. La sabiduría emite un aroma, e. d. la vitalidad para la vida recta (Si. 24:15), y a los justos se les convoca a dar un dulce aroma en alabanza a Dios (39:14).

B. El NT.

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

[G. Dellling, V, 493–495]

ὄσφύς [cadera, lomos]

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

[H. Seesemann, V, 496–497]

[p 717] οὐρανός [cielo], οὐράνιος [celestial], ἐπουράνιος [celestial], οὐρανόθεν [del cielo]

οὐρανός

A. Uso griego.

1. *Idea básica.* οὐρανός en singular significa «cielo», ya sea como el firmamento que lo cubre todo, o como aquello que abarca todas las cosas. Esta dualidad ya está presente en la noción del huevo cósmico, en la idea de Homero de un cielo sólido basado en pilares que todavía se puede llamar morada de los dioses, o en el uso de Platón de la noción de cielo tanto para el cosmos como para lo perfecto o lo absoluto (cf. tb. Aristóteles, los estoicos y los gnósticos). Hay un solo cielo, pero se le da tanto una referencia natural como una divina, con un vínculo realista, simbólico o figurativo. Hasta un período tardío encontramos representaciones del dios Urano.
2. *Sentido cosmológico.* En Homero el cielo es una bóveda sólida o hemisferio (de hierro o de bronce). Más tarde se hace un esfuerzo por entender el cielo en términos de pensamiento y experiencia. La frase «cielo y tierra» es común, y también se empieza a usar «bajo el cielo». El cielo es la causa y el prototipo de todo ser, y se puede equiparar con el universo o el cosmos. Para Platón es el punto de partida para la contemplación del ser y para el conocimiento absoluto.
3. *Sentido mitológico.*
 - a. El dios Urano. Urano es un dios de la religión prehomérica. Su hijo Cronos lo castra y lo derroca, pero él a su vez es reemplazado por Zeus; sin embargo, las representaciones de Urano continúan hasta el período del imperio.

- b. La morada de los dioses. El cielo en este sentido es el Olimpo; los dioses del Olimpo son moradores del cielo. El señor del cielo es el señor del universo (Zeus). La plegaria se dirige al cielo, los juramentos se hacen por el cielo, y los crímenes pueden llegar al cielo.
 - c. Los escritos órficos. Estos integran cielo y tierra (cf. el huevo cósmico, del cual el cielo es el cascarón superior). Los iniciados recuperan esta unidad volviéndose divinos. El cielo se presenta también como el manto del mundo.
 - d. Los papiros mágicos. El cielo es importante en estos papiros, p. ej. en las invocaciones.
4. *El gnosticismo*. En los escritos herméticos el cielo se divide en siete «ciclos». Es creado por el demiurgo y sirve como su morada. Se extiende por encima del éter, del aire y de la tierra. El dios celestial es un dios malo; en el cielo se esconden los misterios; allí rige la necesidad; y sus habitantes tienen almas demoníacas. La luz nos libera de él. El viaje hacia arriba lleva a través de las esferas celestiales. En general el cielo es un signo de dualismo; el punto de vista sobre él es profundamente pesimista.
 5. *Filón*. Filón combina a Platón, el estoicismo y el AT. Para él el cielo y la tierra son la ofrenda votiva de Dios. El cielo, que es incorpóreo, representa el cosmos, aunque tiene una contraparte material. El hombre celestial es el prototipo del terrenal, pero el hombre mismo es un cielo con naturaleza similar a los astros. Para Filón el cielo es un signo de la unidad cósmica y ayuda a hacer la realidad.

[H. Traub, V, 497–502]

B. El AT.

1. *El cielo en el antiguo Israel*. El término hebreo para el cielo es שָׁמַיִם (palabra plural de etimología oscura). Se describe primeramente como algo fijo, con ventanas, pilares y cimientos. En gran medida equivale a «firmamento». Sobre él está el océano celestial, que puede bendecir con la lluvia o destruir con el diluvio. El cielo puede denotar también la atmósfera, pero no se limita a este sentido. A veces se sugiere la existencia de esferas celestiales (cf. los «confines» del cielo), pero la expresión «cielo de los cielos» es en gran medida hiperbólica. «Días del cielo» es una frase que denota una duración [p 718] extensa (Dt. 11:21). El cosmos consta del cielo, la tierra y las aguas inferiores (Éx. 20:4), pero con frecuencia se mencionan sólo el cielo y la tierra. Sólo figuran fragmentos de ideas míticas. En la imaginería poética el cielo es una tienda (Is. 40:22), o un rollo extendido (34:4). Tiene cámaras para la nieve, el granizo, el viento y el agua (Job 37:9; 38:22, 37). Es también un lugar de señales y de referencias para el calendario. En general se presenta sobre la base de la simple observación.
2. *Dios y el cielo*. Dios creó el cielo (Gn. 1:1). Habita en él, aunque también habita en el santuario, en el arca, etc. Posiblemente la doble morada refleje las ideas del Cercano Oriente de los templos de habitación y los templos de manifestación. Si bien el arca, p. ej., es un lugar de presencia temporal, el cielo es la verdadera morada de Dios. Pero la presentación del AT es compleja. La creencia de que Dios es el Dios del cielo es indudablemente antigua, como lo es el concepto de la corte celestial y la hueste celestial (1 R. 22:19ss; Job 1:6ss). Puede haber aquí cierta influencia del panteón cananeo, pero la descripción es clara, ya que la hueste celestial puede estar formada por espíritus (1 R. 22:19), pero también puede ser el ejército celestial (Jos. 5:14), o simplemente los astros (Gn. 2:1). El culto a la hueste celestial es objeto de fuerte oposición (2 R. 17:6; cf. Jer. 7:18). Como Dios habita en el cielo, se elevan las manos al cielo al hacer juramentos (Dt. 32:4) o al orar (Éx. 9:29), y se le pide a Dios que mire desde el cielo (Dt. 26:15). El Deuteronomio explica que en la revelación del Sinaí Dios realmente habla desde el cielo, no desde la montaña (4:36), y si Dios habita en el santuario, es en cuanto pone su nombre y lo hace habitar ahí, siendo el nombre la representación de Dios que se vuelve a Israel en una autorrevelación (cf. Dt. 12:5, 11; 14:23–24; 26:2). En la práctica cultural, desde luego, el interés principal es por la manifestación. Ezequiel describe el trono-carro que viene desde la trascendencia celestial, pero su mensaje se relaciona con el Dios revelado. La tierra es la esfera de dominio de Dios (Dt. 4:39), pero el cielo mismo no puede contenerlo (1 R. 8:27). Entronizado en las alturas, él rige sobre la tierra (Sal. 113:5–6). En tiempos de aflicción parece estar envuelto en nubes (Lm. 3:44), y se ora pidiéndole que rasgue el cielo y descienda (Is. 63:19). Elifaz acusa a Job de pensar que unas nubes densas lo cubren de manera que no puede ver (Job 22:13). El Eclesiastés advierte contra las palabras insensatas en vista de la trascendencia divina (5:2). En su línea principal, sin embargo, el AT vincula la morada de Dios en el cielo con sus obras poderosas en la tierra. El «Dios del cielo» del período tardío es el Dios que en su omnipotencia histórica rige los destinos de los imperios y va desplegando su plan para el mundo.
3. *El cielo como el lugar de la salvación*. Como morada de Dios, el cielo es la fuente de bendición, el entorno de la vida, y el lugar donde la salvación planeada por Dios está ya presente. La idea aislada del arrebatado (2 R. 2:11) se relaciona con este concepto. La idea de la palabra de Dios fija en el cielo (Sal. 119:89) tiene una aplicación más general (cf. 89:2). En el cielo hay un modelo del tabernáculo terrenal (Éx. 25:9, 40), y Ezequiel (2:1ss) se refiere a un rollo que es preexistente en el cielo. En las visiones de Zacarías el reino de Dios ya está preparado en el cielo. En Daniel 7:13ss el reino del Hijo del Hombre es un reino que desciende del cielo, en contraste con los imperios terrenales que vienen de abajo (v. 17). Puesto que el cielo también es creado, también él puede

ser conmovido (cf. Am. 8:9; Jer. 4:23ss). En Isaías 51:6 se prevé un colapso cósmico, y según 65:17 serán creados un nuevo cielo y una nueva tierra. Así el cielo mismo es introducido en el círculo de la soteriología. Pero el cielo nunca es en el AT de interés primordial; incluso cuando la salvación viene del cielo, el punto central es que viene a la tierra. Sólo una vez (Dn. 4:23) se menciona el cielo en lugar del nombre de Dios, aunque cf. Salmo 73:9; Job 20:27.

[G. von Rad, V, 502–509]

C. La LXX y el judaísmo.

I. La LXX.

1. Adiciones.

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

[p 719] b. Otra razón para añadir οὐρανός puede ser el expresarse más concretamente (cf. Is. 8:21; 24:18, 21; 38:14).

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

II. El judaísmo.

- a. El judaísmo entra en una especulación acerca del cielo, que conduce a la idea de varios cielos. Generalmente son siete en número, cada uno con su propio nombre, y todos amados por Dios. Otros textos, sin embargo, hablan de dos, tres, cinco o diez cielos. Enoq 71:5ss ofrece una descripción viva del cielo de los cielos con el Anciano de Días, los serafines, los ángeles, etc. en una casa de piedras de cristal, con fuego vivo que fluye entre ellos.
- b. Otro desarrollo en el judaísmo es el uso extendido del término «cielo» en lugar de Dios.
- c. El judaísmo espera una nueva creación en el tiempo del fin, en forma ya sea de una transfiguración o de una completa destrucción y reemplazo de la antigua creación.

D. El NT. οὐρανός figura en el NT 284 veces (94 de ellas en plural). Donde es más común es en Mateo (84 veces) y en Apocalipsis (54). Se usa principalmente en Mateo en las fórmulas «Padre del cielo» y «reino de los cielos» (plural en ambos casos). El uso plural en el NT se deriva principalmente de fuentes judías, aunque el gnosticismo helenístico puede haber tenido cierta influencia sobre Efesios 1:10; 4:10; 6:9; Colosenses 1:16, 20, y posiblemente Hebreos 4:14; 7:26; 9:23. El uso del NT en general refleja por una parte la antigua visión del cielo como una bóveda, y por otra la creencia de que el cielo es el ámbito divino del cual Dios desciende. Esas ideas van juntas, ya que la relación con Dios involucra el sentido cosmológico, y el sentido cosmológico la relación con Dios. El cosmos es «cielo y tierra», en que el cielo predomina. La integración de ambas cosas es obra de Dios. Su relación simboliza la del Creador con la creación (cf. Is. 55:9).

I. Cielo y tierra.

- a. Con la tierra, el cielo fue creado por Dios (Hch. 4:24; Ap. 10:6; cf. Hch. 17:24). Se promete la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra (Ap. 21:1). El pecado ha trastornado la antigua creación, pero la creación nueva ya está preparada en el designio salvífico de Dios (2 P. 3:13; cf. Ro. 8:21ss).
- b. El cielo pasará, al igual que la tierra (Mr. 13:31; Ap. 21:1; Heb. 12:26). Ambos son guardados para la destrucción (2 P. 3:7), y huyen aterrorizados ante Dios (Ap. 20:11). La ley es válida mientras permanezcan el primer cielo y la primera tierra (Mt. 5:18), pero la palabra de Jesús permanecerá aunque ellos perezcan (Mr. 13:31). El juicio de Dios sobre el cielo y la tierra es el trasfondo del verdadero mensaje del NT, a saber, el establecimiento de lo que es duradero e incommovible (Heb. 12:27).

c. Con la tierra, el cielo se halla bajo el señorío de Dios. Dios es Señor de cielo y tierra (Mt. 11:25; cf. Gn. 24:3). Lo es no sólo como Creador (cf. Ap. 17:18), sino como Padre, e. d. como Dios de la alianza. Con Isaías 66:1, Mateo 5:34 y Hechos 7:49 describen el cielo y la tierra como la esfera absoluta del dominio de Dios. Cuando venga el Hijo del Hombre, recogerá a sus elegidos del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo, paradoja deliberada que se propone indicar una recolección universal.

[p 720] d. Al cielo y la tierra se les da una nueva relación mediante la obra salvífica de Cristo. Esto se expresa con «en el cielo y en la tierra» de Efesios 1:10 y Colosenses 1:16, 20. Junto con «todas las cosas», esta frase denota que se abarca absolutamente todo y, sin embargo, hace que «todas las cosas» sea algo más concreto. Las cosas celestiales probablemente han de equipararse con las cosas «invisibles» de Colosenses 1:16. El universo, en este sentido total, está estrictamente relacionado con Cristo. Su propio ser está fundado en él, por quien se ha realizado la obra de la reconciliación y de la paz. La fórmula sirve de base para la idea del cuerpo en Colosenses 1:18. Todo en el cielo y en la tierra está integrado como un cuerpo cuya cabeza es Cristo (Ef. 1:10, 21–22). En 1 Corintios 8:5–6 los muchos dioses de cielo y tierra podrán ser llamados señores, pero no tienen realidad. Lo que es real se define sólo por el único Dios y el único Señor. En Efesios 3:15 todas las familias en el cielo y en la tierra se derivan no simplemente de Dios el Creador, sino del Dios que es el Padre de Jesucristo. En Apocalipsis 5:3 Cristo es el único en el cielo y en la tierra que puede abrir el libro, y en 5:13 toda la creación, en el cielo, en la tierra y debajo del mar, alaba al Cordero. En Hechos 2:17–18, la efusión del Espíritu implica señales y prodigios arriba en el cielo y abajo en la tierra. En Mateo 28:18 el Cristo resucitado tiene plena ἐξουσία en el cielo y en la tierra; en virtud de su obra salvífica, ninguna entidad ejerce autonomía. La unidad de cielo y tierra realizada por la obra de Cristo halla su expresión en la petición de Mateo 6:10 de que se haga la voluntad de Dios en la tierra como se hace (ya) en el cielo. La tierra es elevada al cielo, o el cielo desciende a la tierra, pero el cielo es superior porque allí se hace la voluntad de Dios y allí está puesto su trono (cf. Heb. 8:1, 4). Sin duda, lo que se decide en la tierra es ratificado en el cielo (Mt. 16:19), pero sólo en la comunidad escatológica en la que ya se hace la voluntad de Dios, de modo que hay una unidad de tierra y cielo. En Lucas 15:18, 21 «contra el cielo y contra ti» representa cielo y tierra, aunque aquí es probable que «el cielo» signifique «Dios». El ἐἰς significa «contra», no «hasta [el cielo]».

2. Dios en el cielo.

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

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

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

3. El cielo y Jesucristo.

a. A Jesucristo se le espera desde el cielo (1 Ts. 1:10). Vendrá con las nubes del cielo (Mt. 14:34; 24:30); la expresión implica apoteosis. Su señal será visible en el cielo. El sentarse a la derecha de Dios se conecta con el venir desde el cielo (Mr. 14:62). En 1 Tesalonicenses 1:10, la resurrección de Cristo de entre los muertos se relaciona con su venida del cielo (cf. 1 Co. 15:23, 47). Su resurrección es la base de la parusía. Cuando el Señor descienda del cielo, los que hayan muerto en Cristo resucitarán (1 Ts. 4:16). Habrá una manifestación de lo que está escondido en el cielo (2 Ts. 1:7). En este ocultamiento [p 721] radica el πολιτευμα de los creyentes, mientras aguardan a su Salvador que vendrá del cielo (Fil. 3:20). La venida de Cristo significa la manifestación escatológica.

b. Puesto que Jesús viene del cielo, es natural referirse a Cristo como el señor o amo en el cielo (Col. 4:1). No se trata tanto de una referencia de ubicación, sino de gobierno. Cristo es señor sobre los creyentes, y es el gobernante que ve y conoce todas las cosas.

c. En Hechos 2:32ss, la resurrección y la exaltación a la derecha de Dios implican la ascensión (v. 34). Una lectura de Lucas 24:51 insinúa la ascensión. En Hechos 1:10–11 los discípulos ven a Jesús subir hasta el cielo, que es aquí el margen del ámbito celestial que lo recibe y lo oculta. El cielo representa también la soberanía de Dios que todavía ha de consumarse en la tierra (2:35; 3:21). El factor determinante es que el cielo se ve desde el punto de vista de la diestra de Dios (1 P. 3:22; Mr. 16:19). En Hechos 3:21 el

cielo recibe a Cristo en virtud de su función ocultadora. En Efesios 4:9–10, en cambio, el cuadro es diferente. Cristo asciende por encima de los cielos, rompiendo el aislamiento impuesto por las fuerzas malignas. El ascenso es la procesión triunfal de Cristo a través de las zonas subyugadas del cielo. Una idea semejante se presenta en Romanos 10:6–7. En Juan 3:13, sólo el que desciende del cielo puede subir a él. La voluntad salvadora de Dios caracteriza al cielo del cual viene Jesús y al cual regresa. La voluntad de Dios y su plan son «cosas celestiales» (3:12). La encarnación no interrumpe la comunión con el Padre, ya que el cielo se le abre al Hijo (1:51), y él tiene allí su verdadera existencia (15:16, 19; 1 Jn. 4:6). Por venir del cielo, él es el verdadero pan del cielo (6:41, 50–51). Sólo Dios puede dar este pan; es de modo singular el pan de Dios que da vida al mundo (v. 33). La carta a los Hebreos se refiere a que Cristo está sentado a la derecha de Dios en el cielo (8:1) y también a su paso a través de los cielos (4:14), o hacia el cielo como el santuario más interior (9:24). Cuando el cielo es el santuario más interior, se piensa en él escatológicamente como la tienda perfecta no hecha con manos humanas. Es aquí, en la presencia de Dios, donde él ha presentado el sacrificio de sí mismo que es de una vez para siempre. Ante la faz de Dios ya no hay más tipos ni sombras, sino cumplimiento. Dios está por encima del cielo, y a la vez está en el cielo. En Colosenses 3:1 el cielo es donde está Cristo, pero sólo en el sentido de que esto define el propósito del cielo más que su naturaleza, e. d. para denotar la diestra de Dios. En 1 Corintios 15:47 Cristo es el segundo hombre del cielo, en contraste con Adán que es el primer hombre de la tierra. Tras esta expresión se halla la idea del hombre primigenio, que se encuentra también en Filón (con vínculos platónicos). Pero el uso de Pablo es diferente, ya que pone el énfasis en $\sigma\omega\mu\alpha$, y su hombre del cielo pertenece al presente escatológico entendido como el tiempo del fin. Por eso selecciona la frase más desde el punto de vista de la exaltación, e. d. la victoria sobre la muerte, que desde el de la eternidad. El Cristo que resucitó en el $\sigma\omega\mu\alpha$, y cuya venida se aguarda desde el cielo, es el Cristo que ha venido ya en la encarnación. Él es el iniciador del eón de la resurrección.

4. *El cielo abierto.* En el bautismo de Jesús, el cielo abierto corresponde a la expectación escatológica. En él Dios está al alcance (cf. Mt. 3:16). En Juan 1:51 el cielo está siempre abierto a Jesús. Él es Betel, la puerta del cielo en la tierra. El cielo abierto permite ver su gloria (cf. Hch. 7:56). La obra mesiánica de Cristo es la base de la apertura del cielo. De ahí que la visión del cielo abierto en Apocalipsis 11 es la revelación de Jesucristo (1:1). El cielo es aquí un templo en el cual se abre una puerta (4:1). La visión que Pedro recibe también es de ese cielo abierto (Hch. 10:11, 16; 11:5).
5. *El cielo como punto de partida del acontecimiento de la revelación.* Las revelaciones de Dios vienen del cielo. La voz en el bautismo (Mr. 1:11) es la voz autoritativa de Dios que inicia el eón escatológico. Lo mismo se aplica a Juan 12:28 y cf. Marcos 9:7; Apocalipsis 10:4, 8; 11:12, etc., aunque en el Apocalipsis las voces probablemente sean las de los ángeles que hablan con autoridad divina. Hebreos 12:25 tal vez se refiera a que Dios habla desde el cielo. Como la voz, también el Espíritu viene del cielo (Mr. 1:10; cf. Jn. 1:32). En 1 Pedro 1:12 (cf. Hch. 2:2) él es enviado desde el cielo. El cielo denota origen y autoridad. El bautismo de Juan viene del cielo; de ahí su validez (Mr. 11:30). No reconocer ese bautismo es hacer inútil la búsqueda de una señal del cielo (Mr. 8:11). La luz del cielo en Hechos 9:3 es una luz del Señor que lleva a la fe y al conocimiento. Juan 3:27 dice que sólo [p 722] podemos recibir lo que se nos da del cielo; la referencia es a la exclusividad del señorío salvador de Dios (cf. 6:65; 19:11). Todo lo que se da viene del dominio del Padre de Jesús, y está fuera el control o la influencia humana. En Romanos 1:18, la ira de Dios también se revela desde el cielo en y con la revelación de la justicia. Se usan figuras del AT para retratar de manera concreta esa ira, p. ej. el fuego del cielo (Lc. 9:54), o los granizos del cielo (Ap. 16:21). El cielo cerrado también puede ser una forma de ira, e. d., el retener la lluvia y las cosechas (Lc. 4:25; Stg. 5:18; Ap. 11:6).
6. *El cielo y las bendiciones de la salvación.* Como trono de Dios y como el lugar de donde Cristo viene y adonde retorna, el cielo es un foco para las bendiciones presentes y futuras en el nuevo eón, p. ej. la ciudadanía (Fil. 3:20), la residencia (2 Co. 5:1), la herencia (1 P. 1:4), la recompensa (Mt. 5:12) y el tesoro (6:20). Al estar en el cielo, estas bendiciones están con Dios o con Cristo, con quienes los creyentes están ya, aunque de un modo incomprensible. La nueva Jerusalén también está presente en el cielo, en la misma realidad y ocultamiento (Ap. 3:12; 21:2, 10; cf. Heb. 12:22, 25).
7. *El cielo y los ángeles.* El cielo es la esfera de los ángeles y es atendido por ellos (Mt. 18:10). Ellos vienen del cielo y regresan a él (Mt. 28:2; Lc. 2:15). El vidente, en Apocalipsis 10:1, etc., los ve ahí. Su origen celestial denota su autoridad divina. Si las potestades malignas también parecen vivir en el cielo (1 Co. 8:5; Hch. 7:42), la referencia aquí parece ser al firmamento (aunque cf. Lc. 10:18; Ap. 12:7ss). El hecho de que Satanás caiga del cielo significa que ya él no puede estar en la presencia de Dios (Ap. 12:10). Puesto que la voluntad de Dios se hace en el cielo, al cielo se le convoca a regocijarse con los que vencen (12:12). El cielo se define aquí en función del perfecto servicio a Dios.
8. *El cielo como firmamento.* Este es el significado cuando Jesús y otros levantan sus ojos al cielo (Mr. 6:41; Jn. 17:1; Hch. 1:11). El firmamento oculta el trono de Dios, pero también significa su presencia rectora. Al firmamento, e. d. a Dios, se dirigen los juramentos y oraciones. También denota la altura de la arrogancia humana (Mt. 11:23). Los hipócritas interpretan los signos en el cielo pero no los signos de los tiempos (Lc. 12:56). En él vuelan las aves (Mt. 6:26). Las estrellas que caen de él son señales apocalípticas (Mr. 13:25). La catástrofe final es un colapso de la bóveda del cielo que sacude sus potencias (Mt. 24:29; Mr. 13:25).

9. *El cielo en plural.* Pablo habla de un arrebató al tercer cielo en 2 Corintios 12:2 (cf. v. 3), pero no dice nada específico acerca de los tres cielos. Las cosas que oye son ἄγγελαι: no es lícito ni posible decirlas. Los cielos de la carta a los Hebreos están llenos de ángeles que ministran.

E. Los Padres Apostólicos. El uso en los Padres Apostólicos es muy parecido al del NT (y al de la LXX en 1 Clemente). 1 Clemente suele citar en el singular, pero en su propio texto usa el plural. Hay ecos del AT e incluso de los estoicos en lo que dice acerca de cómo Dios crea y sustenta los cielos. Bernabé tiene citas del AT y menciona la ascensión. En Hermas, *Visiones* 1.1.4, el cielo se abre y se cierra para la visión. Su altura inalcanzable desempeña una función en *Mandatos* 11.18. Didajé 8.2 usa el singular en el Padrenuestro, y en 16:6 la apertura del cielo es una señal apocalíptica. En Martirio de Policarpo 9.1, Policarpo escucha una voz del cielo, y en 14.1 ora hacia el cielo. Se pueden ver influencias gnósticas en 2 Clemente 1.16.3. Diogneto 5.9 dice que si bien los cristianos viven en la tierra, son ciudadanos del cielo. Es desde el cielo que Dios envía su verdad y su Logos, el Creador de los cielos (7.2). En Ignacio, *Esmirniotas* 11.2, la obra de los creyentes es ser perfectos en la tierra y en el cielo, y en *Efesios* 19.2 un astro en el cielo señala la encarnación.

οὐράνιος. Esta palabra significa «celestial» con referencia ya sea al firmamento o a la morada de los dioses, o a los dioses mismos. Con esta última referencia, tiene el sentido de «divino». Los dioses inmortales (especialmente Zeus) son seres celestiales. Con la primera referencia, la palabra se usa para el sol, los astros, el curso de los astros, el polo, etc. Platón también conecta el término con sus ideas. En el gnosticismo los seres celestiales son intermediarios provistos de cuerpos. Filón habla del hombre celestial, participando en el cual todos habitamos en el cielo. Para él «celestial» denota origen divino; por eso puede hablar de virtud celestial, percepción celestial, palabra o mensaje celestial, etc. Para Josefo la palabra es imprecisa. Los dioses paganos son celestiales, pero también lo es el tema de la filosofía. La LXX apenas [p 723] usa el término, aunque hay unos cuantos casos en los pseudoepígrafos. En 3 Macabeos 6:18 Dios abre las puertas celestiales, y en 4 Macabeos 4:11 su hueste es celestial. En 3 Esdras 6:14 Dios es el Señor celestial. Sus hijos son celestiales en 2 Macabeos 7:34, pero en el sentido de que han ingresado en la esfera celestial. El principal uso en el NT se halla en la frase «vuestro (o 'mi') Padre celestial» (Mt. 5:48; 6:14; 15:13; 18:35). Lo que se enfatiza aquí es la apertura y poder del Padre en cuanto realiza la transición salvífica de los eones. En Lucas 2:13 la hueste es celestial; consta de servidores de Dios que proclaman desde el cielo la obra salvífica de Dios en el nacimiento del Salvador. La visión de Pablo en Hechos 26:19 es celestial; la visión viene del Señor y exhibe su poder de resurrección. En los Padres Apostólicos el único caso se da en Martirio de Policarpo, que dice que el reino de Cristo es celestial (cf. Diog. 10.2).

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

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

[H. Traub, V, 509–543]

Οὐρίας → Θαμάρ

[p 724] οὖς [oído, oreja], ὠτίον [oreja], ὠτάριον [oreja], ἐνωτίζομαι [oír]

οὖς

A. Fuera del NT.

1. *Uso griego.* En Homero esta palabra significa «oído, oreja», y también el «asa» u «oreja» de una vasija. Posteriormente es común para el «oído» humano o animal. Figura en diversas frases, p. ej. traer al oído, golpear el oído, prestar oídos, taparse los oídos. Se piensa que el movimiento del aire tiene una función en el proceso de oír, pero la voluntad puede abrir o cerrar los oídos. El oído tiene un puesto en la revelación como órgano para las comunicaciones divinas. Las representaciones pictóricas de los oídos de los dioses pueden implicar una solicitud de ser oído. Otros oídos votivos pueden ser oídos curados de sordera, o pueden denotar que se atendió una petición. Los griegos, sin embargo, ponen menos énfasis en los oídos de la deidad que los pueblos del Cercano Oriente. El uso para «asa» así como para «oreja» se puede hallar en los papiros.
2. *El AT.*
 - a. El «oído» (heb. אָזְנוֹ) es primeramente el «oído» natural, tanto humano como animal (Gn. 35:4). Las orejas se adornan con pendientes y argollas. Las orejas de los esclavos perpetuos son perforadas (Éx. 21:6).
 - b. El oído denota también la función de oír. Con él se hacen notar los enunciados y órdenes. «Ante los oídos» o «en la presencia» es una frase que muestra su importancia (Gn. 23:10). Al ser oída, la palabra hablada no es simplemente la expresión de una idea, sino un proceso concreto (Gn. 20:8). La palabra escrita se propone ser oída (cf. Éx. 17:14; Dt. 31:11). Cuando se revela algo importante, se descubre el oído (1 S. 20:2). Los justos se tapan los oídos para no oír el derramamiento de sangre (Is. 33:15). El oído es en sí un sujeto en su actividad crítica (Job 12:11).
 - c. Dios ha creado el oído (Sal. 94:9), y por lo tanto somos responsables por su uso apropiado. La cosa más grandiosa que podemos oír es la palabra de Dios en cuanto viene al profeta y por medio de él (Is. 22:14). Pero para esto se necesita algo más que el oído natural; el oído puede oír y aún así ser sordo (Is. 6:9–10). Dios mismo decide si abrir el oído de los seres humanos para el entendimiento y la fe (Is. 48:6ss). En la era mesiánica se abrirán los oídos sordos (35:5). En la consagración sacerdotal los oídos son órganos importantes de la acción sacerdotal, y reciben un carácter sagrado al untarse en ellos la sangre sacrificial (Éx. 29:20).
 - d. El AT suele referirse a los oídos de Dios (p. ej. Nm. 14:28; 1 S. 8:21). Puesto que se hace mofa de los oídos inútiles de los ídolos (Sal. 135:17), el énfasis se pone en que Dios oye la oración y la contesta. En el Salmo 94:9 se manifiesta claramente que se ve que esa idea es antropomórfica. El NT evita esas expresiones, excepto cuando está citando el AT.
3. *Filón y Josefo.*
 - a. Filón sigue la pauta del AT por lo que respecta a la creación y el uso del oído, pero también intenta una explicación natural del oído y una teleología del oído en las líneas de la filosofía griega. La influencia griega se puede ver también en su interés por que las cosas que el oído oye puedan tener un efecto perturbador, en que da precedencia al ojo sobre el oído, y en su teoría de que la que realmente oye es el alma y no el órgano físico.
 - b. También Josefo adopta la diferenciación griega entre el alma y el cuerpo, y ofrece entonces una presentación diferente de la escena de Éxodo 17:14 (*Antigüedades* 3.59–60); cf. tb. Deuteronomio 21:11 (*Antigüedades* 4.210). La palabra profética viene por medio de las almas de los profetas, y no por medio de sus oídos o sus ojos.
4. *Los rabinos.* El oído tiene una significación fundamental para los rabinos. Dios habla a los oídos de los profetas, así como nosotros gritamos a oídos de los vecinos. Él tiene que inclinar nuestros oídos [p 725] débiles. Los oídos humanos deben ser sintonizados a la ley. Aquellos que explican la ley deben doblegar sus oídos a ella, para que sus oyentes oigan bien. Cuando suena la voz de Dios, no es algo místico sino que se oye con el oído verdadero; sin embargo, esto ocurre rara vez. Dios juzga el oído; por eso no hay que escuchar conversaciones inútiles.

B. El NT.

1. *Los Evangelios sinópticos y los Hechos.*

- a. Como el AT, el NT concibe el oír en función del oído físico. En Marcos 7:33; Lucas 22:50–51 Jesús cura oídos verdaderos.
 - b. Es al oído adonde Jesús dirige su mensaje. Procura impactar los oídos verdaderos de sus oyentes, en su tiempo y situación específica. Su mensaje es «hoy» un acontecimiento escatológico (Lc. 4:21). A los oyentes se les hace la advertencia de que deben tener oídos para oír (Mt. 11:15; 13:43; Mr. 4:9). El punto no es simplemente el oír bien, sino el oír correctamente.
 - c. En Marcos 7:31ss se da una señal mesiánica (Is. 35:5–6) con la apertura de los oídos del sordo. En este caso Jesús no esquiva el uso de la medicina popular para mostrar en cuáles miembros se puede esperar el milagro.
 - d. Los oídos de los discípulos son bienaventurados porque oyen la proclamación de la edad de la salvación (Mt. 13:16). Jesús mismo es el misterio de esta edad, y lo que ellos oyen de él deben anunciarlo desde las azoteas (Mt. 10:27). Deben primero ser oyentes antes de ser predicadores. La advertencia en Lucas 9:44 apunta al misterio del camino mesiánico del sufrimiento, que sólo los oídos creyentes entenderán posteriormente. En Lucas 1:44 el Espíritu Santo tiene que abrirle los oídos a Isabel para que entienda el verdadero sentido del saludo de María; ambas mujeres se hallan aquí en la esfera del acontecimiento mesiánico y de la acción del Espíritu.
 - e. El verdadero misterio del gobierno divino de Jesús está escondido en parábolas que algunas personas sólo oyen con el oído natural (Mr. 4:1ss). La fe y el entendimiento están relacionados con el verdadero oír (cf. Mr. 4:20; Mt. 13:23; Lc. 8:15). En Lucas 4:21 el punto es que el cumplimiento se da en la persona de aquel que los pone en sus oídos, de modo que debe penetrar sus corazones como una palabra viva. Pero el oír puede provocar endurecimiento en lugar de fe (cf. la versión libre de Is. 6:9–10 en Mt. 13:11ss; Lc. 8:10). Si bien Juan (12:40) remite esta profecía a toda la enseñanza de Jesús, los autores de los Sinópticos la remiten específicamente a las parábolas. Lo que distingue a los que oyen con fe y entendimiento de los que oyen sólo con los oídos naturales es una conciencia del amanecer del señorío divino, en cuanto se pone frente a ellos, de modo visible y audible, en la persona de quien lo proclama. El ἴνα tiene la fuerza de un «con el fin de que» muy serio, pero el μήποτε («no sea que acaso») deja abierta una posibilidad de gracia y conversión. Sólo Dios puede abrir los oídos, pero el desafío de oír mantiene toda su seriedad si el oído ha de captar este mensaje que es el más asombroso de todos. Los discípulos que sí oyen son como el resto de Isaías, y sus oídos son por lo tanto bienaventurados (Mt. 13:16). Pero ni siquiera sus oídos tienen certeza del verdadero oír (Mr. 8:18). No pueden dar por sentado su entendimiento, sino que deben esforzarse por oír responsablemente.
 - f. En los Hechos, la incircuncisión de los oídos está relacionada con la resistencia a la acción del Espíritu Santo (7:51). El taparse los oídos para no oír la blasfemia es en realidad un cerrar los oídos al Espíritu (v. 57). En Hechos 28:25ss Pablo aplica el dicho de Isaías 6:9–10 no solamente al propio ministerio de Jesús sino al ministerio apostólico. En contraste con los judíos incrédulos, los gentiles a quienes él ha sido enviado sí van a oír.
2. *Las Epístolas de Pablo*. En Romanos 11:8, que cita Deuteronomio 29:3 con el apoyo de Isaías 29:10, Pablo hace eco de Isaías 6:9–10. Tratando de entender porqué Israel no cree, encuentra una acción divina de desconcierto cuyo resultado son ojos que no ven y oídos que no oyen. En 1 Corintios 2:9 (que hace eco de Is. 64:3; 65:17; Jer. 3:16) el ojo, el oído y el corazón deben ser primero liberados [p 726] por el Espíritu para poder ver las cosas buenas que Dios ha preparado para los que le aman (cf. v. 10). El oído es una de las partes del cuerpo que se enumeran en 1 Corintios 12:16.
 3. *Las Epístolas católicas*. En estas epístolas tenemos referencias a los oídos de Dios en citas del AT (Stg. 5:4 que cita Is. 5:9, y 1 P. 3:12 que cita Sal. 34:15). 1 Pedro 3:12 conecta la seguridad de ser oído con el llamado (v. 9) y con la obediencia (v. 8).
 4. *El Apocalipsis*. En cada una de las siete cartas, el Apocalipsis emite el desafío de Jesús a escuchar lo que dice el Espíritu (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). Por el Espíritu, el Señor resucitado tiene un mensaje para los que leen y escuchan la profecía (1:3). En 13:9 la forma abreviada de la advertencia común añade urgencia a la amenaza y al llamado a la vigilancia.

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

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

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

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

ὀφείλω

A. Fuera del NT.

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

[p 727] B. El NT.

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

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

ὀφείλημα

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

ὀφειλέτης

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

[F. Hauck, V, 559–566]

ὄφθαλμοδουλία → δοῦλος; ὄφθαλμός → ὄραω

[p 728] ὄφις [serpiente, culebra]

A. La serpiente en la antigüedad.

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

[W. Foerster, V; 566–571]

B. La serpiente en el AT.

1. *Datos lingüísticos.* Las serpientes son comunes en Palestina, y el AT usa diversos términos para ellas, no todos los cuales pueden traducirse con precisión zoológica. Además de las culebras corrientes, encontramos referencias o alusiones sobrenaturales en Isaías 14:29; Éxodo 7:9–10; Job 7:12; Isaías 51:9; Salmo 104:26, etc. La culebra es impura en Israel a causa de su veneración por otros pueblos; por lo tanto no ha de usarse en los sacrificios. (Para detalles cf. el TDNT en inglés, V, 571–572.)
2. *La naturaleza de la serpiente.* El AT observa la serpiente con cierta precisión, señalando su extraño avance, su silbido, sus ataques repentinos, su mordisco peligroso y su veneno (Gn. 3:14; Jer. 46:22; Gn. 49:17; Nm. 21:6). La protección contra ella es una metáfora vívida de la protección divina (Sal. 91:13). Es un animal astuto que se halla bajo la maldición de Dios (Gn. 3:1, 14–15). Simboliza por ello lo maligno (Dt. 32:33). Está al servicio de Dios cuando castiga a su pueblo (Nm. 21:6). En los últimos días, la paz con la serpiente es uno de los distintivos del reino mesiánico (Is. 11:8).

[O. Grether y W. Foerster, V, 571–573]

3. *Génesis 3*. La serpiente desempeña un papel importante en Génesis 3. El relato no es un mito de serpiente, ya que el papel de la serpiente es secundario y es solamente el de una criatura. Sin embargo, se usan elementos sobrenaturales para retratar a la serpiente, p. ej. su astucia, su conocimiento de cosas ocultas, y sus intenciones hostiles. Existen paralelos en otros lugares para la hostilidad de la serpiente respecto a Dios y su propósito de destruir la vida. Sin embargo, no existe un verdadero paralelo con el relato bíblico de la caída, el cual se dedica hasta cierto punto a una tarea de desmitificación, [p 729] al hacer de la serpiente tan claramente una criatura y al afirmar la deidad exclusiva de Dios como Creador y Señor. La tensión en el relato brota de la tensión en la situación humana, ya que la armonía original con Dios se ha perdido a causa de la apostasía. Esta apostasía es resultado de una decisión humana, aunque el impulso hacia ella viene de afuera, y la serpiente sirve muy bien para sugerir que detrás del misterio insoluble de la entrada del mal en el buen mundo de Dios se halla la presencia o la actividad de una fuerza que está en enemistad con Dios. Según la sentencia de Génesis 3:15, la cooperación entre la serpiente y la humanidad se convierte en una confrontación hostil. La referencia no es sencillamente a la amenaza natural de las culebras, sino a la amenaza más profunda que presenta ese poder que es hostil a Dios, y que continuamente empuja a la humanidad hacia el pecado y la muerte. Génesis 3:15 no predice claramente un final de ese conflicto, pero a la luz de la nueva creación, Cristo puede ser válidamente considerado como el vencedor de la serpiente.
4. *Números 21*. El relato de la serpiente de bronce (Nm. 21:4ss; Dt. 8:15) es teológicamente importante. En contraste con otras historias de murmuración, este relato no presenta a Dios ayudando al pueblo entero, sino solamente a aquellos que miran al símbolo. El significado no es, desde luego, que el mirar tenga un efecto cuasi-mágico, sino que Dios ha puesto una señal de salvación que todos pueden ver, y que por lo tanto va a auxiliar a todos aquellos que estén dispuestos a volverse a él.

[J. Fichtner, V, 573–576]

C. La serpiente en el judaísmo posterior.

1. *La LXX*.

- a. Datos lingüísticos. La LXX usa diversas palabras para los muchos términos hebreos, p. ej. ὄφις, δράκων, ἄσπις, ἔκγονα, ἀσπίδων, βασιλίσκος, κεράστης. Extrañamente, los carneros de Jeremías 50:8 se convierten en serpientes (δράκοντες) en la versión de los Setenta. (Para detalles, ver el *TDNT* en inglés, V, 576.)
 - b. Datos materiales. Al tratar con alusiones mitológicas, la LXX a veces toma la ruta de la supresión (Is. 51:9), a veces deja nombres como Rahab tal como están (Sal. 87:4), y a veces hace una aplicación ética y religiosa (Job 26:13; Sal. 89:10).
- #### 2. *Los Deuterocanónicos, los pseudoepígrafos y los rabinos*.
- a. Metáforas. En estas obras las serpientes a menudo se usan para fines metafóricos. Los rabinos aluden a la astucia de las serpientes. Sus caminos torcidos se comparan con los del gobierno. La serpiente ilustra la tentación sagaz en 4 Macabeos 18:8, y los reyes gentiles muestran la ponzoña de dragones y el veneno de áspides en el Documento de Damasco 8:9ss.
 - b. Ecos mitológicos. El relato de Bel y el Dragón alude a las serpientes en templos en Babilonia. El Enoc Eslavónico describe las puertas del hades como grandes serpientes. El hades mismo es una serpiente en el Apocalipsis de Abraham 31:7. En los pseudoepígrafos y en las obras rabínicas, Leviatán y Behemot serán alimento de los justos en la era mesiánica.
 - c. La serpiente del paraíso. Al principio no se ve una relación clara entre Satanás y la serpiente, pero posteriormente a la serpiente se la llama instrumento del diablo, y luego los dos se equiparan. Se hacen intentos por proveer motivos para las acciones de la serpiente, p. ej. celos de Adán, negación a someterse a su dominio, el deseo de dominar el mundo y el deseo sexual.
 - d. Números 21. Un comentario interesante sobre este relato asocia la curación, no con la serpiente de bronce como tal, sino con la sincera sujeción al Padre celestial.
 - e. La serpiente y lo demoníaco. En los rabinos la serpiente se acerca al mundo demoníaco, como en enunciados ocasionales en el sentido de que en el desierto aúllan demonios y dragones, o de que la forma en que se manifiesta un espíritu maligno es la de un dragón. En vista del abundante uso de las serpientes en la religión pagana, es comprensible la aversión rabínica por ellas.

[p 730] D. La serpiente en el NT.

1. *En semejanzas*. En Mateo 22:33 la serpiente representa lo que es peligroso y malévolo. En Marcos 16:17–18 el tomar serpientes con la mano es una señal del nuevo eón (cf. Lc. 10:19, donde lo que resulta amenazante en la vida natural así como en la humana pertenece al reino de Satanás). En Mateo 7:9–10 (cf. Lc. 11:11) el segundo miembro de la oración es más agudo que el primero, ya que una piedra es inútil, mientras que una serpiente es peligrosa. El punto del dicho es que lo que se da como respuesta a la oración

será bueno. Por lo referente a Mateo 10:16 hay paralelos rabínicos, y el dicho bien puede ser proverbial. Es poco probable una referencia directa a la caída. El rasgo memorable en la exhortación es la combinación inesperada de la astucia de una serpiente y la inocencia de una paloma. Apocalipsis 9:19 describe caballos con colas como serpientes. Su poder de envenenar resulta entonces peor que el poder de los saltamontes (8:7ss) de picar.

2. *La serpiente del paraíso.* Apocalipsis 12:9 y 20:2 usan la expresión rabínica «la serpiente antigua», que equipara ὄφις (o δράκων) con Satanás. 2 Corintios 11:3 alude al engaño de Eva por parte de la serpiente. Es poco probable que se tenga en mente la tentación sexual. En 1 Timoteo 2:14–15 el punto es la receptividad de la mujer a los argumentos sagaces, y probablemente sea contra esto que Pablo está advirtiendo a la comunidad en 2 Corintios. La promesa de Romanos 16:20 obviamente se basa en Génesis 3:15.

3. *La serpiente de bronce.* Pablo se refiere a la serpiente de bronce en 1 Corintios 10:9 (tal vez tenga en mente Sal. 78:18). Jesús usa el relato en Juan 3:14–15 para destacar la significación de su propia elevación. La referencia cristológica es distintiva.

E. El gnosticismo. En el gnosticismo la serpiente desempeña variados papeles, principalmente como símbolo del mal. El δράκων es Satanás, el tentador. Ὄφις es uno de los nombres del diablo. El δράκων es equiparado también con la materia, que arrastra a la humanidad hacia abajo. Pero algunas sectas llaman serpiente a la sabiduría, y la contraponen al demiurgo.

[W. Foerster, V, 576–582]

→ δράκων, ἔχιδνα

ὄχλος [gentío, multitud, populacho]

A. Uso no bíblico.

1. ὄχλος significa primeramente «gentío», a. como una «multitud», b. como «el público» en contraposición con personas privadas o grupos pequeños, y c. como «la masa» o «turba».
2. Un segundo sentido es «hueste», «tropa», «ejército», usado especialmente para a. «tropa con armas ligeras», b. «grupo que lleva el equipaje», c. «soldados rasos», d. «mercenarios» y e. «masa armada irregular».
3. La palabra también tiene el sentido de «gente» o «población».
4. Como medida, ὄχλος es «gran número».
5. Un último sentido es «inquietud» u «hostigamiento».

[R. Meyer, V, 582–584]

B. Uso en el AT.

1. *Libros canónicos.* Casi completamente ausente de los libros más antiguos, ὄχλος figura posteriormente en sentidos tales como a. «gentío», «asamblea», b. «partidarios», «tropa», «reclutas», o «turba armada» y c. «gran número».
2. *Deuterocanónicos.* La palabra tiene aquí sentidos habituales como a. «gentío», b. «ejército» o «partidarios» y c. «población».

[p 731] **C. ὄχλος como préstamo rabínico.** Los rabinos usan ὄχλος como préstamo (tanto en hebreo como en arameo) para un «gentío», un «ejército», una «cola» (de estrellas) y un «gran número».

[P. Katz, V, 584–585]

D. Uso en el NT.

I. Significado.

1. Multitud de gente.

- a. Con la excepción de Apocalipsis 7:9; 19:1, 6, ὄχλος figura solamente en los Evangelios y en los Hechos. En los primeros denota habitualmente el gentío que acude a Jesús (Mt. 13:2), que lo busca o que va a él (Lc. 8:40; Jn. 12:9), y que lo acompaña (Mr. 5:27; Lc. 7:9). Jesús lo llama hacia sí (Mr. 7:14) y se compadece de él (Mr. 6:34). El gentío quiere ver sus milagros (Lc. 6:19). A veces

lo apretuja (Mr. 3:9). Está más cerca de él que su familia (Mr. 3:31ss). Expresa alegría, admiración, asombro y temor (Mt. 7:28; 9:8).

- b. Después de que Jesús termina sus acciones o discursos, deja a la gente (Mt. 13:36). Luego interactúa más específicamente con los discípulos (cf. Mr. 6:45). Cura al sordomudo lejos del gentío en Marcos 7:33. El gentío discute acerca de él (cf. Lc. 9:18). En Mateo 21:1ss le da la bienvenida; aquí la referencia es a peregrinos galileos, a diferencia de la población de Jerusalén (v. 10). Él es tema de debate en Juan 12:43 y ora por la gente en Juan 11:42.
 - c. Las masas a veces se distinguen de los gobernantes (cf. Mt. 14:5; Mr. 15:15), aunque estos últimos tienen que tomarlas en cuenta (cf. Mr. 11:18; Mt. 21:26). A Jesús se le acusa de incitar a las masas (Jn. 7:12; cf. Hch. 24:12, 18). La forma en que los gobernantes se mofan del gentío se expresa en Juan 7:49. Voluble y fácilmente arrastrado por la propaganda, el gentío es inducido a condenar a Jesús (Mr. 15:11; cf. Lc. 23:48). La relación del gentío con los apóstoles es parecida (cf. Hch. 8:6; 13:45; 14:11, 19; 17:8, 13, etc.).
2. «Hueste», «tropa». Este es el sentido en Marcos 14:43.
 3. «Gente». El plural significa «multitudes de gente» en Apocalipsis 17:15.
 4. Sólo Lucas usa el término como una medida (Lc. 5:29; 6:17; Hch. 1:15; 6:7; 11:24, 26).

II. ὄχλος y ἄρῃς עם.

1. *El ὄχλος juanino.* Esta palabra tiene un sentido especial en Juan. Puede tener referencias distintas, p. ej. a un gentío galileo en 6:2, etc., o al público judío en 7:11–12, o a las masas a diferencia de los gobernantes (7:49), o a peregrinos en la fiesta (12:12), o a los muchos que creen a causa de Lázaro (12:9; cf. v. 11). En general, sin embargo, Juan tiene en mente a la gente común, entre la cual hay muchos que creen, muchos que se oponen, y muchos que también creen al principio pero después se alejan.
2. *El ἄρῃς עם.* El juicio de los fariseos en 7:49 califica a ese gentío como una chusma que en realidad no conoce la ley ni la guarda. Se trata del ἄρῃς עם. Este término se remonta al AT y al principio es un término sociológico para designar a la nobleza o la clase terrateniente. Posteriormente, sin embargo, se convierte en un término religioso para llamar a la gente corriente que, sin importar su posición social, no vive estrictamente conforme a las exigencias de la ley. Después del 70 d. C. los fariseos, por su superioridad ideológica y organizativa, aprovechan los acontecimientos políticos para subyugar al ἄρῃς עם al rabinato. Juan 7:49 todavía contiene cierta medida de desprecio social así como religioso. Esto probablemente se debe a que la gente común, y especialmente los galileos, se siente más atraída al mensaje de Jesús en vista de sus esperanzas escatológicas y su disgusto por el legalismo. Cuando Jesús defrauda esas esperanzas, su influencia sobre el pueblo mengua; y después del fracaso de las insurrecciones grandes y pequeñas, y de la destrucción de la jerarquía del templo, caen bajo el control de los rabinos.

[R. Meyer, V, 585–590]

[p 732] ὀχύρωμα [baluarte, fortaleza]

Este es un término militar para un «lugar fortificado». En griego secular sólo se usa en sentido literal, pero la LXX introduce un uso figurado (2 S. 22:2; Pr. 10:29). Aquí la fortaleza es Dios. Luego Filón emplea el término para el bastión de la razón humana presuntuosa (*De la confusión de las lenguas* 129–130). Esto se acerca al uso que Pablo hace de este término en 2 Corintios 10:4. Como Filón, puede tener en mente la torre de Babel, pero ciertamente desea enfatizar tanto la fuerza de las estructuras filosóficas como, más aún, el poder de las armas espirituales (bajo la autoridad de Dios) para derribarlas.

[H. W. Heidland, V, 590–591]

ὄψωνιον [salario]

Esta palabra significa literalmente «lo que se designa para comprar comida», luego «dinero», luego «sueldo, paga militar», y luego más en general los «salarios o jornales» oficiales.

1. En Lucas 3:14 el Bautista les dice a los soldados que se contenten con su paga, poniendo el mandato de Dios por encima de las exigencias que ellos sólo pueden hacer valer por la fuerza.

2. En 2 Corintios 11:8 Pablo usa la palabra para el sustento que le dan a él las iglesias, sugiriendo así que su trabajo es una forma de milicia, que él tiene un derecho válido al sustento (aunque, en un paso de fe, él no lo reclama), y posiblemente que ningún sustento que se dé puede ser jamás una recompensa suficiente, sino sólo una «mesada».
3. En Romanos 6:23 el uso de la palabra destaca tres puntos principales: a. que el pecado es un engañador, que promete subsistencia pero entrega muerte; b. que así como el salario no es un solo pago, así ya la muerte proyecta su sombra activa sobre la vida en un proceso continuo; y c. que en contraste con el don de la vida tenemos aquí un derecho, pero un derecho que conlleva solamente juicio.

[H. W. Heidland, V, 591–592]

[p 733] Π, π (pi)

παγίς [trampa], παγιδεύω [atrapar]

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

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

[J. Schneider, V, 593–595]

πάθημα, παθητός, πάθος → πάσχω

παιδένω [educar, formar, instruir], παιδεία [educación, instrucción], παιδευτής [maestro], ἀπαιδευτος [no educado, no instruido], παιδαγωγός [instructor, guía]

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

[p 734] A. Su orientación y su concepto en el mundo griego. Este grupo caracteriza a la cultura griega, y ha seguido siendo básico en el desarrollo de toda la civilización occidental.

1. La educación en el hogar entre los griegos.

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

- b. El período clásico y el tardío. Platón distingue la formación vocacional de la παιδεία, pero incluye la música y la gimnasia. Los padres tienen la responsabilidad principal, pero necesitan dirección. Aristóteles distingue grupos de edad y considera esenciales la lectura y la escritura. La meta de la educación personal es la virtud, y la cultura aporta felicidad. En el estoicismo el objetivo, mediante el escrutinio propio, es el cosmopolitanismo helenístico. El ideal romano de firmeza de carácter como meta de la educación tiene aquí su impacto (cf. tb. el sistema espartano). Una actitud heroica ante el destino ofrece libertad en relación con los valores mundanos, e inclusive facilita la renuncia de la vida. Plutarco argumenta que la educación es sólo para los varones libres. El niño es como la tierra, el maestro como un agricultor, la enseñanza como la semilla. Los muchachos están en manos de pedagogos cuidadosamente seleccionados, los cuales, aunque son esclavos, son tutores privados que dan instrucción en el temor de Dios, la rectitud, la autodisciplina y la valentía. Los padres deben supervisar, ya que la cultura tiene una importancia total, al ser divina y permanente. Sobre todo, los padres deben enseñar mediante el ejemplo. El destino mismo desempeña un papel en la παιδεία mediante sus castigos, pero la palabra no se usa en el griego no bíblico para designar el castigo corporal.
2. *El legislador y la παιδεία.* En Grecia la educación es un asunto público, ya que está en juego la relación con el estado. Por eso, incluso las ideas acerca de la educación en la familia se presentan como exigencias legales. El hombre está por naturaleza orientado hacia la παιδεία, y la παιδεία está al servicio de la seguridad del estado y de la integración de los individuos en la sociedad. Las leyes, entonces, ordenan la educación. La παιδεία es lo que distingue a los humanos de los animales, o a los griegos de los bárbaros. Platón piensa que los mitos mentirosos deben dejarse de lado, y que la virtud es parte de la esencia de la cultura, lo cual exige un compromiso personal. Aristóteles arguye que el estado debe imponer la educación a todos los hombres libres, aunque los gobernantes se distinguirán por su cultura superior así como por sus mayores riquezas. La ley es, para Aristóteles, el verdadero pedagogo. La educación está al servicio de un fin social, e. d. la integración en las relaciones políticas establecidas por la ley.
3. *La educación religiosa.* La παιδεία griega es fundamentalmente antropocéntrica, y cada persona es la medida de todas las cosas (Protágoras). Platón, sin embargo, introduce un absoluto trascendente, dándole así a la παιδεία un aspecto teológico. La educación presupone el conocimiento del bien, lo cual es la teología. La razón podrá controlar la educación, pero lo que a fin de cuentas está en juego es el cultivo del alma e incluso su salvación. También Aristóteles encuentra sitio para la teología, y sus sucesores piensan que la παιδεία nos coloca en igualdad con los dioses. El elemento antropocéntrico permanece, pero la παιδεία pule la naturaleza humana y cumple su destino dirigiendo sus esfuerzos hacia el bien.

B. La educación en el AT.

1. *La disciplina de Dios mediante la ley y la sabiduría.* Originalmente la tradición bíblica no tiene un vocabulario pedagógico. Dios es santo, y exige santidad a su pueblo escogido. Las transgresiones a la santidad son o castigadas o expiadas. Puesto que la santidad tiene una dimensión moral, los mandamientos morales son una obligación. Dios ayuda al pueblo de la alianza a guardar esos mandamientos por medio de la instrucción, el castigo y la recompensa. El historial de los actos de Dios, junto con la ley y la profecía, pone su impronta en el pueblo y le va dando forma. Especialmente la ley tiene una fuerza educativa (Sal. 119). El padre es su guardián, con el mandato [p 735] de enseñar a la generación más joven (Gn. 18:19). Su propósito es servir de norma para el crecimiento en la fe y el orden. De las muchas palabras para instrucción, יסר (con מוסר) es la que se acerca más a la idea de educación. Combina las ideas de «crianza» moral, corrección y cultura. Comporta el pensamiento de las relaciones interpersonales, y puede referirse a la formación del pueblo así como a la crianza personal. También lleva la idea de la reprensión, la admonición y las medidas disciplinarias. Hasta se incluye el castigo corporal (Pr. 13:24), ya que evita cosas peores (23:13) y da esperanza de enmienda (19:18). Pero debe darse en amor y no en ira. Los padres y madres tienen una responsabilidad primordial (1:8). El cultivo del carácter de los adultos, así como la educación de los niños, se tienen en cuenta en los Proverbios. El temor a Dios es el principio de la sabiduría (1:7). La meta de la instrucción es la sabiduría, el entendimiento, la disciplina y la integridad (1:2ss). La ley es una lámpara, y la sabiduría una luz (6:23). Lo que se busca es la educación moral. La pobreza y la vergüenza persiguen a quienes la descuidan (13:18; 24:32). Dios es la fuente última de toda formación. La confianza en él es el contenido de la instrucción (3:11). Dios mismo disciplina y corrige (Sal. 16:7). Su corrección absoluta nos destruiría; de ahí la solicitud de moderación (6:1; 38:1). Este castigo moderado es una bendición (94:12). Es el de un Padre amoroso. Alcanza incluso al mundo gentil (94:10).
2. *La disciplina de Dios en la revelación profética.* Los profetas conectan la disciplina de Dios con sus actos históricos más que con la enseñanza. Como punto de la ley, esta disciplina le sirve al pueblo entero (cf. Os. 10:12). El profeta puede penetrar la dirección divina de los acontecimientos (cf. Is. 8:11), los cuales pueden dar virajes muy diferentes (28:26). Dios enseña a Israel destruyendo a Jerusalén (Sof. 3:2, 7). Sin embargo, la instrucción es inútil dada la obstinación del pueblo (Jer. 2:30; 5:3, etc.). Aún así, Dios preserva a su pueblo y hay esperanza de renovación (Jer. 30:11; 31:18). En líneas similares, el sentido de advertencia está presente en Ezequiel (5:15; 23:48). Las experiencias del desierto son un ejemplo de la instrucción divina (Dt. 11:2). Puesto que a Israel se le describe como un individuo, el concepto intrínsecamente individual de educación se aplica a él muy fácilmente, aunque hay una aplicación a los individuos justos como miembros de la comunidad de alianza.
3. *La reconstrucción del concepto en la traducción griega del AT.* La descripción de Dios como Educador le da un giro antropocéntrico al carácter teocéntrico de la revelación del AT. Los problemas de la teodicea fortalecen esta tendencia, aunque la idea de

prueba mantiene una visión más teocéntrica. Las nociones de educación y desarrollo permanecen al margen en la Escritura, y si bien el término παιδεία les permite a los traductores del AT dar una interpretación pedagógica de la historia veterotestamentaria, en ese proceso el término adquiere un nuevo sentido de castigo.

- a. La literatura sapiencial. Aquí la disciplina que aplican los padres es el contexto para el pensamiento pedagógico. El término griego se adapta al original y suele significar «castigo» (Pr. 29:19). En Proverbios 3:11–12 se presupone la educación por medio del sufrimiento. Pero el grupo también introduce nociones culturales que son más características del judaísmo helenístico, p. ej. la de la instrucción intelectual (Pr. 1:8; 4:1, 13, etc.). La sabiduría es la maestra máxima, y actúa tanto por medio de la ley como por medio de la vida, y abarca más que la razón humana. Posteriormente se hace presente la idea del castigo educativo (cf. Sabiduría y los Salmos de Salomón), aunque no es fácil diferenciar los sufrimientos disciplinarios de los justos de los sufrimientos penales de los malvados. La solución al problema de la teodicea es que un Dios misericordioso es en diversas formas –que no son siempre evidentes– el Educador de su pueblo.
- b. Los Salmos. Aquí las referencias son a la corrección por parte de Dios o la instrucción en su voluntad. El sustantivo tiende a tener algo más del sentido griego de cultura, el verbo más el sentido bíblico de disciplina. En general, los versículos pertinentes pertenecen a la tradición sapiencial.
- c. Los profetas. Más claramente que el original, la LXX presenta aquí el proceder de Dios como corrección. La LXX presupone que la verdadera tarea del profeta es instruir al pueblo por medio de la sabiduría divina que se le da (cf. Ez. 13:9; Am. 3:7). La educación que da Dios es un don de gracia al pueblo de la alianza, no un privilegio del género humano como tal. El griego παιδεύειν puede significar [p 736] «advertir», «corregir», «castigar» o «educar», pero siempre se tiene en el trasfondo la formación de los niños, y el concepto llega a abarcar tanto la ley como todas las experiencias de Israel después del éxodo (cf. Os. 5:2).
- d. La presentación de la historia. Aquí toda la relación de Dios con su pueblo, incluyendo la entrega de la ley y de la sabiduría, se ven como la obra de Dios el Maestro. Si Dios enseña por medio del sufrimiento, también enseña por medio de la ley y sus estatutos. La ley se convierte en la base de la cultura del judaísmo, y es considerada como el libro de educación para Israel y para la humanidad. Con ella el judaísmo confronta al mundo con una afirmación suprema de cultura. En su disciplina, encuentra vida y bienaventuranza (Si. 24:27).

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

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

de dirección así como de castigo. En los enunciados rabínicos, el castigo presupone la culpa. Aquellos sobre quienes recae deben escrutar sus actos o atribuirlo al descuido de la ley. En algunos casos puede ser simplemente el castigo del amor. Ni siquiera este concepto, sin embargo, resuelve por completo el problema de la teodicea. La solución pedagógica es antropocéntrica, lo que no encaja muy bien con la pretensión teocéntrica del AT de que la revelación de Dios es incondicional.

[p 737] D. El concepto de παιδεία en el NT.

1. *La cultura griega y judía en el NT.* Dos versículos de los Hechos, que no tienen significación teológica, dan evidencia del uso helenístico. Hechos 7:22 dice que Moisés fue educado en toda la sabiduría de los egipcios. Esto concuerda con notas biográficas similares acerca de grandes personajes. Hechos 22:3 pone a Pablo a decir de sí mismo que él se crió en Jerusalén y fue educado en la ley. Por eso puede comprender la importancia de esta educación, pero como cristiano y como apóstol debe disputar la pretensión de los judíos de ser guías de los insensatos y maestros de los niños. Lo que está en juego en Romanos no es solamente una comprensión intelectual, sino la configuración de la vida según un estudio coherente y una aplicación de la ley. La palabra παιδευτής sugiere guía práctica, y ἀφρόνων denota a aquellos que necesitan dirección.
2. *La ley como capataz.* Jesús rechaza la pretensión de los escribas y fariseos de ser educadores del mundo (Mt. 23:15), y Pablo asume la misma postura, citando Isaías 52:5 y Ezequiel 36:20 (Ro. 2:24). Para Pablo la ley sólo tiene una validez limitada (Gá. 3:24). Su tiempo termina con Cristo. Es un παιδαγωγός mientras nosotros somos menores de edad. Durante esa etapa, estamos bajo ella y virtualmente en la posición de esclavos. Con la fe, en cambio, alcanzamos la filiación adulta y una nueva relación inmediata con el Padre que es mucho mejor que la dependencia o incluso que el mejor «pedagogo». Aunque aquí Pablo asocia la ley con los «espíritus elementales», no está en contra de la ley. Ella es un capataz con una función educativa. Por eso él sigue apelando a ella cuando hay que tomar decisiones en la vida de la comunidad, interpretando el AT a la luz de Cristo.
3. *La educación que da Dios.* En Lucas 23:16, 20 παιδεύειν se usa dos veces para «castigar» en el relato de la pasión. Este uso no está atestiguado en el mundo extrabíblico, pero los azotes forman parte de la forma griega de criar a los niños, y la palabra tiene este sentido en el uso popular, si no en el literario. Hebreos 12 trata sobre la disciplina del sufrimiento. El sufrimiento es el ser disciplinados por el Padre en su amor responsable. A la luz de la pasión de Cristo, es la garantía de la filiación y por tanto de la gracia y el perdón divinos. No es solamente un entrenamiento atlético sino asociación con Cristo. En 12:7, «para παιδεία» difícilmente significa que la meta sea la «cultura» cristiana. La παιδεία no es la meta sino el camino; los creyentes deben soportar para fines de su educación. Así como los padres terrenales ejercen la disciplina para bien de sus hijos, así el Padre celestial disciplina a los creyentes con miras a la santidad (v. 10). Si la παιδεία es difícil en un inicio, trae el fruto apacible de la rectitud (v. 12). Un entendimiento escatológico eleva este punto de vista sobre el de la sabiduría práctica, ya que el fin es la participación en el culto eterno a Dios en el cielo. Las cartas del Apocalipsis enseñan el mismo mensaje. A aquellos a quienes Dios ama, los reprende y los castiga (3:19). Aquí los dos verbos expresan un probar, reprender, castigar y educar en amistad, no en un sentido moralista, sino en términos del trato divino. También en Tito 2:12 la voluntad amorosa de Dios como Padre se halla detrás de la formación. La meta es la salvación (v. 11), y la palabra de Dios educa para esto haciendo un llamado a renunciar a la impiedad y alimentando la esperanza de la aparición de Cristo. En 1 Corintios 11:32 Pablo recoge la idea de que el castigo de Dios a su pueblo no es de condenación, ya que esta es para el mundo. Este castigo es un desbordamiento del amor paternal. 2 Corintios 6:9 va en la misma línea. Los golpes que Pablo experimenta como apóstol son la παιδεία κυρίου (cf. 11:23). Tienen una apariencia negativa, pero la realidad es la vida, la victoria sobre la muerte, y el regocijo.
4. *La disciplina cristiana en el NT.* La regla básica de la crianza cristiana se enuncia en Efesios 6:4. El Señor mismo realiza esta educación por medio del padre de familia. Él usa para este fin los medios ordinarios de disciplina e instrucción. En 2 Timoteo 3:16 la Escritura desempeña un papel clave; es provechosa para la enseñanza, la corrección y la instrucción en la rectitud. Esto no contradice a Gálatas 3:24. Bajo la enseñanza de los dirigentes cristianos, los miembros de las iglesias deben hacer real la rectitud bajo la guía de la Escritura. En 2 Timoteo 2:25, Timoteo debe corregir con mansedumbre a aquellos que están en el error, sin entablar controversias tontas que no promueven el desarrollo espiritual, sino ejerciendo una influencia educativa que bajo la guía de Dios puede traer arrepentimiento y luz. En 1 Timoteo 1:20, donde no hay sujeto humano, el punto es el castigo más [p 738] que la destrucción. Si el énfasis se pone más en el castigo que en la educación, el objetivo es la enmienda, y en este sentido tenemos una παιδεία cristiana (cf. la disciplina de edificación en Hch. 5:1ss; 13:6ss).

[G. Bertram, V, 596–625]

παιδίον παῖς

παίζω [jugar, danzar, burlarse], ἐμπαίζω [burlar, engañar], ἐμπαίγμωνή, [burla], ἐμπαίγμός [burla, escarnio], ἐμπαίκτης [burlador]

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

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

ἐμπαίζω

1. *La burla en el AT griego.* ἐμπαίζω significa «divertirse con», «bailar alrededor de», «burlarse de», «engañar», «defraudar». Es una de muchas palabras que denotan el desprecio, el escarnio, el ridículo, etc. El escarnio puede ser justificable y constructivo, o puede ser una expresión negativa de arrogancia, aversión u hostilidad. En el AT el término griego no siempre corresponde exactamente a los diversos originales hebreos, para los cuales se usan también diversas otras palabras griegas. Algunas ideas comunes en el AT son el engaño de Jacob a su padre, la burla de los ídolos, el desprecio que hace caer Dios sobre Jerusalén, el castigo en forma de burla, el despecho y el ridículo, el sobrepasar a otro en astucia o exagerar, etc. (para detalles cf. el *TDNT* en inglés, V, 630–633).
2. *La burla en la piedad de los mártires en el judaísmo.* En los Deuterocanónicos se desarrolla un vocabulario especial de burla en relación con la piedad judía de la pasión. La referencia puede ser a la arrogancia humana o a los castigos burlescos de Dios. La burla de los malvados es una prueba para los [p 739] justos. Asume la forma de abominaciones que se cometen contra la ciudad, el templo y el pueblo. Lo que se tiene en mente no son sólo las palabras sino también las acciones.
3. *ἐμπαίζω en el NT.* El verbo ἐμπαίζω figura en el NT solamente en los Sinópticos. En Mateo 2:16 Herodes es burlado por los magos. En Lucas 14:29 el constructor imprudente se expone al ridículo porque no puede completar lo que ha comenzado, ya sea por debilidad, temeridad, arrogancia o simple incompetencia. En las predicciones de la pasión, se anuncia que Jesús mismo va a ser objeto de burla (Mt. 20:19; Mr. 10:34; Lc. 18:32). Junto con las burlas van los salivazos y los azotes, todo ello a manos de los gentiles. El propio relato de la pasión da cuenta del escarnio (cf. Mr. 15:16ss; Mt. 27:27ss). Las diversas acciones, que en Juan 19:1ss incluyen los azotes, muestran claramente que las pretensiones mesiánicas de Jesús se están considerando objeto de risa. Algo similar ocurre en Mateo 26:67–68; Marcos 14:65; Lucas 22:63ss, aunque sólo Lucas usa ἐμπαίζειν como término abarcante para este incidente. En Mateo y Marcos los jueces mismos tratan a Jesús con escarnio y desprecio, aunque esta vez como profeta más que como rey. Lucas también usa el término ἐμπαίζειν en relación con las burlas ante Herodes (23:11). Finalmente, Mateo y Marcos usan el verbo para lo que sucede durante la crucifixión misma (Mr. 15:31; Mt. 27:41; cf. Lc. 23:35). Los sacerdotes principales, escribas y ancianos se burlan de Jesús como el presunto rey que salvó a otros y confió en Dios, pero que ahora está desamparado en la cruz entre dos malhechores. Aquí, como en la piedad de la pasión del judaísmo, la violencia contra el justo asume forma de burla. Expresa la arrogancia pecaminosa contra el instrumento de revelación en forma de un desprecio cruel.

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

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

A. Datos léxicos.

1. βρέφος. Esta palabra tiene sentidos tales como «embrión», «joven», «bebé», «niño pequeño».
2. παῖς. Esta palabra significa «niño» (generalmente «niño varón», pero también «niña»), y con referencia a la descendencia «hijo», o con referencia a la posición social «siervo». Otro uso es para una clase, p. ej. los oradores o los médicos (παῖδες ῥητόρων, παῖδες Ἀσκληπιοῦ). Figuradamente, las obras de un autor son sus «hijos».
3. παιδίον. Esta palabra significa «niño pequeño, niñito», con referencia a la edad o a la progenie, y puede denotar también «siervo» (posición social). Figuradamente lleva el sentido de un entendimiento no desarrollado, pero también se usa al dirigirse con afecto a una persona (cf. Jn. 21:5; 1 Jn. 2:18).
4. παιδάριον. Este es otro diminutivo que denota «niño varón pequeño» o «esclavo joven».
5. τέκνον. Esta palabra significa «niño» (o «hijo») en el sentido de progenie (también la progenie espiritual en Mt. 3:9; Gá. 3:7; 1 P. 3:6; cf. Gá. 4:21ss; 2 Jn. 1; Lc. 7:35). Los habitantes de Jerusalén son [p 740] sus «hijos» en Joel 2:23; Mateo 23:37; Lucas 13:34. También leemos sobre los «hijos de la luz» (Ef. 5:8), de la «ira» (2:3), de la «obediencia» (1 P. 1:14) y de la falsa profetisa (Ap. 2:13).
6. τεκνίον. Este es un término propio de nodrizas para «niño pequeño». En el NT figura sólo cuando se habla a alguien con afecto (Jn. 13:33; 1 Jn. 2:12, 28; 3:7, 18; 4:4; 5:21).

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

I. La antigüedad.

1. *Estima positiva original.* Los niños, especialmente los hijos varones, son valorados altamente en la antigüedad temprana, porque favorecen la fuerza de la familia y del estado. Su nacimiento se acoge con banquetes. Roma asume una postura similar, pero con pocos sentimientos personales.
2. *Decadencia y medidas contrarias en el período clásico.* Hay factores culturales y genéticos en el origen del abandono o exposición de niños, pero también son importantes las consideraciones económicas. Con los abortos y la prevención de embarazos sobreviene una disminución de la población. A los niños se los considera poco importantes. Se aprueban leyes que favorecen a las familias más numerosas, pero el éxito es poco. Los filósofos tienden a rehuir el matrimonio, la poesía ensalza el amor libre, y la novela describe el adulterio, los celos, la alcahuetería y la pederastia. Otra tendencia que se desarrolla es hacia la continencia, incluso dentro del matrimonio.
3. *El redescubrimiento del niño en el helenismo.* El amor de los padres continúa; se provee para los hijos y se ora por ellos, y se llora al perderlos. La poesía revive motivos antiguos, p. ej. el niño divino de la edad de oro (Virgilio). El teatro recurre en parte a los niños (en las bromas de muchachos), y el arte da mejores retratos de los niños. Pero el gusto es sentimentaloides y perverso: los ricos con frecuencia se entretienen con niños esclavos. Por otra parte, nada impide que los niños se vuelvan emperadores.
4. *Evaluación ético-religiosa.* La antigüedad rara vez habla de la inocencia de los niños. El niño no tiene complicaciones sexuales, comprende poco la alegría o el sufrimiento, y no sabe engañar (aunque principalmente por inmadurez intelectual). La idea del niño prodigio es fuerte en Egipto. También se dan ideas de la imperfección universal y de la culpa. Así, el orfismo detecta un nexo con el mal, que los ritos de iniciación deben superar. El concepto del cuerpo como una cárcel va en la misma dirección. Pero estas ideas son marginales. El rasgo principal del niño es la inmadurez o su carácter infantil. El niño vive para el momento y simplemente juega con las cosas. La educación tiene la tarea de aprovechar en algo esta materia prima, y con las dotes normales y las técnicas adecuadas podrá cumplir su cometido, pero con poco amor por el niño o consideración por su personalidad en desarrollo.
5. *El niño en el culto.*
 - a. Los niños desempeñan una parte en el culto desde su nacimiento. Se los coloca bajo protección divina, están presentes en los ritos culturales, y se los puede alzar para que besen a los dioses de la familia.
 - b. Los hijos de los sacerdotes y de otros grupos privilegiados prestan servicio en los sacrificios. Existen escuelas en los templos. A los niños se les atribuye una facultad adivinatoria, ya sea consciente o inconsciente. Los niños participan en procesiones de inter-

cesión. También realizan ciertas acciones de culto. Así, en los juegos es un niño varón quien corta del olivo sagrado las hojas de los vencedores. Hay niños y niñas que son ayudantes de las vírgenes vestales. Las mismas vestales son designadas cuando son niñas pequeñas. Para garantizar la castidad, muchos cultos griegos confían las funciones sacerdotales exclusivamente a niños.

- c. Los niños también ocupan un lugar en los misterios. Se suman a las procesiones de Eleusis. Su iniciación es habitual. Ofician en el ritual de los misterios.

II. *El AT y el judaísmo.*

1. *La evaluación religiosa de la prole.* En el AT, el crecer numéricamente es un mandato de la creación (Gn. 1:28). La esterilidad es fuente de pena y sufrimiento (Gn. 15:2). Los hijos son un don de Dios [p 741] (Sal. 127:3ss). La familia sigue viviendo en ellos. El judaísmo enfatiza este aspecto con referencia al pueblo. El matrimonio por levirato provee para aquellos que mueren sin hijos. La anticoncepción se considera infame. El acto sexual es para engendrar hijos. Los matrimonios puros son agradables a Dios. El aborto y la exposición de niños son abominaciones paganas. Son poco comunes las inclinaciones ascéticas (cf. los esenios), excepto en las advertencias contra la falta de moderación.
2. *La estima por el niño.*
 - a. El AT enfatiza el amor de los padres (Gn. 22:2; 1 R. 3:26), pero exige obediencia por parte de los niños (Éx. 20:12). El balbuceo de los niños glorifica a Dios (Sal. 8:2). Algunos niños tienen dones proféticos (1 S. 3:1ss). Los niños pueden ser ignorantes y voluntariosos (Is. 3:4; Ec. 10:16; cf. Gn. 8:21), y necesitan disciplina (cf. 2 R. 2:23ss), pero el niño mesiánico se tiene en alta estima (Is. 7:14ss).
 - b. El AT no considera inocentes a los niños. Aunque se puede enfatizar la responsabilidad individual (Jer. 31:29–30; Ez. 18:2ss), existe un nexo de pecado, culpa y castigo (cf. Sal. 51:5; Gn. 3) que sólo Dios puede romper. El judaísmo desarrolla una doctrina completa del pecado original, aunque cada persona afirma por su cuenta la acción de Adán. Los rabinos arguyen que los niños no son personalmente responsables en sus primeros años, pero que el impulso maligno está presente, y pronto los niños ceden a él. Allí donde el dualismo tiene influencia, el alma es pura, pero ya sea sin querer o por su propia culpa está encadenada a la materia. En todo caso, los niños están abiertos al deseo sensual.
3. *La participación del niño en los ejercicios religiosos.* La circuncisión inicia al niño en la comunidad cultural. Los primogénitos varones pertenecen a Dios, y deben ser redimidos mediante ofrendas. Los niños asisten a las ofrendas familiares, y se da una instrucción planeada (cf. 1 S. 1:4; Dt. 4:9; 11:19; Pr. 4:1ss). El dedicar tempranamente a un niño al santuario es posible, pero poco común (1 S. 1:28). No hay niños sacerdotes. El judaísmo pone su énfasis principal en la instrucción en la ley. Los niños varones, que son los únicos que deben guardar la ley en su totalidad, reciben enseñanza desde temprana edad y deben asistir tan pronto como sea posible a los grandes festivales. La circuncisión se ve como un deber para con el niño, y a los hijos de los prosélitos se los bautiza junto con sus padres (aunque los testimonios de esta práctica son tardíos).

III. *El NT.*

1. *Afirmación del niño como criatura de Dios.*

- a. Jesús. Heredando la creencia veterotestamentaria en el Creador y la afirmación implícita de la vida humana, Jesús encuentra cierta cabida para los intereses ascéticos (Mt. 19:11–12), pero también endosa y santifica el amor de los padres (Mt. 5:36; 9:19; 7:9ss).

Obviamente la comunidad concuerda con la enseñanza de Jesús en los dichos que transmite. Apoya a los misioneros y a sus dependientes (1 Co. 9:5). Pablo acepta el matrimonio como un orden de la creación, a pesar de una inclinación ascética (1 Co. 7). La enseñanza familiar de Efesios 6:1ss manifiesta una actitud positiva para con los hijos y su crianza. El texto de 1 Timoteo 2:15, que no significa que el tener hijos sea una base para la salvación o un medio de hacer penitencia, dice que el dar a luz hijos (¿y el criarlos?) es una obra que favorece la salvación.

2. *¿Afirmación de la individualidad de los niños?*

- a. Jesús valora altamente a los niños (Mt. 18:2ss; 19:13ss). Esto no se debe a un sentido helenístico de su relativa inocencia, sino a que su pequeñez, su inmadurez y su necesidad de ayuda mantienen abierto el camino para el amor paternal de Dios.
- b. Pablo alude a la inocencia infantil en 1 Corintios 14:20, pero sus comparaciones enfatizan principalmente la inmadurez e inferioridad de los niños (3:1; 13:11; Gá. 4:1). Hebreos 5:13 va a lo mismo. Sin embargo, por lo que respecta a la regeneración, la inocencia relativa de los niños es un motivo importante de exhortación (1 P. 2:1).

[p 742] 3. *El niño en el plan salvífico de Dios.*

- a. La enseñanza de Jesús es explicable sólo sobre la presuposición que los niños tienen un puesto en el plan salvífico de Dios. El punto de vista objetivo de Pablo sobre la obra salvadora de Dios tiene una implicación similar (Ro. 5:18–19; 11:25). La necesidad de la fe plantea una pregunta, pero la fe no realiza la salvación sino que la recibe. La transmisión de los relatos de la infancia y de la narración de la bendición de los niños es difícilmente concebible si los niños están excluidos del plan de Dios (cf. tb. Hch. 2:39).
- b. Los niños son contados con la comunidad, toman parte en los acontecimientos cruciales (Hch. 21:5), están presentes en el culto (20:9, 12), y reciben instrucción (Ef. 6:1ss).
- c. Se debate si los niños son bautizados. Los bautismos familiares y la costumbre de la época (cf. el bautismo judío de los prosélitos) favorecen el bautismo de párvulos. También lo favorecen la relación con la circuncisión (Col. 2:11), el concepto del sello escatológico (Ez. 9:4, 6), la participación común con el pueblo entero (1 Co. 10:1–2), y el testimonio patristico. El relato de la bendición de los niños (Mr. 10:13ss) bien puede haber sido considerado como una respuesta a las objeciones.

IV. *La iglesia posterior.*

1. *El niño como criatura de Dios.* Las esperanzas escatológicas y las inclinaciones ascéticas militan en contra de la alta estima de los niños, pero la iglesia mantiene la doctrina bíblica de la creación. Por eso protege el matrimonio y combate el libertinaje, la anti-concepción, el aborto y la exposición de niños. Clemente de Alejandría ofrece una excelente presentación que combina lo mejor de la antigüedad con el legado cristiano. Considera la falta de hijos o la pérdida de ellos como una pesada carga, y elogia el matrimonio en aras de la nación, de los hijos, y del bien del mundo en la medida en que se halla en nuestras manos (cf. *Stromateis* 3.3.22.ss; 9.67.1, etc.).
2. *La relación con el niño.* La iglesia describe la inocencia infantil pero no olvida el nexo del mal. Los niños son inmaduros e incluso tontos, pero también son cándidos y amigables, de modo que no hay que burlarse de ellos. A Cristo se le alaba como el niño divino. Agustín tiende a enfatizar el pecado de los niños, pero él mismo es llevado a la conversión por la voz profética de un niño.
3. *El niño en el culto.*
 - a. Funciones clericales. Se considera que las oraciones de los niños son eficaces, y nos enteramos de la existencia de coros de niños varones y de escuelas corales, así como de niños varones que ofician como lectores.
 - b. El bautismo y la comunión de los párvulos. Se dice que el bautismo de párvulos es una tradición apostólica, y el aplazamiento del bautismo sólo data del siglo IV. En cuanto a la comunión de los párvulos existen testimonios desde el tiempo de Cipriano (Sobre los caídos 9).

C. **La filiación divina.**

I. *Historia religiosa.* El motivo de la filiación divina surge principalmente en conexión con la palabra τέκνον, que sugiere una relación personal más cercana. La religión griega piensa en la filiación divina en términos naturales. En los misterios se adquiere con la iniciación, cuya meta es la deificación. El AT aplica la idea, de manera no mitológica, al pueblo (Os. 11:1). La historia de la salvación controla esta relación, y a Dios se lo describe con mayor frecuencia como Rey que como Padre. Más adelante pasa a primer plano el individualismo, pero la filiación divina no se halla en el corazón de la piedad judía.

II. *El NT.*

1. Jesús coloca la filiación divina en el centro. Ella se basa en la gracia, y puesto que la relación original se ha roto, hay que volver a ser aceptados a ella. Jesús es portador de la oferta definitiva de Dios, no simplemente porque él goza de una filiación divina singular, sino porque es enviado para ese fin. Su propia filiación difiere de la nuestra, y a él nunca se lo llama el τέκνον θεοῦ. τέκνον denota ya sea la [p 743] descendencia de Abraham como condición previa para la filiación divina (Mr. 3:9), o denota la filiación divina en las parábolas (Mr. 7:27; Mt. 21:28).
2. Para Pablo los creyentes tienen la filiación divina por medio de la obra de Cristo. Ella no viene por creación ni por la descendencia física, pero involucra la verdadera descendencia de Abraham (Gá. 3:6ss; Ro. 4). Tiene un alcance universal y lleva consigo la libertad y la adultez (Gá. 3:25ss; 4:1ss; Ro. 8:31ss). Se usa tanto τέκνα θεοῦ como υἱοί, pero Cristo nunca es τέκνον. La filiación plena todavía es objeto de esperanza (Ro. 8:23).
3. En Juan sólo Cristo es υἱός; los creyentes son τέκνα (1:12; 11:52; 1 Jn. 3:1). La filiación significa nacer de Dios, pero con una referencia a la comunión más que a una deificación individual. Siguen estando presentes la idea del pueblo y de las esperanzas

escatológicas (Jn. 11:51–52; 1 Jn. 3:2), pero hay una posesión victoriosa que echa fuera el temor. Se exige la ruptura con el pecado, y el amor a los demás (1 Jn. 3:9ss).

4. Otros escritos del NT no usan τέκνον para los creyentes, pero Santiago y 1 Pedro vinculan muy claramente la filiación con la regeneración (Stg. 1:18; 1 P. 1:23).

III. *La iglesia.* Si bien la iglesia nunca olvida la verdad de la filiación divina, esta tiende a recargarse con conceptos naturalistas y moralistas que son ajenos.

[A. Oepke, V, 636–654]

υἱός

παῖς θεοῦ [**siervo de Dios, hijo de Dios**]

A. El AT.

I. *El uso secular de עֶבֶד.*

1. El original hebreo de παῖς en la expresión παῖς θεοῦ, e. d. עֶבֶד, comporta un énfasis en la relación personal y tiene primeramente el sentido de «esclavo». La ley del AT ofrece cierta protección a los esclavos, ya que el propio pueblo de Israel es redimido de la servidumbre, los esclavos forman parte de la comunidad cultural, y pueden actuar en representación de sus amos.
2. La palabra llega a usarse después para «soldado asalariado», e incluso más ampliamente para «cortesano»; estos son los siervos del rey.
3. Un tercer uso es para denotar en general la sujeción política.
4. Sobre la base del uso de la corte, el término se usa entonces en frases de cortesía como «su humilde servidor».
5. Un uso especial es para los servidores del santuario (Jos. 9:23).

II. *Uso religioso de עֶבֶד.*

1. El término sirve como expresión de humildad, que los justos usan ante Dios. Diversos énfasis en este sentido son el abajamiento propio, la petición implícita de ayuda a Dios, y el compromiso agradecido de sí cuando se recibe ayuda. Estos elementos están presentes también en otras naciones, pero en el AT son distintivas la exclusividad y la totalidad que van implícitas en el ser siervo de Dios, la decisión bondadosa de Dios que lo hace posible, y el carácter histórico de la relación. Estos factores le dan a la condición de עֶבֶד una seguridad única. Dios mismo llama a Moisés siervo suyo (Nm. 12:7–8; cf. Sal. 119:76). El llamado divino es la base para la confianza, aun cuando en contra del siervo de Dios se levanten los enemigos (Sal. 109:28).

[p 744] 2. En plural el término se convierte en una forma de designar a los justos, aquellos que buscan su refugio en Dios (Sal. 34:22), aquellos que aman su nombre (Sal. 69:36), sus santos (Sal. 79:2), su pueblo (Sal. 105:25). Los dos polos del concepto son la elección y la obediencia.

3. En singular, «siervo de Dios» es un término que se refiere a Israel. Isaías 41:8ss parece dar inicio a este uso. Humillado por el exilio, Israel es elegido, creado y congregado por Dios (41:8–9; 44:2, 21). Aquí el papel del pueblo como siervo de Dios es el papel pasivo de la recepción. Sólo se le llama a que se «convierta» (44:22).
4. «Siervo de Dios» puede ser también un término para personajes distinguidos. Entre ellos se hallan los patriarcas, quienes se hallan en una relación privilegiada con Dios y son garantía de la voluntad de Dios de salvar. Luego viene Moisés (Éx. 14:31; Nm. 12:7–8), quien de un modo específico encarna las palabras y obras de Dios como un siervo activo que promulga la ley, ordena la conquista, regula el culto y promete el descanso; obedecerle a Moisés es obedecerle a Dios, ya que Dios lo ha escogido a él como ministro suyo. Posteriormente los reyes son siervos de Dios, con el papel especial de asegurar al pueblo contra sus enemigos. David, escogido por Dios, es un caso especial de alguien que también es una señal de promesa en días de oscuridad (cf. 1 R. 11:34; Sal. 89:3; Jer. 33:21–22). En ciertas circunstancias incluso un gobernante pagano puede actuar como siervo de Dios, p. ej. Nabucodonosor en Jeremías 27ss. Al lado del rey se halla el profeta, el siervo de Dios que tiene un oficio singular como mensajero de Dios (1 R. 18:36). Dios mismo se hace presente en esos mensajeros, de modo que la expresión «mis siervos los profetas» se convierte casi en una frase hecha. Los profetas advierten al pueblo y le muestran el verdadero significado de su historia. Los profetas

más antiguos que escriben evitan en su mayor parte el término «siervo», probablemente a causa de sus asociaciones con la piedad cultural y cortesana que ellos denuncian. No obstante, el término denota de modo apto la función de ellos. En las secciones de Job que están en prosa, Dios llama a Job siervo suyo aunque no pertenezca a Israel. Job pertenece a Dios como criatura suya, y en virtud de su rectitud y de su negativa a renunciar a Dios con maldición cuando se ve sujeto a prueba.

5. Una cuestión especial brota con las referencias al siervo sufriente del Señor en Isaías 42:1ss; 49:1ss; 50:4–9; 52:13–53:12. No hay razón para aislar estos pasajes de su contexto general, pero surge el problema de cómo ha de entenderse en ellos la figura del עֶבֶד, si en sentido colectivo o individual. El pasaje de 49:3ss parece apoyar una referencia individual. El individuo puede ser un personaje regio o profético, y de estos es más probable el segundo, ya que el oído y la lengua (50:4–5) son los órganos de la labor de este siervo, y los profetas pueden juzgar y liberar como lo hacen los reyes (42:1ss). En el contexto inmediato la referencia puede ser al autor mismo; el anonimato se preserva porque el punto importante es que el siervo le pertenece a Dios, ya que es formado, elegido, tomado, llamado y equipado por Dios (cf. 42:1ss). La tarea del siervo es publicar la justicia, tal vez no en el sentido general de una proclamación a las naciones, sino en el sentido especial de la restauración de Israel, cosa que en sí misma avergonzará a los ídolos, glorificará el nombre de Dios, y así traerá luz y salvación al mundo entero (42:1; 49:5–6). Sin embargo, esta tarea no se puede lograr sin sufrimiento (cf. Jeremías), aunque a partir del texto no resulta claro si se trata de la persecución por parte de su propio pueblo, de la opresión por parte de Babilonia, o de una enfermedad mortal (?), y la descripción en 52:13–53:12 trasciende los rasgos biográficos y se puede ver, sin injusticia, como que apunta hacia el verdadero Siervo del Señor que todavía está por venir. Se encuentra sentido en el sufrimiento, ya que tiene un carácter vicario y por lo tanto el siervo lo acepta en obediencia como algo establecido por Dios (53:6, 10). No se trata simplemente de una obediencia ciega, ni se relaciona sólo con el ministerio vicario realizado por el sufrimiento, ya que el siervo de Isaías 53 cree triunfalmente que Dios lo confesará a él incluso más allá del sepulcro (50:7ss), que recibirá de Dios su derecho (49:4) y su recompensa (53:12). No se trata simplemente de una transacción privada, ya que será vista por los gobernantes de las naciones, y por lo tanto servirá para promover la honra de Dios y para proclamar su fidelidad en el mundo en general.

[p 745] B. Las traducciones de la LXX.

1. *Traducciones de עֶבֶד. עָבָד* figura 807 veces en el texto hebreo, y se traduce 340 veces con el grupo παῖς, 327 con el grupo δοῦλος, 36 con el grupo οἰκέτης 46 con el grupo θεράπων, y una vez cada uno con υἱός e ὑπηρετής; en 56 casos no hay equivalentes o hay traducciones muy libres. παῖς predomina en el Génesis, pero θεράπων en el Éxodo. En el Levítico, los Números y el Deuteronomio se emplean diversos términos, pero παῖς vuelve al primer plano en Josué. δοῦλος, sin embargo, prácticamente no aparece en el Hexateuco. Desde Jueces hasta 2 Reyes, sin embargo, δοῦλος se alterna con παῖς, siendo δοῦλος el «esclavo» en sentido más estricto, y παῖς el «servidor libre» o «criado» del rey, p. ej. el soldado u oficial. El servicio a Dios se expresa con δοῦλος inclusive en el caso de Moisés o de Josué, dado que no se trata de un servicio en el cual uno pueda ingresar libremente. Las diferencias entre las traducciones en el primer grupo y este segundo grupo probablemente se deban al hecho de que el primer grupo es una traducción más antigua que refleja más el sentido griego de la cercanía entre Dios y el hombre, mientras que el grupo posterior utiliza el término más fuerte δοῦλος para la relación con Dios a fin de enfatizar mejor la soberanía divina. Después de Jueces a 2 Reyes, los grupos comienzan a entremezclarse con la excepción de que θεράπων desaparece del panorama. Los Salmos prefieren el más severo δοῦλος, como sucede también en los Profetas Menores, pero Isaías y Daniel optan por παῖς. La alternancia ocurre en Jeremías, y la omisión de traducción alguna en muchos casos muestra que al traductor o traductores les resulta difícil decidir cuál es el equivalente apropiado. La misma alternancia se da en Esdras y Nehemías.
2. *Los pasajes del Siervo del Señor en Isaías.* La traducción de la LXX en Isaías 42:1 inserta en el texto «Jacob» e «Israel», mostrando que se postula una interpretación colectiva. Por otro lado, la LXX en 52:13–53:12 bien podría tener una referencia individual. παιδίον se usa en 53:2, y en vista de 9:5 esto podría sugerir una interpretación mesiánica (cf. el futuro en 52:14–15 y el uso recurrente del término δόξα sin que haya un original que lo sustente). A diferencia del texto hebreo, la LXX afirma que se ejerce la retribución divina sobre los malvados por ejecutar al siervo. Esto se considera como parte de la exaltación del siervo.

[W. Zimmerli, V, 654–677]

C. παῖς θεοῦ en el judaísmo posterior.

1. *El doble significado de παῖς θεοῦ.*
1. *Hijo (niño) de Dios.* παῖς θεοῦ es poco común en el judaísmo después del 100 a. C. Puede significar ya sea «hijo/niño» o «siervo» de Dios; normalmente el contexto indica cuál de los dos. El plural παῖδες θεοῦ figura para Israel o para los justos en el libro de la Sabiduría. Puesto que Sabiduría también describe a los justos en términos de sufrimiento, el siervo de Dios de Isaías 52:13ss se ha convertido aquí en el hijo de Dios.

2. *Siervo de Dios.* Después del 100 a. C. $\pi\alpha\iota\varsigma$ θεοῦ significa más frecuentemente «siervo de Dios», p. ej. cuando se aplica a Moisés, a los profetas o a los tres jóvenes (Bar. 1:20; 2:20; Dan. 9:35 Θ).

II. Persistencia del uso religioso de עֶבֶד.

1. *La designación de uno mismo en la oración.* Además de $\pi\alpha\iota\varsigma$, otras palabras tales como δοῦλος y διάκονος se usan para עֶבֶד, y estas son las únicas que figuran cuando lo que se expresa es humillación ante Dios en la oración.

2. *Siervos de Dios.* Esta expresión se suele usar para Israel, los profetas, los justos, los sacerdotes, e incluso para los prosélitos, los padres y los ángeles.

3. *Uso colectivo.* El uso colectivo del singular para Israel pervive después del 100 a. C., pero no es común.

4. *Como título de honor.* Se pueden hallar unos pocos casos de $\pi\alpha\iota\varsigma$ como título de honor para personajes tales como Moisés, David, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Aarón, Elías, etc. El título queda sólidamente establecido únicamente para Moisés, y luego para David.

[p 746] 5. *El Mesías.* El Mesías es «mi siervo» en el AT en Ezequiel 34:23–24; 37:24–25; Zacarías 3:8. Este uso continúa sólo en 4 Esdras 7:28, etc.; Baruc Siríaco 70:9, y los Tárgumes de Isaías 42:1; 43:10; 52:13; Zacarías 3:8; Ezequiel 34:23–24; 37:24. Los rabinos usan el término sólo en citas del AT. La forma es siempre «mi siervo»; el que habla es Dios.

III. *Interpretaciones de los pasajes del Siervo del Señor en Isaías.* Fuera de las referencias a Isaías, Eliaquim y David en Isaías 20:3; 22:25; 37:35, el singular «siervo de Dios» figura 19 veces en 41–53. Los rabinos no aíslan estos capítulos del resto del libro, ni aíslan de estos capítulos los Cánticos del Siervo. Tampoco piensan que tenga que haber una interpretación uniforme. Hay que distinguir entre las meras alusiones y la exposición sólida, así como entre la tradición palestinese y la de la diáspora, que se desarrolla independientemente, en parte como resultado de las lecturas divergentes de la LXX.

1. *El judaísmo helenístico.* Al principio, $\pi\alpha\iota\varsigma$ es la palabra habitual para עֶבֶד, y lleva el sentido de «niño» así como de «siervo». En el siglo II d. C. el panorama cambia, y se prefiere δοῦλος como más cercano al original. Sobre la base de la LXX, la interpretación colectiva se hace más general. El judaísmo helenístico (a diferencia del palestinese) remite 42:1ss a Israel. También toma Isaías 53 en sentido colectivo; aquí el siervo es un tipo de los justos (como lo testifica Orígenes en *Contra Celso* 1.55). Esta es una interpretación que no se da en el judaísmo palestinese sino hasta el siglo XI d. C.

2. *El judaísmo palestinese.* El judaísmo palestinese plantea tres interpretaciones diferentes en los diferentes pasajes. La primera es una interpretación colectiva sobre la base del hebreo (p. ej. Is. 41:8–9; 44:1ss; 45:4; 38:20; 49:3ss). En el sentido colectivo, el siervo es principalmente Israel. En las alusiones se puede percibir a los justos o a los profetas y en la exégesis hay referencias ocasionales a los pecadores penitentes o a los que sufren, a los profetas o a maestros justos. Qumrán no aplica claramente el «siervo» a la comunidad. La segunda interpretación remite los dichos al propio Isaías (49:5), aunque no en el caso de 53:7–8. Algunos versículos individuales se remiten a veces a otros personajes, p. ej. Jacob (41:8), David (43:10), Noé (48:8–9), y Moisés (53:12). La tercera interpretación, que se aplica a 42:1; 43:10; 49:6; 52:13; 53:11, es mesiánica. Sirácida 48:10 aplica una frase de 49:6 a la obra del Elías que regresa. El Enoc Etíope describe al Mesías con lenguaje que se basa en Isaías 42:1 (el elegido), 53:11 (el justo), 42:6 (la luz de las naciones), etc. Funde al Hijo del Hombre en el Siervo, aunque sólo con respecto a la exaltación del Siervo. La Peshittá remite Isaías 53 al Mesías futuro. En el NT los gobernantes de Lucas 23:35 llaman a Jesús el Elegido, burlándose de él (Is. 42:1). La traducción de Isaías 53:8–9 en Áquila pone al siervo a ejercer el juicio, y la idea de un Mesías leproso, inferida también por algunos rabinos, se introduce en la interpretación de 53:4. La traducción de Teodoción también toma Isaías 53 en sentido mesiánico, especialmente en su modo de entender 53:9ss como referente al juicio final. El Tárgum, que se basa en material más antiguo, interpreta el conjunto de 52:13–53:12 mesiánicamente. Allí sólo quedan leves trazas de los sufrimientos, y se interpreta el pasaje como una descripción del establecimiento del reino mesiánico sobre Israel. Los rabinos aplican 42:1ss y 52:13ss al Mesías, incluyendo los dichos de la pasión en el cap. 53. Por lo que respecta al Mesías sufriente, el primer testimonio es textualmente incierto; el testimonio de Justino en su *Diálogo* 36.1, etc. es secundario, y los ejemplos indiscutibles datan sólo de hacia el 200 d. C. Después de ese período, la oposición al cristianismo lleva a evitar términos tales como Siervo del Señor o Elegido para referirse al Mesías, y figuran alteraciones textuales y reinterpretaciones tendenciosas en traducciones de Isaías 53, p. ej. remitir Isaías 53:12 a Moisés. Aún así, no aparece una interpretación claramente no mesiánica de Isaías 53, aunque pareciera que habría sido natural que los rabinos conectaran ese capítulo más en general con las ideas en boga del poder expiatorio de la muerte, p. ej. en el caso de los criminales, o de los justos, o de los mártires, o de los niños. En suma, Isaías 42:1ss; 43:10; 49:1ss se toman en sentido mesiánico; el entendimiento mesiánico es constante en el caso de 42:1ss y 52:13ss (con referencia especialmente al juicio), y una interpretación mesiánica de los dichos de la pasión de 53:1ss se remonta, con gran seguridad, al período precristiano.

[p 747] D. *παῖς θεοῦ en el NT.* De ocho casos en que aparece esta frase, uno se refiere a Israel (Lc. 1:54), dos se refieren a David (Lc. 1:69; Hch. 4:25), y los otros cinco a Jesús (Mt. 12:18; Hch. 3:13, 26; 4:27, 30). Lucas 1:54 tiene en mente al Israel justo. Las referencias a David son litúrgicas, y han sido tomadas del judaísmo tardío.

I. *παῖς θεοῦ como título de Jesús.*

1. *Procedencia.* En los pocos casos en que a Jesús se lo llama *παῖς θεοῦ*, obviamente tenemos muestras de una tradición muy primitiva. En efecto, *παῖς θεοῦ* puede estar subyacente también en otros pasajes, p. ej. Marcos 1:11; 9:7, donde la cita básica bien puede ser Isaías 42:1 (cf. la impartición del Espíritu, la vacilación textual entre *ἀγαπητός* y *ἐκκληγεγμένος*, y la versión en Jn. 1:34). En Juan 1:29, 36, también, el inusitado *ἀμνός* puede remontarse a un original arameo que podría significar «muchacho» o «siervo» así como «cordero», y si es así, el uso de *παῖς θεοῦ* en la iglesia bien podría originarse en círculos de habla aramea. Después del NT sólo hay once casos en tres obras, pero estos casos se hallan todos en contextos litúrgicos (Did. 9.2–3; 10.2–3; 1 Clem. 59.2ss; Mart. Pol. 14.1ss; 20.2), y en todos los casos menos dos se usa la misma fórmula litúrgica. A la luz del uso en Hechos 4:27, 30, esto sugiere que estamos en la presencia de un antiguo título que nunca se vuelve tan común como *κύριος*, *Χριστός* o *υἱός θεοῦ*, pero que pervive en la plegaria eucarística, en la doxología y en la confesión. La procedencia del título hay que buscarla en la comunidad palestinese; las iglesias gentiles no lo favorecen (pues prefieren *υἱός*) porque parece no hacer plena justicia a la majestad del Señor resucitado y glorificado.
2. *Significado.* La reserva de las iglesias gentiles sugiere que el significado original es «siervo» en lugar de «hijo/niño» (cf. la yuxtaposición con David en Hch. 4:25, 27, 30 y Did. 9.2–3, y las referencias a Is. 52:13ss en Mt. 12:18; Hch. 3:13ss).
3. *El cambio de significado.* En las iglesias gentiles *παῖς θεοῦ* significa «hijo de Dios», por lo menos según se infiere del Martirio de Policarpo 14.1 y posiblemente de 1 Clemente 59.4. Sin embargo, es poco probable que en Hechos el significado sea «hijo», y «siervo» sigue siendo el sentido en la Didajé. Si *παῖς* puede tener a veces un tono distinguido y arcaico, tiene también un tono humilde, y es por esta razón que no resulta encomiable ante los cristianos gentiles.

II. *La interpretación cristológica del Siervo isaiano en el NT.*

1. *Referencias.* Sólo en Mateo 8:17; 12:18ss; Lucas 22:37; Juan 12:38; Hechos 8:32–33; Romanos 15:21 se remiten directamente a Jesús los versículos de Isaías, pero muchas alusiones directas e indirectas completan el panorama. Es así como encontramos tradiciones y fórmulas obviamente prepaúlina, p. ej. en 1 Corintios 15:3ss; 11:23ss; Filipenses 2:6ss; 1 Timoteo 2:6; Gálatas 1:4, etc (la fórmula *ὑπέρ*); Romanos 5:16, 19; 10:16; tal vez 8:32. También se pueden citar fórmulas presinópticas, p. ej. Marcos 14:24; 10:45; 1:11; Lucas 2:32; Mateo 12:18ss; Marcos 9:12. Hechos contiene también tradición y fórmulas obvias, p. ej. 8:32–33; el título *ὁ δίκαιος* en 3:14; 7:52; 22:14. También se pueden rastrear fórmulas primitivas en 1 Pedro 2:21ss; 3:18; 1:11; Hebreos 9:27–28; 7:25. Lo mismo se aplica a las obras juaninas, p. ej. Juan 1:29, 34, 36; 1 Juan 2:1, 29; 3:7; Juan 10:11, 15, 17–18; 16:32. El propio Pablo cita Isaías 52:15 en Romanos 15:21, pero con un sesgo misionero más que cristológico. Mateo aporta una alusión obvia a Isaías 53 en 26:54. La falta de referencias en Santiago, 2 y 3 Juan, Judas, 2 Pedro y el Apocalipsis, y la escasez de referencias en Pablo, Hebreos y Juan, apoyan la conclusión de que, como *παῖς θεοῦ*, la interpretación cristológica de Isaías pertenece al más antiguo estrato de tradición y pronto asume forma fija. De los pasajes de Isaías, sólo 42:1ss; 49:6; 52:13ss son explicados en sentido mesiánico, como en el caso del judaísmo palestinese.
2. *El entorno en la iglesia antigua.*
 - a. Prueba escriturística. En la iglesia antigua el entorno de la interpretación cristológica de los pasajes del Siervo se halla en la prueba a partir de la Escritura. La situación posterior a la muerte de Jesús exige una prueba de que la crucifixión forma parte del plan divino. Habitualmente se entiende que Isaías 53 es tan bien conocido, que basta con una referencia general a las Escrituras, pero el pasaje es citado [p 748] en Hechos 8:32–33, y se descubren detalles de la vida de Jesús en Isaías 42:1ss; 53, junto con una profecía de la incredulidad de Israel en Isaías 53:7, y de la misión apostólica en Romanos 15:21.
 - b. La cristología primitiva. Muchos predicados cristológicos se basan en Isaías, p. ej. el propio *παῖς*, así como *υἱός*, *ἀμνός*, *ἀρνίον*, *ἐκλεκτός*, *ἀγαπητός* y *δίκαιος*, y tal vez la descripción de Jesús como *ἰλασμός* (1 Jn. 2:2) y *παράκλητος* (2:1). Diversas fórmulas se derivan también de Isaías, p. ej. la fórmula *ὑπέρ*, (*παρα*-)διδόναι, y la frase *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* (o *ἀναφέρειν ἁμαρτίαν*).
 - c. La liturgia. El «muchos» (*πολλῶν*) de los dichos eucarísticos apunta a los pasajes del siervo (Mr. 14:24), y la fórmula litúrgica *διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου* pervive con gran tenacidad en la plegaria eucarística y en la doxología. El himno de Filipenses 2:6ss enaltece a Jesús como el siervo y se basa en el texto hebreo en los vv. 6–9 (cf. especialmente la áspera frase *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* [v. 7] como una versión exacta de Is. 53:12). También el contraste entre la humillación y la exaltación es reflejo de Isaías 53. El cántico de Simeón en Lucas 2:29ss recoge Isaías 49:6 y lo aplica a Jesús.

d. La exhortación. Isaías 53 desempeña un papel importante en la exhortación. Jesús, como siervo, es un modelo del ministerio (Mr. 10:45), de desprendimiento (Fil. 2:5ss), de sufrimiento inocente y voluntario (1 P. 2:21ss), y de humildad (1 Clem. 16.1ss). En particular, es un ejemplo para que el mártir lo siga (Ignacio, *Efesios* 10.3). No hay ninguna fase de la vida cristiana primitiva que no lleve el sello de la cristología del Siervo.

III. *¿Se ve Jesús a sí mismo como el Siervo de Isaías?* Los Evangelios dicen que sí (cf. Mr. 9:12; 9:31; 10:33; 14:8, 24, 61; 15:5; Mt. 26:2; Lc. 24:7, etc.). Si hay indicios de que la forma presente de algunos de estos enunciados proviene en parte de la comunidad, hay puntos en los textos que impiden el que se los descarte por falta de autenticidad. Jesús se ve forzado por la situación a esperar una muerte violenta (cf. los cargos de blasfemia y de transgresión del sábado, la necesidad de huir en busca de seguridad, y los ejemplos del destino de los profetas y del Bautista). Si Jesús esperaba una muerte violenta, debe haber reflexionado sobre su propósito, y es natural que lo hubiera encontrado en el concepto de la época del poder expiatorio de la muerte. Puesto que Isaías 40ss obviamente afecta su sentido de misión, las referencias a Isaías 53 encajan en el marco de su ministerio. Hay cinco consideraciones que sustentan la antigüedad de los dichos pertinentes. Primero, no muestran ninguna influencia evidente de la LXX. Segundo, las intimaciones de la pasión y la glorificación son generales y no están matizadas por los acontecimientos reales de la crucifixión y la resurrección. Tercero, los dichos están firmemente anclados en el contexto (cf. especialmente Mr. 8:31; 14:8; Lc. 22:37; Mr. 9:12). Cuarto, el uso de la voz pasiva para la acción de Dios, que es un modo de expresión del judaísmo tardío, es una muestra del estilo personal de Jesús, y figura en Marcos 9:31 en un dicho que tiene un son arcaico a causa de su concisión, su carácter enigmático y su juego de palabras. Quinto, Isaías 53 desempeña un papel en los dichos eucarísticos (Mr. 14:24), los cuales, en la forma que tienen en los Evangelios (a diferencia de Pablo en 1 Co. 11:23ss), manifiestan pertenecer, por muchos rasgos semíticos, a la base original de la tradición. Si Jesús rara vez remite Isaías 53 a sí mismo, y nunca lo hace en el material peculiar de Mateo y Lucas, esto probablemente se debe a que sólo en su enseñanza a los discípulos él declara ser el Siervo que tiene la tarea, ordenada por Dios, de morir de manera vicaria por los muchos que han quedado bajo el juicio divino. Es en cuanto a él va a la muerte voluntariamente, con inocencia y con paciencia, en conformidad con la voluntad de Dios, que su muerte tiene un poder expiatorio sin límites. La vida que él derrama es vida de Dios y con Dios.

[J. Jeremias, V, 677–717]

[p 749] **πάλαι** [anteriormente, otrora, hace tiempo], **παλαιός** [viejo, antiguo], **παλαιότης** [vejez, caducidad, desuso], **παλαιόω** [declarar viejo o caduco]

πάλαι. Esta palabra tiene sentidos tales como «anteriormente», «antes», «otrorra», «una vez», «hace tiempo» y «por mucho tiempo». Aparece siete veces en el NT, para «inmediatamente antes» en Marcos 15:44; 2 Corintios 12:19, mucho «antes» en 2 Pedro 1:9, «hace tiempo» en Mateo 11:21; Lucas 10:13; Hebreos 1:1; Judas 4.

παλαιός

1. Esta palabra significa «viejo», con matices tales como «caduco», «antiguo», «anticuado» y «venerable» (habitualmente ἄρχαίος en griego secular); καινός y νέος son sus antónimos. En Pablo, παλαιός tiene mayor fuerza teológica que ἄρχαίος.
2. La LXX usa παλαιός para diversos términos hebreos, pero a diferencia del verbo παλαιόω, que denota la inutilidad de las cosas desgastadas, y figuradamente la transitoriedad de la vida de las criaturas (cf. Sal. 32:3; Gn. 8:12; Job 21:13; Is. 65:22), el adjetivo no tiene significación teológica.
3. En la tradición sinóptica, παλαιός figura en Marcos 2:21–22 y paralelos; Lucas 5:36ss; 5:39; Mateo 13:52 en la total antítesis de lo viejo y lo nuevo. En Marcos 2:21–22 Jesús destaca la incompatibilidad de lo viejo y lo nuevo en dichos proverbiales. El significado depende de si los dichos se refieren más estrictamente a la pregunta en cuestión, o más generalmente a la misión total de Jesús. Esto último es más probable; su mensaje es algo completamente nuevo, aunque lo nuevo es también un cumplimiento de lo antiguo (Mt. 5:17). Lucas 5:39 parece contradecir lo que le precede, pero en su contexto es una advertencia contra la sobrevaloración de lo antiguo. Mateo 13:52 probablemente haya de interpretarse en las líneas de 5:17, puesto que las parábolas de Mateo 13 versan todas sobre lo nuevo que representa Jesús.
4. También Pablo afirma lo viejo en contraposición con lo nuevo. En efecto, en 1 Corintios 5:6ss la levadura vieja es mala, y su referencia es a la antigua vida de pecado. La antítesis del hombre viejo y el nuevo en Romanos 6:6; Colosenses 3:9; Efesios 4:22 sigue líneas parecidas. El viejo, crucificado con Cristo (Ro. 6), es incompatible con el nuevo, y por lo tanto hay que despojarse de él y dar lugar al nuevo (Col. 3:9; Ef. 4:22). El hombre viejo se caracteriza por los vicios, mientras que el nuevo es renovado a imagen de Dios (Col. 3:5ss). Se podría ver aquí una alusión al bautismo (cf. Gá. 3:27–28). La ley no aporta renovación alguna, y su alianza es por lo tanto la antigua (2 Co. 3:14) que es la letra que mata. Cristo ha traído la nueva alianza de rectitud que la reemplaza. La antigua alianza, sin embargo, sigue siendo una alianza de Dios.

5. 1 Juan menciona el mandamiento antiguo y el nuevo, pero de un modo diferente, ya que aquí el mandamiento antiguo es el que los cristianos han oído ya (cf. Jn. 13:34–35), y por lo tanto no hay antítesis entre los dos (1 Jn. 2:7).

παλαιότης. Esta palabra poco común significa «caduco» o «lo que es antiguo». En el NT solamente figura en Romanos 7:6, donde el servicio que sólo consiste en la observancia del código escrito ha quedado superado, y debe dar paso al servicio en el poder del Espíritu.

παλαιόω. Esta palabra significa «hacer antiguo», «declarar obsoleto». Es importante en la LXX; en el NT figura en Hebreos 1:11 (citando Sal. 102:25) y en Lucas 12:33, pero sólo es teológicamente significativa en Hebreos 8:13, pasaje que argumenta que Dios, al establecer la nueva alianza, ha declarado caduca la antigua, de modo que esta está a punto de desaparecer. De modo que tenemos aquí una antítesis similar a la de Jesús y Pablo.

[H. Seesemann, V, 717–720]

[p 750] πάλη [lucha, conflicto]

πάλη significa «lucha», pero la tragedia griega prepara el vocablo para el sentido más amplio de «conflicto», y Filón lo usa figuradamente para la lucha del asceta. En el NT figura solamente en Efesios 6:12, que le da al combate cristiano una dimensión escatológica como parte de la gran batalla final que ha comenzado y se está intensificando. El combate cristiano es contra las fuerzas demoníacas, y la recompensa es la liberación en el juicio (cf. tb. 1 Ts. 5:8; Ro. 6:13; 13:12).

[H. Greeven, V, 721]

πανοπλία

παλιγγενεσία → γίνομαι

πανήγυρις [asamblea festiva]

πανήγυρις significa «asamblea del pueblo», especialmente una reunión religiosa (cf. en la LXX Os. 2:13; 9:5). El único caso en el NT se halla en Hebreos 12:22, donde probablemente está en aposición a «miríadas de ángeles» y significa «asamblea festiva». En cuanto a una asamblea así en el NT, cf. Apocalipsis 4.

[H. Seesemann, V, 722]

πανοπλία → ὄπλον

πανουργία [astucia, artimaña], πανούργος [astuto, mañoso]

A. Uso no bíblico.

1. El grupo denota «habilidad», pero cuando expresa la habilidad humana en general hay una insinuación de una autoevaluación falsa y presuntuosa.
2. El uso limitado positivo es secundario, y sólo sale a flote después de siglos de uso negativo, en el cual el sentido es «capaz de cualquier cosa». Un trozo de madera apto para el πανούργος no es madera mágica, sino el patíbulo. El grupo se usa para los animales astutos. La razón por la cual el aspecto positivo se desarrolla poco es que se ve obstaculizado por el sentido de la limitación humana. El uso negativo se basa en el supuesto de que aquellos que tienen el secreto del éxito lo van a usar de manera inescrupulosa.

B. La LXX y Filón.

1. El original hebreo significa «astuto», pero en los Proverbios también puede significar «prudente». Dado que la LXX usa este grupo principalmente en los Proverbios, tiende a asumir un sentido más positivo. El temor de Dios confiere la sabiduría práctica, y esto implica la capacidad de hacer las cosas con éxito. El υἱός πανούργος es un modelo de obediencia en Proverbios 13:1. El Sirácida sigue el mismo patrón; la πανουργία es buena si se basa en la sabiduría, si no no.
2. Filón usa una vez πανουργία para lo que podría ser «destreza», pero incluso en ese caso el sentido es malo, como lo muestra el contexto (*Interpretación alegórica de las leyes*, 2.106–107). Los humanos pueden tener πανουργία, pero el uso que le dan tiene

resultados malos. Con base en Génesis 3 se puede ver que tiene un trasfondo satánico, y encabeza la lista de vicios que da Filón (*De los sacrificios de Abel y Caín*, 32).

C. El NT y la iglesia antigua.

1. El NT usa este grupo en sentido negativo. Significa «astucia» en Lucas 20:23; 2 Corintios 12:16 y probablemente 2 Corintios 4:2. En la cita en 1 Corintios 3:19, Pablo se aparta de la LXX, tal vez basándose en el hebreo, o evocando Job 5:12. El NT sigue así el sentido habitual, pero con una sugerencia de la πανουργία satánica y con un sentir de que el grupo tiene un tono de presunción.

[p 751] 2. En Hermas, *Visiones* 3.3.1, a Hermas se le llama πανούργος en una advertencia contra la doblez de ánimo.

[O. Bauernfeind, V, 722–727]

παντοκράτωρ → κράτος

παρά [de, de parte de, junto a, ante, etc.]

A. Con genitivo (ablativo).

1. Espacialmente, el sentido en esos casos es «procedente de», «de junto a», «desde», «de».
2. La palabra denota entonces la autoría: «de parte de». En este sentido viene a. después de verbos de pregunta, petición, etc. (cf. Mt. 20:20), o verbos de tomar, recibir o comprar (cf. Mt. 18:19; Mr. 12:2; Ef. 6:8). Otro uso b. es con verbos en voz pasiva para denotar el actor o el sujeto lógico (cf. Lc. 1:45; Jn. 1:6). También lo encontramos c. en movimientos que enfatizan el punto de partida o acciones que enfatizan al actor (cf. Mt. 14:43; Lc. 2:1; 8:49). En este punto son importantes la venida del Hijo desde el Padre (Jn. 6:46) y la procesión del Espíritu (15:26). Después lo encontramos d. en diversas expresiones preposicionales, p. ej. Romanos 11:27, donde la alianza es querida por Dios, Marcos 5:26, donde la referencia es a lo que la mujer tiene, y Marcos 3:21, donde se indican los parientes de Jesús (o quizás incluso los discípulos).

B. Con dativo (locativo).

1. Espacialmente, en esas construcciones παρά se usa a. con objetos, para «junto a» o «cerca de» (cf. Jn. 19:25), y b. con personas, para denotar proximidad, como en Lucas 9:47, estar en casa o en una familia (1 Co. 16:2; Lc. 19:7), y la presencia, la camaradería o la esfera de influencia (Jn. 14:17, 23; 1 Co. 7:24).
2. En sentido forense, παρά se usa para la comparecencia «ante» un juez (2 P. 2:11).
3. Figuradamente, el término indica la presencia ante alguien que hace una evaluación (Ro. 2:13), o el favor ante alguien (Dios en Lc. 1:30; los hombres en 2:52), o una cualidad (cf. la omnipotencia de Dios en Mt. 19:26, su imparcialidad en Ro. 2:11, la fe humana en Mt. 8:10), o la relación interna (Mt. 21:25).

C. Con acusativo.

1. Espacialmente, en esas construcciones παρά significa a. «hacia» (Mt. 15:10), y b. «junto a», «cerca de» (Lc. 7:38; Mr. 13:1) o «al lado de», «por» (Mt. 4:18).
2. En sentido comparativo, παρά expresa a. preferencia («más que»; cf. Lc. 13:2), comparación («más que», «que»; cf. Lc. 3:13; 1 Co. 3:11 [con «otro»]), y exclusión («excepto», «en lugar de»; cf. Ro. 1:25, donde la idolatría no se halla a la par del verdadero culto sino que lo sustituye).
3. Denotando la diferencia, παρά significa a. «de tal manera» (cf. Lc. 5:7), y «menos» (2 Co. 11:24).
4. En uso adversativo, el sentido es «sin consideración a», «a pesar de», «contra»; cf. Hebreos 11:11; Romanos 1:26 (contrario a la naturaleza); 11:24 (por intervención divina); 4:18 (contra la esperanza); Hechos 18:13 (contrario a la ley).
5. Causalmente, el significado es «a causa de», «por razón de», como en 1 Corintios 12:15–16, donde un miembro no puede decir que no pertenece al cuerpo ya porque no es otro miembro.

[E. H. Riesenfeld, V, 727–736]

[p 752] παραβαίνω [transgredir], παράβασις [transgresión], παραβάτης [transgresor], ἀπαραβάτος [inmutable], ὑπερβαίνω [transgredir]

παραβαίνω

1. Este verbo significa a. «pasar al lado» (intransitivo), b. «transgredir», «infringir» (transitivo), y c. «pasar por alto», «dejar pasar», «saltarse» (transitivo). En los papiros, el sentido espacial original es raro, y el uso más común es para el no hacer caso de los estatutos, contratos, testamentos, etc., o para quebrantar la propia palabra. Hay un uso religioso que es paralelo del legal.
2. La LXX aplica el término a la violación de los mandamientos y ordenanzas de Dios, p. ej. Éxodo 32:8: «apartarse del camino» (cf. tb. Dt. 9:12). En Isaías 66:24 Dios llama a los pecadores οἱ παραβηκότες ἐν ἐμοί. Otras expresiones son transgredir la palabra de Dios (Nm. 14:41) o su alianza (Jos. 7:11) y apartarse de sus mandamientos (Dt. 17:20). No existe un original fijo para la traducción de la LXX. Se usan diversas palabras hebreas que denotan aberración, rebelión, apostasía, etc.
3. Josefo sigue el uso de la LXX, ya sea con referencia a quebrantar la ley divina y los mandamientos, o a dañar al estado (el orden político).
4. Filón enfatiza el castigo por transgredir las leyes. En dos casos se refiere a la violación de las leyes del matrimonio, e. d. con el nuevo matrimonio después del divorcio y con el adulterio (*De las leyes especiales*, 3.30, 61).
5. Esta palabra es poco común en el NT, donde el pecado es una fuerza demoníaca y no simplemente la transgresión de la ley. En Hechos 1:25 el uso sugiere que Judas, al abandonar su oficio apostólico, ha incurrido en culpa. En Mateo 15:2–3 el doble uso coloca en claro relieve la batalla de Jesús contra la religiosidad farisaica. La transgresión es pecado cuando es contra el mandamiento de Dios. Incluso la observancia de la tradición humana puede ser transgresión si la tradición oscurece la voluntad pura y original de Dios y la convierte en algo opuesto a ella. En 2 Juan 9 la lectura παραβαίνω es explicativa. Los que no permanecen sino que se propasan (o van más allá) son culpables de transgresión.

παράβασις. Esta palabra significa «dar pasos de aquí para allá», «dar un paso por encima», «transgredir», «violar» (cf. en la LXX, Sal. 101:3). En el NT denota el pecado en relación con la ley. En Romanos 2:23 el judío deshonorra a Dios al transgredir la ley, y en 4:15 la ley acarrea ira porque sólo hay transgresión donde hay ley. Entre Adán y Moisés hay pecado pero no hay παράβασις, porque todavía no se ha dado la ley. En Gálatas 3:19 la ley se da para mostrar que las malas acciones son transgresiones de la voluntad de Dios. En 1 Timoteo 2:14 Eva es engañada primero, y se convierte en transgresora al violar la prohibición de Dios. En Hebreos 2:2 cada transgresión de la ley comporta su debido castigo, y en 9:15 la muerte de Cristo sirve para remitir las transgresiones cometidas bajo la antigua alianza, e. d. los actos de desobediencia contra la ley de Dios que han colocado a Israel en culpa contra Dios.

παραβάτης. En griego secular esta palabra significa habitualmente «compañero» o «ayudante», y sólo rara vez «transgresor». En el uso militar denota al guerrero que se coloca en un carruaje junto al cochero, o al soldado de infantería colocado en medio de la caballería para agarrar y montar los caballos cuyo jinete ha caído. Ni los papiros, ni Josefo ni Filón usan el término. En el NT Pablo lo usa para un transgresor de los mandatos de Dios. Así, en Romanos 2:25, 27 los gentiles pueden acusar con razón a los judíos de ser ellos mismos transgresores, y en Gálatas 2:18, al refutar la sugerencia de que Cristo se ha convertido en agente del pecado, Pablo arguye que si volviera a establecer la ley él se convertiría en transgresor, ya que la transgresión sólo aparece bajo el dominio de la ley. Santiago 2:9 muestra que la acepción de personas es transgresión de la ley, y 2:11 asegura que con sólo transgredir un mandamiento ya uno se hace transgresor de la ley.

[p 753] ἀπαραβάτος

1. Esta palabra poco común significa generalmente «incambiable», «inmutable» (cf. los astros).
2. En derecho llega a significar entonces «válido», «inalterable», «inviolable».
3. En el NT, Hebreos 7:24 dice que Cristo tiene un sacerdocio eterno e imperecedero, no sólo en el sentido de que no puede ser transferido a nadie más, sino también en el sentido de que es «inmutable».

ὑπερβαίνω

1. Esta palabra significa «pasar por encima», «exceder un límite», «transgredir» y «pasar por alto». En los papiros la encontramos para una porción que le «toca» a alguien. Otra expresión es «pasar de largo al hablar», e. d. permanecer callado.

2. La LXX usa esta palabra para cruzar un umbral (1 S. 5:5), trepar una empalizada (4 Mac. 3:12), saltarse un muro (2 S. 22:30), traspasar un límite (Job 24:2), adelantar en una carrera (2 S. 18:23). También significa «sobrepasar» (3 Mac. 3:24). Un sentido teológico es «pasar por alto» (Job 9:11), e incluso «perdonar» (Miq. 7:18).
3. Filón usa frecuentemente esta palabra para «hacer caso omiso» y «cruzar los límites» (p. ej. del egoísmo, de la verdad o de la naturaleza).
4. El único caso en el NT se halla en 1 Tesalonicenses 4:6. Si aquí la palabra no tiene complemento, el sentido es «pecar»; pero si va con «su hermano», como «ofender», entonces significa «excederse», «defraudar». Esto último es más probable en el contexto general.

[J. Schneider, V, 736–744]

παραβολή [comparación, parábola]

A. El griego secular.

1. Esta palabra tiene los siguientes sentidos: «poner a un lado», «pararse al lado», «aberración» y «división». En retórica significa «semejanza», «parábola».
2. La retórica distingue entre la comparación, la metáfora, la metáfora que ha pasado al uso común, el símil, la alegoría y la parábola. Esta última compara dos cosas de campos diferentes, con el fin de elucidar lo poco familiar por medio de lo familiar.
3. La poesía épica hace mucho uso de las semejanzas debido a su poder ilustrativo y su contenido evocativo. La poesía gnómica gusta de ellas, como también Platón, quien para sus ilustraciones se basa en la vida humana o en los mitos. La diatriba estoico-cínica también utiliza ilustraciones, a menudo en respuesta a objeciones. Aristóteles piensa que los ejemplos tomados de la historia son más valiosos que las parábolas, pero destaca que estas últimas, a diferencia de las fábulas, toman su material de la vida real. La eficacia de las comparaciones, dice, descansa en la capacidad de ver la analogía, y es mejor que las mentes que disciernen capten el punto de la comparación de manera independiente. La parábola y la alegoría suelen fundirse entre sí.

B. El AT, la LXX y el judaísmo tardío.

1. En la LXX παραβολή es principalmente una traducción de לִשְׁמֹנֶה, que indica semejanza. Al principio el לִשְׁמֹנֶה es un proverbio (1 S. 10:12); lo encontramos en la frase «convertirse en proverbio o palabra común» (Is. 14:4). En los escritos sapienciales, se trata del dicho sabio; y abarca ejemplos de la vida, reglas de prudencia y de cortesía, consejos vocacionales, admoniciones morales y directrices religiosas. Muchos proverbios usan el comparativo «como» (Pr. 25:11ss; 26:18–19). La comparación se hace también mediante la yuxtaposición (15:16; 16:8). Pero predomina el paralelismo. Puesto que los [p 754] sabios gustan de las expresiones veladas, παραβολή y αἰνιγμα («acertijo») suelen ser sinónimos. En Salmo 78:2 el לִשְׁמֹנֶה es un poema didáctico que trata de resolver el acertijo de la historia del pueblo. Otra forma de לִשְׁמֹנֶה es la comparación o semejanza desarrollada (cf. 2 S. 12:1ss; Jue. 9:8ss). Los profetas encuentran útiles las parábolas, ya sea construyéndolas (Is. 28:23ss) o recibéndolas en visiones (Am. 7:8). La más conocida es la parábola de la viña en Isaías 5. La parábola del AT en este sentido es un relato completo cuyo significado está oculto, y puede ya sea ser discernido independientemente o ser manifestado por el profeta. En Ezequiel el לִשְׁמֹנֶה es una palabra de revelación divina (Ez. 17:2; 24:3); se necesita otra palabra para interpretarla (17:11ss; 24:6ss). En Salmo 49:4 el salmista habla como un profeta que ha recibido de Dios una palabra que explica la extraña prosperidad de los malos. Los profetas también realizan acciones parabólicas. Como traducción de לִשְׁמֹנֶה, παραβολή asume un contenido más rico que se traslada al NT.
2. En la apocalíptica, las semejanzas son medios de dar instrucción escatológica. Los acontecimientos terrenales esclarecen los acontecimientos celestiales. Las visiones de los misterios celestiales y futuros (el juicio, la resurrección, las moradas de los bienaventurados, etc.) también son parábolas.
3. Los rabinos palestinos usan parábolas que se acercan a las de los Evangelios. Pueden tener la forma de dichos breves o pueden ser fábulas más extensas, alegorías o relatos. Los rabinos usan el término לִשְׁמֹנֶה imparcialmente, para semejanzas y alegorías puras o mixtas. La finalidad es por lo general establecer o explicar un enunciado, a menudo de manera polémica. Las parábolas escatológicas son poco frecuentes. Una breve fórmula introductoria distingue la parábola del contexto general, como en el NT. El punto de comparación puede ser enunciado en la frase final. Algunas parábolas tienen dos puntos de clímax, lo cual ocasiona complicaciones. Las parábolas se proponen elucidar, pero también tienen una cualidad oracular.

C. El NT.

1. *Uso.* En el NT, παραβολή figura 45 veces en los Evangelios y dos veces en Hebreos, mientras que παροιμία figura tres veces en Juan y una vez en 2 Pedro. El uso es el mismo que el de לְפָנַי-פְּרִמְיָהּ en el AT y en los rabinos. En los Evangelios, la παραβολή es un dicho corto combinado con una comparación, un dicho proverbial, o, en la mayoría de los casos, una parábola en el sentido habitual. En Hebreos es un «tipo» o «contraparte».
 2. *Definición y forma de las parábolas del NT.* Más que una metáfora (Mt. 16:6) o un símil (10:16), la parábola es una semejanza que usa una verdad evidente de un campo conocido (la naturaleza o la vida humana) para comunicar una verdad nueva en un campo desconocido (el reino, la naturaleza y acción de Dios). En el sentido más estricto las parábolas son símiles o metáforas más desarrolladas (Mt. 13:31–32; 18:12ss). Su poder lo derivan de la verdad general obvia que se usa. Pero entonces muchas parábolas toman la forma de relatos con detalles secundarios en los cuales una experiencia única constituye la verdad conocida (Mr. 4:3ss). En otros casos tenemos relatos en los cuales la verdad se presenta sin atavíos figurativos (Lc. 10:30ss; 12:16ss; 16:19ss; 18:9ss). Jesús toma su material de la naturaleza (Mr. 4:26ss) o de la vida de Palestina. Usa acontecimientos ordinarios (la levadura), incidentes típicos (el sembrar la semilla) y circunstancias excepcionales (los trabajadores en la viña). Usa metáforas comunes pero estas no se convierten en alegorías, aunque algunas parábolas (Mr. 12:1ss) se acercan a las alegorías. Se podrían usar sucesos actuales. Si bien la tendencia de los expositores a alegorizar las parábolas fue un error, algunas parábolas tienen más de un clímax, y los relatos constituyen organismos, de modo que podrían surgir varios puntos de comparación (p. ej. el sembrador y los diferentes terrenos). Hay que evitar las generalizaciones, ya que Jesús no está ilustrando verdades generales sino predicando el reino de Dios. El enunciado de enlace, entonces, radica en un contexto viviente dentro del tema de la predicación de Jesús. En su forma las parábolas son como las de los rabinos. Comienzan con una breve fórmula introductoria. Un (ἀμὴν) λέγω ὑμῖν suele darle énfasis al punto. Las parábolas pueden o no incluir una aplicación, y a veces concluyen con una pregunta. La aplicación puede ser antitética (Lc. 12:40, 56). El objetivo final es aclarar, pero no sin exigir una respuesta de los oyentes.
- [p 755] 3. *La cuestión de la transmisión.* La fidelidad de la transmisión parece ser muy alta. Las parábolas llevan la impronta del pensamiento y el estilo de Jesús, y son fieles al entorno palestinese. La comparación de las diferentes versiones muestra que puede haber adiciones secundarias, y la comunidad puede haber adaptado para los creyentes algunas parábolas que originalmente iban dirigidas a los opositores (cf. Mt. 18:12ss; Lc. 12:58–59). La alegoría tiende a invadir las parábolas escatológicas (cf. Lc. 14:16 y Mt. 22:2), aunque los rasgos alegóricos bien pueden haber sido originales. La cuestión de la autenticidad es particularmente apremiante cuando se dan interpretaciones (Mr. 4:13ss; Mt. 13:36ss). Los discípulos piden estas interpretaciones a causa de la naturaleza oracular de las parábolas (cf. Mr. 4:34). Algunos exégetas creen que los elementos alegóricos y las peculiaridades estilísticas en las interpretaciones sugieren un contexto comunitario.
4. *El significado y el propósito de las parábolas en la predicación de Jesús.* Marcos 4:33–34 dice que Jesús usa mucho las parábolas porque el pueblo es tardo para entender. Jesús ha llegado a una hora crucial, y procura evocar la respuesta correcta (Lc. 12:54ss). Como profeta, tiene que ser claro. Las parábolas portan su propio mensaje, pero presuponen oyentes que estén dispuestos a acompañar al que habla y capten el punto de la comparación. Los que no tienen el poder espiritual para hacer esto, o que rechazan la revelación de Dios, serán descartados por el tamiz de las parábolas. Si Jesús usa las parábolas como una ayuda para entender, también sirven como velos cuando hay falta de fe. Esto plantea la pregunta de Marcos 4:11, la cual con su ἵνα sugiere que las parábolas esconden deliberadamente la verdad con miras al endurecimiento y el juicio. Bajo una visión crítica, esta es una construcción posterior que atribuye la incredulidad de Israel al plan previo de Dios, que Jesús cumple usando las parábolas. Desde un punto de vista conservador, el dicho refleja la experiencia de Jesús cuando proclama en sí mismo la realización del plan divino de salvación, pero se topa con las dos respuestas, la de la fe y la de la falta de fe; sus dichos son luz y salvación para los discípulos, pero son oscuridad y juicio para las masas que no responden, que escuchan las mismas palabras pero no perciben su verdad, y que por tanto quedan bajo la sentencia de la profecía de Isaías 6:9–10.
 5. *El mensaje de las parábolas.* Las parábolas versan sobre el reino de Dios, la naturaleza y la obra de Dios, y el destino humano. Mientras que las parábolas rabínicas explican la ley, las parábolas de Jesús son principalmente escatológicas (aunque no apocalípticas). La mayoría de las parábolas de Jesús están entretrejidas en un contexto didáctico. Sin embargo, algunas no están ligadas a un tema, sino que, mediante expresiones veladas, procuran provocar al auditorio a que encuentre la afirmación detrás del velo (Mr. 12:1ss). Por lo que al reino se refiere, las parábolas destacan su inminencia y su venida repentina (Mr. 13:28–29; Mt. 24:43–44). El viejo eón ha pasado (Mr. 2:21–22), los demonios deben rendirse (3:27), se emite una invitación a entrar al reino (2:17). El reino crecerá (4:31–32) y permeará el mundo (Mt. 13:33). Se exige una decisión (Mt. 6:24), el final implicará una separación (13:24ss), los que buscan la seguridad terrena son insensatos (Lc. 12:16ss), y los que no dan fruto quedan bajo amenaza (13:6ss). Se exige la vigilancia (Mt. 25:1ss). Sólo los que ponen en práctica la palabra quedarán de pie en el juicio (Mt. 7:24ss), y el reino va a volver al revés todos los valores terrenales (Lc. 16:19ss). En lo que respecta a la naturaleza de Dios y su acción, él es como un padre amoroso (Mt. 7:9ss; Lc. 15:11ss), un juez bondadoso y justo (Lc. 18:1ss), y un patrono más que generoso (Mt. 20:1ss). Por lo referente al destino humano, se exigen el examen de sí (Lc. 14:28ss) y la acción prudente (16:1ss). Los discípulos no tienen derechos que reclamar (Lc. 17:7ss), comparten el destino de su maestro (Mt. 10:24–25), y deben brillar como una ciudad en un monte (Mt. 5:14).

Les corresponde vivir con integridad (Mt. 15:10ss), con humildad (Lc. 18:9ss), con gratitud (Lc. 7:36ss) y con presteza a perdonar (Mt. 18:23ss). El amor que Dios exige no reconoce límites humanos (Lc. 10:30ss).

6. *Lenguaje figurado en Pablo, Santiago y el Apocalipsis.* Pablo no usa la palabra παραβολή, pero saca comparaciones de la vida humana, p. ej. la armadura, la levadura, la leche, el templo, el espejo. En comparaciones más expandidas, se refiere a la condición legal de la mujer casada, a los creyentes como un plantío, a la vida cristiana como una competencia, a la comunidad como un cuerpo, a los cuerpos resucitados como semilla y planta. También Santiago abunda en figuras, pero no usa verdaderas [p 756] parábolas. El Apocalipsis, al estilo propio de su género, hace uso copioso de visiones, alegorías y símbolos, pero no de parábolas.

D. Los Padres Apostólicos. παραβολή figura dos veces en Bernabé, en la interpretación alegórica del AT (cf. 6.10 y Éx. 33:1ss, y 17.2). Ahí esa palabra denota un dicho con sentido alegórico, una insinuación misteriosa del futuro ordenado por Dios. Hermas usa παραβολαί en el título de la tercera parte. Las primeras cinco παραβολαί son comparaciones extendidas que se basan en metáforas de la época, y que van acompañadas de interpretaciones en parte parabólicas y en parte alegóricas con admoniciones entretejidas. En 6–10 las παραβολαί son visiones que imparten revelaciones divinas en figuras de lenguaje, y una vez más se dan explicaciones.

[F. Hauck, V, 744–761]

παραγγέλλω [dar órdenes, mandar], παραγγελία [orden, mandato]

A. Uso griego general. Este grupo se relaciona con el «mando» en diversos sentidos, de los cuales el único que figura en el NT, con muchas modificaciones, es el de «orden» o «directriz». Si bien παραγγέλλειν denota la transmisión del mandato, κελεύειν tiene a la vista el mandato en sí.

B. Uso judío helenístico.

1. La LXX no usa el sustantivo, pero tiene el verbo para referirse a órdenes militares, convocatoria a una asamblea (1 S. 10:17), y proclamas oficiales (2 Cr. 26:32).
2. Filón usa el verbo para los mandatos de Dios, y también tiene los sustantivos παράγγελμα y παραγγελία para preceptos, estatutos legales y exigencias.

C. Uso en el NT.

1. Los Sinópticos usan παραγγέλλειν para «mandar», pero sólo cuando el sujeto es Jesús. Es así como él instruye a sus discípulos (Mt. 10:5), manda salir a los espíritus (Lc. 8:29), da órdenes al leproso que ha sido curado (5:14), le dice al gentío que se siente (Mr. 8:6). Lucas muestra afición por esta palabra.
2. El verbo es bastante común en los Hechos. Jesús da mandatos a los discípulos en 1:4, y en 10:42 les ha mandado predicar. En 16:18, en el nombre de Cristo, Pablo manda al espíritu que salga. Varios otros mandatos son los que dan las autoridades en 4:18, los magistrados en 16:23, y Lisias en 23:22.
3. Pablo es el único que usa tanto el sustantivo como el verbo. En 1 Timoteo 1:3, Timoteo debe dar órdenes a los falsos maestros; el propósito del mandato (v. 5) es el amor. Lo que el Señor manda es la autoridad suprema (1 Co. 7:10), pero esta autoridad respalda los propios mandatos de Pablo (1 Ts. 4:2; 2 Ts. 3:12). En 1 Timoteo, a Timoteo se le impone παραγγέλλειν; él debe dar órdenes a los falsos maestros, a las viudas y a los ricos (1:3–4; 5:7; 6:17). Este mandato se le da en nombre de Cristo. παραγγέλλειν se remonta así a la obra salvadora de Dios en Cristo.

[D. Schmitz, V, 761–765]

παράγω → ἀγωγή; παραδειγματίζω → δείκνυμι

παράδεισος [paraíso]

A. Historia de la palabra.

1. Se trata de un préstamo de un término persa que significa «recinto» o «parque». Los griegos lo usan primeramente para designar los parques de los reyes persas. En la LXX el jardín de Génesis 2–3 es el «parque» de Dios, y παράδεισος se convierte en un término religioso técnico.

2. El hebreo y el arameo también adoptan la palabra, pero sólo la utilizan en sentido secular.

[p 757] B. El paraíso en el judaísmo tardío.

1. *La primera edad.* Las afirmaciones acerca del paraíso comienzan con Génesis 2–3, que ofrece gran riqueza de material para la elaboración.
2. *La edad final.* Se desarrolla la esperanza de una edad final de bienaventuranza, y esta esperanza emplea el motivo del paraíso (Ez. 36:35). En efecto, en la apocalíptica se espera el retorno del paraíso original, lo cual, por medio de la creencia en la resurrección, ofrece seguridad de que todos los justos gozarán de sus delicias.
3. *El paraíso, actualmente oculto.* Si el paraíso de la primera edad va a volver, entonces todavía existe en forma oculta. Es el hogar actual de los justos; el sheol es la morada de los malvados. Las ubicaciones que se sugieren son sobre la tierra, en una alta montaña que llega al cielo, o en el cielo mismo. Los deleites del paraíso intermedio y del escatológico se funden entre sí.
4. *La identidad del paraíso.* Si bien hay referencias al primer paraíso, al último paraíso y al paraíso intermedio, no se trata de tres entidades diferentes sino de uno y el mismo jardín de Dios.

C. El NT.

1. *El paraíso primero, el oculto y el final.* El término παράδεισος figura en el NT solamente en Lucas 23:43; 2 Corintios 12:4; Apocalipsis 2:7. No se usa para el jardín, pero el estado paradisíaco está implícito en Romanos 3:23; 5:12; Mateo 19:8. El paraíso escondido es la morada intermedia de los redimidos, en Lucas 23:43. Otros términos del NT para el estado intermedio son el sentarse a la mesa con Abraham (Lc. 16:23), el estar con el Señor (2 Co. 5:8) o con Cristo (Fil. 1:23), y el reino celestial (2 Ti. 4:18). En Marcos 13:27 los muertos se reunirán en el mundo celestial. El paraíso final se menciona en Apocalipsis 2:7, ya que todos los dichos referentes a los vencedores tienen un énfasis escatológico, y el fruto del árbol de la vida es un privilegio del último paraíso (cf. Jerusalén en 22:1–2, donde Jerusalén es el centro de la tierra renovada).
2. *El arrebató de Pablo.* En 2 Corintios 12:4 Pablo se refiere a su arrebató a la morada de los justos que han partido. Lo hace con gran reserva, y no es seguro que aquí el paraíso sea lo mismo que el tercer cielo del v. 3. Las visiones del Señor son visiones dadas por el Señor, no visiones de Cristo entre los difuntos.
3. *La comunión con Cristo.* La respuesta de Jesús a la oración del ladrón arrepentido es que estará con él en el paraíso (Lc. 23:43). Se trata del paraíso intermedio oculto, pero el «hoy» escatológico apunta hacia la alborada del día de la salvación. El paraíso queda abierto para el peor de los pecadores arrepentidos, mediante su comunión con el Mesías. La comunión con Cristo es la característica cristiana distintiva del estado intermedio (cf. Hch. 7:59; 2 Co. 5:8; Fil. 1:23; 2 Ti. 4:18; Jn. 12:26; Ap. 7:9ss). Esto reemplaza las especulaciones acerca de las delicias paradisíacas.
4. *El paraíso y el hades.* El NT dice que Jesús entra al paraíso (Lc. 23:43) y que ofrece su sangre en el santuario celestial (Heb. 7:26–27; cf. tb. Jn. 3:14; 8:28). Sin embargo, también se refiere a su viaje al ἅδης y quizás a su obra redentora allí (cf. Ro. 10:7; Hch. 2:27; 1 P. 3:19–20). Ambas concepciones expresan la misma seguridad de fe en la singular eficacia expiatoria de la obra de Cristo, pero desde ángulos diferentes.
5. *Jesús restaura el paraíso.* En Apocalipsis 2:7 es Jesús el que da a los vencedores el fruto del paraíso. Pero el NT va más allá, puesto que Jesús ya ha restaurado el paraíso mediante su venida. Así, en Mateo 11:5 su palabra y su obra dan cumplimiento a Isaías 35:5–6, y en Marcos 10:2–3 él vuelve a imponer la voluntad divina en el paraíso (cf. tb. Mr. 1:13; 7:37), y en Juan su ofrenda de los símbolos del paraíso en el pan y el agua de vida. El NT hace apenas un escaso uso del término, probablemente a causa del peligro de la intrusión de ideas fantasiosas, como en el dicho inauténtico que reporta Papías.

[J. Jeremias, V, 765–773]

[p 758] → ἅδης

παραδίδωμι, παράδοσις → δίδωμι; παράδοξις → δοκέω; παραζηλώω → ζήλος; παραθήκη → τίθημι; παραιτέομαι → αἰτέω

παρακαλέω [exhortar, consolar], παράκλησις [exhortación, consuelo]

A. Uso griego común.

1. Estas dos palabras tienen una amplia gama de significados, donde el primer sentido es el de «llamar a», ya sea literalmente o con matices tales como llamar pidiendo auxilio, invitar y convocar.
2. Un segundo sentido es el de «suplicar», p. ej. invocando a los dioses en oración o, cuando se trata de un superior a un inferior, proponer.
3. Un tercer sentido es el de «exhortar» o «animar», e incluso a veces «ganarse» a alguien para un plan.
4. El sentido final es el de «consolar», principalmente en la forma de dar exhortación y estímulo en momentos de dolor. Este no es un uso común.

B. El judaísmo griego.

1. *Los equivalentes hebreos y su influencia.* En la LXX las palabras se usan para 15 términos hebreos, y figuran también en traducciones libres. Sin embargo, en su mayor parte se usan para נָחַם , y esto hace que el sentido principal sea «consuelo», especialmente en situaciones de duelo (Gn. 24:67). El verbo en particular también se refiere al consuelo que da Dios a su pueblo bajo juicio, o a los individuos en la tentación.
2. *El grupo en la LXX sin original hebreo.* Cuando no hay un original hebreo, el sentido de consuelo está casi completamente ausente, y tenemos más bien sentidos como exhortación, estímulo, fortalecimiento, aliento, propuesta e invitación.
3. *Los escritos extracanonicos.* Fuera de la esfera bíblica rara vez encontramos el uso especial de la LXX, y predominan significados como pedir, amonestar, suplicar, etc. Es así como encontramos en Filón «invitar», y en Josefo «invocar» a Dios en oración. Sólo en los Testamentos de los Doce Patriarcas y en 4 Esdras está presente de un modo más común la idea de consuelo, ya sea teniendo en mente el consuelo de Dios, o el consuelo a Sión en su luto.

[O. Schmitz, V, 773–779]

C. El consuelo y las formas de consuelo en la antigüedad no bíblica.

- I. *Consuelo y admonición.* El grupo contiene un elemento imperativo («advertir, amonestar») que va acompañado del indicativo («consolar»). Se hace entre ellos una distinción teórica, pero en la práctica se unen. La exhortación es una forma de consuelo con miras a superar la pena o dejarla de lado.
- II. *Formas de consuelo.* La antigüedad elabora diferentes formas de consuelo para los ancianos, los moribundos, los dolientes, los separados, los exiliados, y las víctimas de la injusticia o de impedimentos. Todos tienen el deber de ofrecer consuelo. Los moribundos lo dan en palabras de despedida, y los muertos en escritos en los que figuran. Los dolientes tratan de consolarse a sí mismos del mismo modo que consuelan a los demás. Pueden leer obras de consolación, y las consideraciones racionales tienen un efecto consolador, como lo tiene también el recuento de las propias tribulaciones.
- III. *Modos y medios de consuelo.* Los modos de dar consuelo son la presencia personal, las visitas, las cartas y los escritos consoladores. También se consiguen consoladores profesionales. Los medios de consuelo son las enseñanzas filosóficas, las enseñanzas y prácticas religiosas, p. ej. la oración y los misterios, y cosas tales como la música, las distracciones, el sueño, e incluso el vino.

[p 759] IV. Razones de consuelo.

1. *Epicuro.* Entre las razones para el consuelo, los epicúreos sugieren que la muerte es el fin absoluto, de modo que no hay razón para lamentarse por los muertos. El verdadero consuelo es la vida misma, e. d. el recuerdo de que cada día podría ser el último, y por lo tanto el recibir y el aprovechar cada hora como un regalo.
2. *Razones comunes.* Entre las razones para consolarse que se aducen comúnmente se halla la evocación de la felicidad pasada, la consideración de las cosas buenas que aún quedan, el pensamiento de la duración del universo pero también de su corruptibilidad, en comparación con la cual el sufrimiento individual es minúsculo, y el pensamiento de la universalidad de la muerte, que sobreviene tanto a los grandes como a los pequeños.
3. *La idea de inmortalidad.* En la antigüedad, la base principal para el consuelo es la idea de la inmortalidad del alma. Los buenos no están muertos; la muerte es el nacimiento a una vida sin fin, es un regreso a casa. Según este punto de vista la vida misma es un exilio, donde el cuerpo es una cárcel o una carga, y la muerte es una liberación gozosa. Por eso hay que meditar en ese más allá mejor al cual se han ido los muertos, y en el cual gozan de una recompensa celestial y de la compañía de los dioses bienaventurados. Especialmente los misterios alimentan este punto de vista. En general, los dioses mismos no son consoladores. Fijan el tiempo

de la muerte y no abandonan a los que se hallan bajo su protección, pero en la antigüedad su función no es de consolar, y los antiguos tienen más miedo de su envidia que confianza en su amistad. A pesar de todas las apelaciones a la idea de un más allá mejor, muchas de las afirmaciones en esta línea tienen una nota de incertidumbre y de irrealidad. El mundo de la antigüedad se caracteriza por una profunda falta de esperanza. A los muertos se los llama bienaventurados, ya sea que sigan viviendo o que cesen de existir. La transitoriedad como fuente de consuelo es un consuelo frío. El principio pesimista de que la vida es mala y la muerte es una liberación da testimonio de una sensación desesperanzada de sinsentido. En particular la muerte temprana sugiere la inutilidad del nacimiento. Se oyen notas cínicas cuando a los muertos se los invoca para que den la información de que todo lo que se dice sobre el mundo venidero es falso. Símbolos diversos, p. ej. un pilar truncado, la antorcha extinguida, y la rosa marchita, expresan la falta de esperanza propia de la antigüedad. Incluso la más noble consolación concluye con una rendición ante la majestad de la muerte. La antigüedad pagana muestra de un modo «clásico» lo poco que nuestras propias ideas y recursos nos pueden ayudar cuando nos topamos con las fuerzas que hacen de la vida un ámbito de sufrimiento.

[G. Stählin, V, 779–788]

D. Consuelo y desconsuelo en el AT.

I. El consuelo humano.

1. *Quiénes lo dan.* En el AT, se llama a los parientes y amigos a que den consuelo (Job 2:11), pero también se llama a personas más distantes (cf. 2 S. 10:2). Es un honor el que a uno se le pida consolar a los que están de duelo (Job 29:25). Algunos pueden hacerlo mal (16:2), pero un verdadero consolador es como un rey entre sus soldados (29:25).
2. *Medios.* Se acostumbran las visitas, y se trae pan y vino (Jer. 16:5, 7). El vino es un solaz especial en momentos de dificultad (Gn. 5:29; cf. Pr. 31:6–7).
3. *El consuelo propio.* A menudo, los consoladores aconsejan que uno se consuele a sí mismo. El Sirácida aconseja que el luto sea breve, ya que nada se puede alterar y la lamentación es dañina.

II. El consuelo divino.

1. *El desconsuelo.* No hay verdadero consuelo fuera de Dios. Los Salmos expresan el desconsuelo humano (69:20; 77:2). Las Lamentaciones (1:2, 9, 16) y el Eclesiastés (4:1) lo mencionan también. Esa desolación es en última instancia un juicio divino (Is. 51:19).

[p 760] 2. *El consuelo.* La obra propia de Dios es consolar. Él convierte la desolación en consolación para los individuos (Sal. 23:4) y para el pueblo (Is. 54:11ss). La gran promesa que se hace a Israel es la de Isaías 40:1ss. El tiempo de la salvación es el tiempo en que Dios consolará, y transformará las ruinas en un παράδεισος (51:3).

3. *Metáforas.* Las metáforas del pastor (Is. 40:11) y de la madre (66:13) describen el consuelo de Dios. Su pueblo encontrará consuelo en su pecho (66:11) y en sus regazos (66:12).
4. *Los mediadores.* Dios canaliza su consuelo por mediadores, p. ej. su palabra (Sal. 119), la Escritura (2 Mac. 5:19), la sabiduría (Sab. 8:9), y entre los seres humanos los profetas –que juzgan y también consuelan (cf. Ez. 4:ss y 33ss; Jer. 31:18ss)– y especialmente el siervo (Is. 61:2).

E. El consuelo humano y divino en el judaísmo.

I. El consuelo humano.

1. *Ocasiones.* Se da consuelo a los parientes que están de luto, a los maestros de aquellos que mueren jóvenes, y a aquellos que están abatidos por su conciencia.
2. *El deber.* El deber de consolar les corresponde a los parientes cercanos, a los maestros, a los colegas, a los alumnos, a los vecinos, etc. Dar consuelo es una buena obra y un modo de seguir a Dios, quien consuela él mismo a los dolientes.
3. *Formas.* Las principales formas son las visitas y las cartas. Los libros concluyen con palabras de consolación y bendición.
4. *Razones.* Las razones son en parte las mismas que en el mundo pagano, y en parte bíblicas y judías.
5. *Presuposiciones.* El conocimiento de la Escritura y la experiencia del consuelo confieren la capacidad de consolar.

6. *El consuelo propio.* El judaísmo cultiva el ideal del consuelo propio.

II. *El consuelo divino.* Con el AT, el judaísmo enaltece a Dios como el único verdadero consolador. El judaísmo helenístico piensa que Dios ha sembrado en la humanidad una esperanza innata, pero el judaísmo palestinese se refiere a mediadores de consuelo tales como la palabra de promesa, los profetas, los ángeles y el Mesías. «Consuelo» se convierte en un término comprensivo para la salvación mesiánica (Is. 40:1ss). La consolación de Israel es la esperanza mesiánica, y Menájem (Consolador) llega a ser un nombre para el Mesías.

[O. Schmitz-G. Stählin, V, 788–793]

F. **Las palabras en el NT.** En el NT παρακαλέω y παράκλησις, que no aparecen en las obras juaninas ni en Santiago, reciben su contenido principal del acontecimiento neotestamentario de la salvación. A veces, por supuesto, encontramos también el uso ordinario (cf. especialmente en los Hechos, p. ej. 8:31; 9:38; 16:39; 28:14, 20, etc.). En otros casos hay un movimiento hacia un uso específico, p. ej. cuando las personas piden auxilio a Jesús. Un uso general para consuelo figura en Hechos 20:12; 1 Tesalonicenses 3:7; 2 Corintios 2:7, pero esto es sobre la base del evangelio, y en su línea principal el NT usa las palabras específicamente para el hablarle a alguien, con los tres matices de pedir auxilio, exhortar y consolar.

1. *Pedir auxilio.* Este es un uso común en los Sinópticos cuando las personas recurren a Jesús en busca de ayuda, p. ej. en Mateo 8:5; Lucas 7:4; Marcos 5:18; 6:56; 1:40; 8:22. Esta petición es un ruego apremiante. Un uso similar que se da en Mateo 26:53 es para pedirle ayuda a Dios; Jesús no se aprovecha de esta posibilidad abierta.

2. *Exhortar.* Este es un uso común en los Hechos y en Pablo. Implica hablar en nombre de Dios y con el poder del Espíritu. En 2 Corintios 5:20 el punto es el ruego evangelístico, pero con una nota de [p 761] autoridad. La proclamación también es παράκλησις en 1 Tesalonicenses 2:3 (cf. Hch. 9:31; 2:40; Lc. 3:18). Lo que se quiere decir es la proclamación de la salvación, como algo que es también una exigencia sobre la voluntad y la acción de los oyentes. A menudo se trata de la admonición a quienes ya han sido ganados (cf. Heb. 13:22; 1 P. 5:12; Jud. 3; Fil. 2:1; Ro. 12:1, etc.). Esta admonición es «en Cristo» o «por su nombre», o «por su mansedumbre y ternura», o «por la misericordia de Dios» (cf. Fil. 2:1; 1 Co. 1:10; 2 Co. 10:1; Ro. 12:1). Se basa en la obra salvífica de Dios en Cristo, y es parte inherente del ministerio apostólico (1 Ti. 5:1; Tit. 2:6). El Espíritu Santo está en acción en ella, y es casi una función profética (cf. 1 Co. 14:3, 31; Hch. 15:28, 31). Las palabras que la acompañan muestran que la admonición no es agria, polémica ni crítica, aun cuando es apremiante y seria. El hecho de que consolar pueda ser otro significado de la misma palabra apunta en la misma dirección.

3. *Consolar.* Es en Pablo y en Hebreos donde παρακαλεῖν denota el consuelo que Dios trae por medio de su salvación presente y futura. Hebreos 6:18 y 12:5 conectan este consuelo con la exhortación y el estímulo. Romanos 15:4 muestra que viene por medio de la Escritura, y lo basa en la constancia divina. Esta constancia es la del amor divino que se manifestó en Cristo (2 Ts. 2:16–17). Pablo se preocupa, una y otra vez, por consolar a las iglesias en sus aflicciones (cf. Col. 1:1; 4:8). Él mismo es consolado por la bondad de Filemón (Flm. 7). Las buenas noticias acerca de la iglesia tesalonicense lo consuelan (1 Ts. 3:7). Lo mismo se aplica a las buenas noticias procedentes de Corinto (2 Co. 7:6).

4. *El consuelo humano y divino.* El consuelo se da mediante agentes humanos, pero sólo es verdadero consuelo en cuanto viene de Dios. Dios es el Dios de todo consuelo (2 Co. 1:3–4) que hace que el compartir los sufrimientos sea un compartir el consuelo (1:5ss). Si bien el consuelo se deriva de la salvación presente, se halla a la luz de la liberación futura, y por lo tanto está ligado tanto con la σωτηρία como con la ἐλπίς (cf. 2 Ts. 2:16; Ro. 15:4). Al disfrutar del consuelo divino, los corintios deben perdonar y consolar al que ha agraviado a Pablo (2 Co. 2:7). Tanto los acontecimientos como las palabras traen consuelo (2 Co. 7:6). Pero el consuelo final (Mt. 5:4) es el acto escatológico de Dios que alcanza al presente, de modo que aquellos que lloran son ya bienaventurados. Los que aguardan la consolación de Israel (Lc. 2:25) están esperando la salvación mesiánica (Is. 40:1ss). El consuelo de la salvación presente se pone a la luz de la consumación venidera, cuando Dios va a quitar todo sufrimiento por su presencia gloriosa (Ap. 21:3ss). Por esta razón es un consuelo eterno y una buena esperanza (2 Ts. 2:16).

5. *Conclusión.* El NT aprovecha bien la riqueza de significado de los términos παρακαλεῖν y παράκλησις. El sentido de «invocar» se desvanece en el trasfondo. «Pedir» figura principalmente para peticiones dirigidas a Jesús durante su ministerio terrenal. El significado «exhortación» llega a usarse tanto para la proclamación misionera como para la admonición pastoral. El sentido de «consuelo» figura en conexión con la historia de la salvación (sobre una base veterotestamentaria). En este sentido los términos expresan la ayuda de Dios a las iglesias en la aflicción presente, sobre la base de la obra salvífica de Cristo y con miras a la liberación final. Por eso el pedir presupone que la salvación de Dios se manifiesta en Jesús, el exhortar presupone que es efectuada por el Espíritu, y el consolar presupone que llegará a ser consumada finalmente por el Padre. Las palabras se relacionan, entonces, con la obra salvífica del Dios uno y trino que conduce a los necesitados hacia el Hijo como suplicantes, que es predicada como exhortación en el poder del Espíritu, y que comporta ya el consuelo eterno del Padre.

[O. Schmitz, V, 793–799]

παραμυθέομαι

παράκειμαι → κείμαι

[p 762] παράκλητος [abogado, auxiliador]

A. El problema lingüístico.

1. *Uso fuera del NT.*

- a. En griego, el adjetivo verbal παράκλητος tiene primeramente un sentido pasivo, e. d. «llamado para ayudar». De aquí se desarrolla el sentido de un «auxiliador en el juzgado» (aunque no un abogado o consejero profesional).
- b. La LXX no usa παράκλητος, aunque otras dos versiones del AT (A y Θ) lo usan para los «consoladores» de Job. Josefo usa ἀπαράκλητος y δυσπαράκλητος en sentido pasivo.
- c. Los rabinos usan παράκλητος como préstamo, y lo emplean para un abogado ante Dios. La conversión y las buenas obras son grandes abogadas en el juicio.
- d. Filón emplea también παράκλητος para un abogado. Los que hablan en favor de personas acusadas son παράκλητοι, y el amor de Dios, las intercesiones y las buenas obras son παράκλητοι ante Dios. El ornamento simbólico de las vestiduras del sumo sacerdote es su abogado en su ministerio expiatorio en el templo.
- e. En la iglesia antigua, aparte de la influencia del NT, Didajé 5.2 se refiere a abogados que ayudan sólo a los ricos. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.1.10, menciona a un tal Epágato que es el παράκλητος de los hermanos perseguidos ante el gobernador. En general, entonces, παράκλητος designa a un auxiliador en el juzgado, que puede hablar en favor de los acusados. Sólo en un caso encontramos el sentido de «consolador».

2. *Significado en el NT.* El uso limitado del NT no da una impresión coherente. En 1 Juan 2:1 Cristo como παράκλητος es claramente el «abogado» que representa al creyente pecador ante el tribunal del Padre. En Juan 16:7ss está de nuevo presente la idea de un juicio, pero aquí el Espíritu es el consejero del discípulo en relación con el mundo, y el contexto (16:7, 13ss; 15:25; 14:16–17, 26) podría sugerir el sentido más amplio de «auxiliador». El significado «consolador», aunque adoptado en algunas versiones, no encaja en ninguno de los pasajes. En la iglesia antigua los Padres griegos entienden que Jesús es un παράκλητος en el sentido de «abogado», y Orígenes introduce la idea de la obra intercesora de Cristo. Por lo que se refiere al Espíritu, el sentido más antiguo es de nuevo «abogado», pero algunos Padres llegan a pensar entonces en el Espíritu como el «consolador», ya que piensan que los discursos juaninos están diseñados para consolar a los discípulos ante la partida de Jesús. Los Padres latinos usan tanto *advocatus* como *consolator*, y así lo hacen también las traducciones latinas cuando no conservan el término griego (*paracletus* o *paraclitus*).

B. El trasfondo religioso.

1. *El auxiliador.*

- a. Escritos mandeos. Cierta rastro del origen del uso de παράκλητος en las obras juaninas se remonta al concepto de los auxiliadores celestiales. En la literatura mandea encontramos muchos de tales auxiliadores. El término es elástico, pero está ligado especialmente al revelador.
- b. Las Odas de Salomón. También esta obra habla de un auxiliador celestial, pero con referencia a Dios mismo. Se pueden ver paralelos con el concepto en Juan, especialmente en ideas mandeas tales como el enviar desde arriba, el impartir instrucción, el conducir a la salvación y el confirmar en la conducta moral; pero no figura la idea del abogado legal, y la pluralidad de auxiliadores contrasta con los dos de Juan, a saber Jesús y el Espíritu. Una vez más, ni en los escritos mandeos ni en las Odas es παράκλητος un título.

2. *El abogado.*

- a. El AT. El origen del uso juanino se ha buscado también en el concepto del abogado. Este es importante en el AT. Los patriarcas (Gn. 18:23ss) y los profetas (Jer. 14:7ss) interceden ante Dios por otros [p 763] que son culpables o que están afligidos. La función de esas personas es también declarar la voluntad de Dios. Un abogado un tanto superior es el de Job en Job 33:23 (cf. 5:1; 16:19ss;

19:25ss). Se trata del amigo en el cielo que no sólo funge como abogado en la corte divina, sino que también da corrección y llama al arrepentimiento. Para un uso similar, cf. Zacarías 1:12; 3:1ss.

- b. Los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos. En estos escritos volvemos a encontrar la idea de la defensa legal, p. ej. la de los profetas, los justos, los que temen a Dios y los ángeles intercesores, que pueden tanto acusar como defender, y que también enseñan y aconsejan a aquellos que están encomendados a su cuidado.
- c. Los rabinos. También aquí es común la idea del abogado celestial. La ley, los sacrificios y las buenas obras tienen esta función junto con los justos, los ángeles intercesores y el Espíritu, que suplica a Dios la gracia para Israel y le recuerda a Israel su deber para con Dios.
- d. El NT. El concepto del abogado, familiar en el AT y el judaísmo, está obviamente presente en 1 Juan 2:1. El AT y el judaísmo también ofrecen muchos paralelos para el modo de ver el Espíritu en Juan 14ss, p. ej. como maestro con autoridad (14:26), testigo de la revelación (15:26), y vocero en el juicio del mundo por Dios (16:8ss). La idea de que la defensa tiene lugar tanto en el cielo como en la tierra es común también al AT y al judaísmo. Al sopesar las cosas, parece que el uso del NT está más íntimamente ligado con el concepto de «abogado» del AT que con el concepto de «auxiliador» del mundo mandeo.

C. El concepto del NT.

1. La primera idea clara conectada con *παράκλητος* en el NT es la del abogado en el tribunal de Dios en el cielo. En lugar de los muchos abogados, los cristianos reconocen ahora sólo al único, Jesucristo. Él es nuestro intercesor a la diestra de Dios (Ro. 8:34). Entrega su vida incorruptible al servicio de su pueblo (Heb. 7:25). No sólo reclama el oficio de Juez, sino que también promete ser el defensor de aquellos que lo confiesan a él (Mt. 10:32–33). La idea cristiana de un Paráclito escatológico se remonta a Jesús mismo.
2. Más ricamente desarrollada, y difícil de definir, es la idea en Juan de un Paráclito que actúa en los discípulos y en favor de ellos. Primero lo es Jesús (14:16), luego el Espíritu, quien, completando la obra de Jesús, lleva a los discípulos a toda la verdad (14:26), da testimonio de Jesús (15:26), y declara culpable al mundo (16:8). Esta obra es semejante a la del abogado del AT, y se conecta con descripciones del ministerio del Espíritu en otros lugares del NT (Ro. 8:26–27; Mr. 13:11; Lc. 13:6ss). El término griego bien puede remontarse al término usado por Jesús mismo en su lengua materna. En la traducción, los muchos sentidos secundarios dejan por fuera cualquier equivalente único. Si queremos evitar «Paráclito», la idea básica es la de «Abogado»; pero la noción más general de «Apoyador» o «Auxiliador» es quizás la mejor traducción.

[J. Behm, V, 800–814]

παρακοή → ἀκούω; παρακολουθέω → ἀκολουθέω; παρακούω → ἀκούω

παρακύπτω [agacharse para ver, asomarse]

1. Esta palabra significa «me agacho para ver». Se aplica a un vistazo rápido, furtivo. Se puede añadir un verbo de ver, pero no es habitual.
2. La palabra figura ocho veces en la LXX. La voz pasiva se usa para el difícil texto hebreo de 1 Reyes 6:4. En otros lugares la idea es la de asomarse por una ventana hacia afuera (Gn. 26:8) o hacia adentro (Si. 14:23).
3. En Juan 20:5 el discípulo amado se asoma al sepulcro por la entrada baja. La mirada no es necesariamente fugaz (cf. 20:11). Un uso figurativo se da en Santiago 1:25, donde otra vez se trata de algo [p 764] más que una mirada fugaz. En 1 Pedro 1:12 el punto podría ser un asomarse con curiosidad, a menos que haya un deseo de auténtica percepción.

[W. Michaelis, V, 814–816]

παραμυθέομαι → λαμβάνω; παραμένω → μένω

παραμυθέομαι [amonestar, consolar], παραμυθία [consuelo], παραμύθιον [consuelo]

A. Significado.

1. *Estructura y significado básico.* Formada a partir de *πρά* («hacia») y *μυθέομαι* («hablar»), *παραμυθέομαι* tiene el sentido básico «hablar a alguien amistosamente». Con referencia a lo que se debería hacer, desarrolla el sentido de «amonestar»; con referencia a lo que se ha hecho, el sentido es «consolar».

2. «*Amonestar*». Matices de este sentido son «apremiar», «ganarse», «estimular», «alentar», «persuadir» y «convencer».
3. «*Consolar*». Matices de este sentido son «animar», «refrescar» o «cuidar» (plantas), «mitigar» o «aliviar», «amortiguar» (golpes), «resolver» o «explicar» (contradicción), «excusar», «apaciar», «apaciguar», y «satisfacer» o «expiar».
4. *Significados especiales de los sustantivos*. El sentido principal de los sustantivos es «consolar», pero también pueden denotar «medio de consuelo», «señal de consuelo», y en el mundo financiero «compensación», «interés», «pensión» o «propina».

B. El grupo en el AT. Este grupo no figura en la traducción del hebreo, sino sólo en libros en los cuales la LXX es el texto original. La idea es habitualmente la de alentar, aliviar, consolar o refrescar.

C. El grupo en el NT.

1. *Uso*. Sólo hay seis casos en el NT, dos en Juan y cuatro en Pablo. Dado que la referencia en Juan 11:19, 31 es a la práctica judía, y que Juan no usa παρακαλέω, no hay ninguna palabra en Juan para la παραμυθία cristiana. En Pablo, παραμυθέομαι es subsidiaria al término más importante παρακαλέω (cf. 1 Ts. 2:12; 5:14; 1 Co. 14:3; Fil. 2:1). Puesto que ambos términos combinan la amonestación y el consuelo, es difícil trazar una distinción clara entre ellos. En los dos, la unidad de amonestación y consuelo tiene sus raíces en el evangelio con su relación dialéctica de imperativo e indicativo. La única diferencia posible es que παραμυθέομαι no se usa directamente para el consuelo de Dios o para el consuelo escatológico, sino siempre para el consuelo en el ámbito terrenal.
2. *Consuelo y consoladores*.
 - a. Los ritos tradicionales y el consuelo de Jesús. En Juan la referencia es a la típica visita judía de pésame (11:19, 31). Los consoladores se quedan lo más cerca posible de los dolientes, y pronuncian palabras o realizan actos de pesar y de consuelo. Jesús, como verdadero consolador, usa formas tradicionales de expresión en Marcos 5:36; Lucas 7:13; Juan 11:23, pero también da el verdadero consuelo de la acción al quebrantar el poder de la enfermedad y de la muerte. Otras dos costumbres judías, a saber la carta de condolencia y el concluir un libro con una palabra de consuelo, hallan su expresión en el NT en 2 Corintios 1ss y en Mateo 28.
 - b. Receptores. Los receptores de consuelo en el NT son todos los que penan, los enfermos y los presos (Mt. 25:36, 43), y los huérfanos y viudas (Stg. 1:27). Habitualmente παραμυθέομαι tiene en mente a la iglesia o a sus miembros (1 Co. 14:3; Fil. 2:1; 1 Ts. 2:12; 5:14).
 - c. Portadores. Primero los profetas traen consuelo (1 Co. 14:3). Dar consuelo es parte de su oficio. Pablo también ve esto como parte de su ministerio apostólico (1 Ts. 2:11–12). Tiene un carácter fuertemente personal (cf. tb. Col. 1:28). El consuelo mutuo parece ser el punto en 1 Tesalonicenses 5:14. Lo mismo se aplica en Filipenses 2:1, donde el amor podría ser el de Dios o el de Cristo, pero [p 765] probablemente es el amor mutuo de los hermanos. La comunión del sufrimiento es una comunión de consuelo. Desde luego, por encima de todos los consoladores terrenales está el consolador celestial que es la fuente de todo consuelo terrenal (2 Co. 1:3).
 - d. El principal motivo del NT. En el NT el nombre de Cristo es la principal razón del consuelo. Todos los pensamientos de consuelo están orientados a Cristo. El AT ofrece consuelo cuando se lee a la luz de Cristo. El consuelo del Padre y del Espíritu se relaciona con la obra divina en Cristo. El consuelo por la muerte radica en la promesa de la resurrección que se fundamenta en Cristo. El consuelo en la persecución estriba en el hecho de que es por causa de Cristo y significa comunión en los padecimientos de Cristo (2 Co. 1:5; 1 P. 4:13). El contenido de la profecía del NT es la revelación del misterio de Cristo; el poder del consuelo cristiano radica en el amor de Cristo (Fil. 2:1), y el consuelo apostólico descansa en el hecho de que Dios llama a los creyentes al reino y a la gloria de Cristo (1 Ts. 2:12).

[G. Stählin, V, 816–823]

→ παρακαλέω, παράκλησις

παρανομέω, παρανομία → νόμος; παραπικραίνω, παραπικρασμός → πικρός; παραπίπτω, παράπτωμα → πίπτω; παρατηρέω, παρατήρησις → τηρέω; παρατίθημι → τίθημι; πάρεμι → παρουσία

παρεισάγω [introducir solapadamente], παρείσακτος [introducido solapadamente]

παρεισάγω tiene el sentido neutro de «traer adelante», «presentar», pero a menudo con la sugerencia de algo ilícito o furtivo, p. ej. «introducir dioses extraños». El término no figura en la LXX, Filón ni Josefo. En el único caso del NT en 2 Pedro 2:1, los falsos maestros están introduciendo de modo ilícito y solapado sus herejías destructivas (cf. Jud. 4, donde se insinúan ellos mismos). El

adjetivo verbal *παρείσακτος* en Gálatas 2:4 tiene el mismo énfasis. El término es poco común y denota a alguien que se ha infiltrado y está actuando donde no debe. En Gálatas 2:4 es un término despectivo para los que se oponen a la misión a los gentiles.

[W. Michaelis, V, 824–826]

παρεισέρχομαι → *ἔρχομαι*; *παρεπίδημος* → *δῆμος*; *παρέρχομαι* → *ἔρχομαι*; *πάρεσις* → *ἀφίημι*

παρθένος [muchacha, virgen]

A. Uso no bíblico y no judío.

1. *Uso.* De origen incierto, *παρθένος* significa «muchacha núbil». Según el contexto, el énfasis se puede poner en el sexo, la edad o la condición. Por un proceso de estrechamiento, el sentido más general da paso al más específico de «virgen», con énfasis en la lozanía, o en la pureza física y espiritual.
2. *La virgen en la religión.*
 - a. Veneración cultural a la virgen divina. En relación con las deidades femeninas se presenta un uso múltiple. Artemisa es estrictamente *παρθένος* pero tiene funciones variadas como, p. ej., dadora de fecundidad, ama de la ley, y guardiana de los juramentos. Los sacrificios de vírgenes son especialmente poderosos a causa de la combinación de frescura e inocencia. La misma combinación se halla tras el culto a las deidades vírgenes. Un ejemplo es Atenea, ya que, aunque tiene algunas características maternas, es el epítome de la doncella casta e inaccesible de origen no sexual. Es así como el término *παρθένος* sugiere lo inmutable, lo autosuficiente y lo que se contiene en sí mismo, en una especie de mitificación de la autarquía.
 - b. La virgen como madre del niño divino. En la religión hallamos muchas referencias a la madre virgen del niño divino, pero no siempre resulta claro si la idea es la de una virgen en el sentido físico estricto, de una mujer todavía en la flor de la juventud, o de una virgen en el sentido de carácter inaccesible. Una vez más, es punto de debate qué quiere decir en este caso la concepción, ya que las [p 766] deidades se presentan en muchas formas, aunque generalmente por procesos naturales, y no parece haber una idea de partenogénesis en el sentido estricto.
3. *La virginidad en la práctica cultural y en la magia.* Diversos motivos están en acción en la imposición del celibato a sacerdotes, sacerdotisas y magos, ya sea de manera permanente o temporal. Se piensa que la virginidad transmite un poder especial; se considera que las sacerdotisas están casadas con los dioses; y la pureza ritual es una consideración (o libertad respecto a la contaminación demótica). En el uso de niñas o niños vírgenes en la magia, el punto es el poder especial de la virginidad.

B. El AT y el judaísmo.

1. *La madre de Emanuel.* La palabra *הַמְלֵךְ* figura nueve veces en el AT. Tres veces designa a una mujer soltera (Gn. 24:43; Éx. 2:8; probablemente Sal. 68:25). Este parece ser también el sentido en Salmo 46:1; 1 Crónicas 15:20; Cantares 1:3. El significado es incierto en Proverbios 30:19, pero la referencia es probablemente a una muchacha que acaba de llegar a la madurez física. Lo mismo se aplica a Isaías 7:14. Las preguntas referentes a Isaías 7:14 son si la mujer es una persona específica o si representa a todas las mujeres embarazadas en esa época en Israel, si Emanuel es un individuo o un nombre representativo, y si la leche y la miel son el alimento de la liberación o del juicio. En su contexto el nombre Emanuel obviamente significa salvación más allá del juicio inmediato, y Emanuel parece ser el niño, no de la esposa del profeta, sino de una mujer desconocida. El padre no se menciona porque el niño se halla bajo la protección de Dios y está bajo el mandato de Dios de traer la salvación. En su referencia inmediata el versículo no comporta noción alguna de un niño divino, de una concepción divina ni de partenogénesis.
2. *El significado de παρθένος en la LXX.* Como traducción habitual del hebreo *הַמְלֵךְ*, *παρθένος* significa «muchacha» en muchos casos, teniendo implícita la castidad. Un énfasis en la virginidad se da en Levítico 21:13–14; Deuteronomio 22:23, 28; 2 Samuel 13:2. Cuando se usa con topónimos, la idea es la de no ser forzada o, en el caso de Israel, de no contaminarse con la idolatría. Sólo dos veces se usa *παρθένος* para traducir *הַמְלֵךְ*. Aunque la LXX da a *παρθένος* un énfasis más fuerte en la virginidad, se puede usar en Génesis 34:3 para la muchacha que es violada, y por razones puramente léxicas no se puede decir con seguridad si significa «virgen» en Isaías 7:14, donde podría denotar simplemente a una muchacha inviolada hasta el momento de la concepción. Por otro lado, el uso de *νεῦνις* en otras versiones bien podría ser polémico, y sobre la base del uso de la LXX el traductor de Isaías 7:14 bien podría haber tenido en mente para Emanuel un origen no sexual.
3. *Uso alegórico en Filón.* Filón alegoriza las concepciones sobrenaturales del AT. Para él Sara, etc., representan a las virtudes. El alma ha sido corrompida por las cosas sensuales, pero Dios la vuelve a hacer *παρθένος* al liberarla del deseo, haciéndola así apta para la relación consigo.

C. παρθένος en el NT.

1. *Uso general.* Este uso se puede ver en Mateo 25:1ss. Las hijas de Felipe en Hechos 21:9 probablemente son llamadas παρθένου (adjetivo) en el sentido de «solteras».
 2. *La virginidad de María.* La virginidad de María antes del nacimiento de Jesús no es por razones ascéticas (cf. Mt. 1:23; Lc. 1:27). El nacimiento virginal no desprecia el matrimonio, y la idea de la virginidad perpetua de María es posterior. El nacimiento virginal se da mediante un proceso natural y no se propone explicar ni la deidad de Jesús, ni su impecabilidad, ni su poder. En Lucas, el nacimiento de Jesús difiere claramente del Bautista. María concibe un hijo por la acción creadora de Dios (1:27, 34). Mateo 1:18, 20 dice que la generación se da por el Espíritu Santo, pero en el sentido de una nueva obra de creación (cf. Gn. 1:2) más que de un engendramiento divino. La idea de un matrimonio sagrado está totalmente ausente. La falta de otras referencias neotestamentarias al nacimiento virginal (p. ej. en Pablo o en Juan) se puede explicar de diferentes maneras, p. ej. su aceptación como cosa evidente, la concentración en otros asuntos, o en algunos casos la ignorancia de la cuestión. Las alusiones, como en Juan 1:13–14; Romanos 1:3; Hebreos 7:3, son sólo indirectas.
- [p 767] 3. *El sentido ascético.* La palabra παρθένος parece tener un sentido ascético en 1 Corintios 7:25, 28, 34, 36ss. Algunos ven aquí una referencia a mujeres que han establecido un hogar con hombres con el fin de ser económicamente independientes. El sentido literal también es posible en Apocalipsis 14:4.
4. *El sentido figurado.* Este es el uso más probable en Apocalipsis 14:4 (cf. el uso de πόρνη para el mundo). Los redimidos han permanecido puros cuando se vieron tentados a caer en la idolatría o en el libertinaje. La comunidad es παρθένος en 2 Corintios 11:2 en cuanto a novia de Cristo. Aquí la palabra significa una entrega exclusiva. Pablo ha desposado a la iglesia con Cristo, y vela por ella para que la pueda presentar para las bodas en la parusía.

[G. Delling, V, 826–837]

παρίημι → ἀφίημι

παρίστημι [presentar, llevar a la presencia de], παριστάνω [presentar, llevar a la presencia de]

- A. **El griego no bíblico.** Desde el punto de vista del NT, los siguientes son los sentidos seculares más importantes de estas palabras: «presentar», «colocar», «traer», «ofrecer», «demostrar», «establecer», «preparar», «hacer», «acercar», «ayudar», «atender», «acompañar», «estar disponible» (cf. también «suceder»).
- B. **La LXX.** En la LXX estas palabras tienen muchos matices dentro del significado básico. Las ideas habituales son las de estar presente y ayudar. El sentido religioso se basa en la práctica de las cortes reales, donde el servicio implica dignidad pero también dependencia. Es así como leemos de ángeles y fuerzas naturales (Job 1:6; Zac. 6:5), pero también de sacerdotes y levitas (Dt. 10:8), de profetas (1 R. 17:1), y del pueblo entero que está de pie en la presencia de Dios o a su servicio. Dios mismo está junto a Moisés en Éxodo 34:5, y en Salmo 109:31 está a la derecha de los necesitados.

[G. Bertram, V; 837–839]

C. El NT.

1. Los sentidos ordinarios «poner a la disposición» (Hch. 23:24), «suministrar» (Mt. 26:53), «mostrar» (Hch. 1:3) y «probar» (Hch. 24:13) figuran en el NT.
2. En forma intransitiva hallamos también «acercarse» (Hch. 9:39), «estar cerca» (Jn. 18:22), «asistir» (2 Ti. 4:17), «estar presente» (Mr. 15:39).
3. Los sentidos «poner o estar a disposición» y «servir» tienen cierta significación teológica. En Lucas 1:19 el ángel está al servicio de Dios. Los cristianos deben colocar sus miembros al servicio de Dios y no del pecado (Ro. 6:12–13). Los alimentos no nos acercarán a Dios (1 Co. 8:8). Dios presentará a los creyentes ante su propio trono (2 Co. 4:14). Pablo presentará a la iglesia como una novia (2 Co. 11:2). El propio Cristo se presentará a la iglesia a sí mismo (Ef. 5:27). Todos hemos de presentarnos ante el tribunal de Dios (Ro. 23:33; 7:24). En todos esos casos tenemos analogías con el ceremonial de la corte o con los procedimientos legales. Un contexto cultural se presupone cuando Jesús es presentado en el templo en Lucas 2:22 (cf. Éx. 13:2, 12ss). En Lucas 17:14 los leprosos limpios deben presentarse a los sacerdotes, y esta idea puede subyacer a Colosenses 1:22, 28 y 2 Timoteo 2:15. La presentación de ofrendas es lo que se halla detrás de la exhortación que se hace a los creyentes en Romanos 12:1 a que presenten su cuerpo como un sacrificio vivo.

D. Los Padres apostólicos. Frases interesantes en los Padres apostólicos se hallan en 1 Clemente 35.10, Hermas, *Semejanzas* 8.4.1, y 1 Clemente 23.4.

[B. Reicke, V, 839–841]

[p 768] *πάροικος* [forastero residente], *παροικία* [residencia como forastero], *παροικέω* [vivir como forastero]

A. El griego secular. *πάροικος* significa a. «cercano», «vecino», y b. «el que no es ciudadano», «forastero residente». *παροικεῖν* significa a. «vivir junto a», y b. «ser forastero residente».

B. El AT.

1. *παροικία* y *παροικέω*.

a. El AT usa el sustantivo para denotar el estado, posición o destino de un extranjero residente (Sal. 119:54). La referencia es generalmente a Israel o a sus miembros. En Esdras 2:1 el sentido es «exilio».

b. El verbo significa «vivir como forastero». Se puede referir a los que no son israelitas (cf. 2 S. 4:3; Is. 16:4), pero por lo general se refiere a los patriarcas (Gn. 12:10; 17:8; 26:3; 35:27; 47:4) y a los israelitas (Jue. 17:7ss, Rut 1:1; 2 R. 8:1–2). La residencia en la tierra prometida es un vivir como extranjeros en relación con Dios, pero también lleva a su fin la vida de extranjeros (Sal. 78:55). Un uso no técnico se da en Salmo 61:4 (habitar con Dios), aunque en el trasfondo se halla la idea de la vida en la tierra como un peregrinaje.

2. *Israel y el πάροικος*. El *πάροικος* es el forastero residente que es aceptado por Israel (el cual fue a su vez un *πάροικος* en Egipto) pero que está excluido de ciertos derechos y deberes culturales (cf. Éx. 12:45; Lv. 22:10, aunque cf. tb. Dt. 14:21). Los forasteros residentes sí tienen derechos (p. ej. el asilo, en Nm. 35:15) y hay que ayudarlos si son pobres (Lv. 25:35; cf. 25:6). Si los extranjeros se hacen prosélitos, sus derechos y obligaciones culturales se amplían (cf. Éx. 12:49). En Ezequiel 47:22–23 se promete una equiparación completa de los ciudadanos con los forasteros residentes. En general, los forasteros son sacrosantos en cuanto a huéspedes, y en vista de su situación de debilidad gozan de protección divina. No están totalmente excluidos de la comunidad de la alianza, pero deben buscar un ingreso más completo mediante la circuncisión.

3. *El pueblo de Israel como πάροικος*. También los israelitas pueden ser forasteros residentes; cf. Moisés en Madián (Éx. 2:22) e Israel en Egipto. Israel considera su residencia como forasteros en Egipto no sólo como una realidad histórica sino también como una ocasión de reflexión teológica. A los ojos de Dios todos los pueblos son forasteros residentes (cf. Is. 19). Esto no anula la posesión de la tierra, pero sí es un recordatorio de que deben tener humildad ante Dios. Los profetas, al proclamar la inminente destrucción de la nación, señalan que no es posible apelar a la tierra o al templo. Dios no queda atado a la tierra (Ez. 8; Jer. 14:8–9). El pueblo la ha recibido, y viven en ella sólo como *πάροικοι* (1 Cr. 29:15; Sal. 119:19). En verdad la tierra le pertenece a Dios, y los miembros del pueblo son en ella siervos de Dios con condición de forasteros residentes. Sin embargo, Dios es también el dueño del mundo entero, y crea y establece todas las relaciones humanas. Ante su reclamo de total posesión, las distinciones del derecho humano entre residentes, prosélitos, forasteros residentes y extranjeros plenos pierden su fuerza final (cf. lingüísticamente la superposición de extranjero y peregrino en Gn. 23:4; Lv. 25:23; Nm. 35:15, y el uso de *προσήλυτος* y *πάροικος* para el mismo término hebreo).

C. El judaísmo helenístico y rabínico.

1. *Filón y Josefo*.

a. Filón. A medida que más y más judíos llegaron a vivir en la diáspora, esto tuvo un doble impacto sobre el sentido de Israel en cuanto a la condición de forasteros. En el judaísmo helenístico se debilita la referencia histórica. Filón usa el grupo *πάροικος* para expresar el hecho de que los justos son extranjeros en la tierra. El mundo es un enemigo y el cuerpo es un sepulcro, como en el pensamiento filosófico de la época. El *λόγος*, como el alma, es un extranjero, como en la mitología gnóstica, donde el redentor acepta la condición de forastero.

b. Josefo se refiere a los forasteros residentes a quienes Salomón empleó para sus obras de construcción (*Antigüedades* 8.59).

[K. L. y M. A. Schmidt, V, 841–850]

[p 769] 2. *El judaísmo rabínico*.

- a. Prosélito, temeroso de Dios, forastero. Los rabinos, que desarrollan un sentido histórico más fuerte de la condición de forasteros, distinguen entre los plenos prosélitos, los temerosos de Dios que pertenecen a la comunidad misionera más amplia en la diáspora, y los verdaderos forasteros residentes que viven y trabajan en Israel.
- b. Deberes de los forasteros residentes. Para facilitar la vida dentro de la comunidad cultural, a los forasteros se les exige guardar los mandamientos noáquicos, y especialmente evitar la idolatría. Los eruditos amoreanos exigen la renuncia al paganismo.
- c. La orientación histórica. Los forasteros que residen en Israel obviamente tienen que respetar las costumbres religiosas del pueblo, pero una colonia extranjera en el verdadero sentido solamente resulta posible después de la desintegración del año 70 d. C. De manera que las regulaciones rabínicas sólo se aplican propiamente a la situación preexílica, y en el tiempo de ellos tienen más que nada la fuerza de una teoría.

[R. Meyer, V, 850–851]

D. El NT.

- a. En el NT *πάροικος* figura cuatro veces, *παροιμία* dos, y *παροικέω* dos, casi siempre en citas del AT o en alusiones a él (cf. Hch. 7; 13:16ss; Heb. 11:9, 13).
- b. Como el antiguo Israel, los santos eran extranjeros y forasteros pero ahora son conciudadanos (Ef. 2:19). Una vez más, como el antiguo Israel, todavía son forasteros residentes en otra forma, e. d. en relación con la tierra y con la *σάρξ* (1 P. 2:11). La iglesia como *ἐκκλησία* es *παροιμία*. Es *ἐκκλησία* en relación con Dios, *παροιμία* en relación con el mundo (cf. Heb. 13:14). Como Israel, es una diáspora en el mundo (1 P. 1:1; Stg. 1:1). Como tal tiene una tarea y una carga específicas, pero también una promesa y un destino específicos. Su condición de residente es provisional. En forma proleptica, los cristianos son *ya* conciudadanos aún cuando *todavía* sean forasteros residentes, pero sólo porque *un día* serán ciudadanos en el pleno sentido. Como término de honor, la *παροιμία* les impone la responsabilidad de una conducta apropiada (1 P. 2:5ss).
- c. Un único uso no técnico se halla quizás en Lucas 24:18, donde los discípulos le preguntan al Señor resucitado si él es el único forastero en Jerusalén (*παροικεῖς*) que no está enterado de los acontecimientos. Dan por entendido que debe ser o un visitante que llegó para la fiesta, o un judío del extranjero que vive en Jerusalén.

E. La iglesia antigua. La iglesia antigua sigue considerándose como una colonia de forasteros (Diog. 5.5). 2 Clemente 5.1 usa *παροιμία* del mismo modo que 1 Pedro. Ireneo llama a las iglesias *παροιμία* (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.24.14). Este plural se convierte en término para las congregaciones individuales (cf. el NT *ἐκκλησίαι*), y entonces *ἐκκλησία* (en singular) se llega a usar para la iglesia entera, y *παροιμία* para las iglesias que la constituyen (lat. *parochiae*; esp. *parroquias*). Estrictamente, entonces, las parroquias son comunidades de forasteros residentes en la tierra cuya verdadera ciudadanía está en el cielo (cf. el verbo en Mart. Pol., Introd.; Diog. 6.8).

[K. L. y M. A. Schmidt, V, 851–853]

παροιμία [proverbio]

A. Fuera del NT.

1. Literalmente «dicho», la *παροιμία* es una frase o proverbio que resume lo que se dice. El proverbio es una expresión popular, antigua y familiar, que expresa la sabiduría común de manera aguda. Cuando se basa en un ejemplo típico, puede ser enigmático para los que no están familiarizados con el ejemplo. Es menos artístico que la máxima o el aforismo, y menos específico que el apotegma. Es [p 770] común en discursos y cartas, y puede tener también forma poética. Basado a menudo en la naturaleza, tiene cierta relación con la fábula.
2. El término hebreo, *לְשׂוֹן*, es común. Sólo dos veces en los Proverbios y cinco veces en el Sirácida se usa *παροιμία* para traducirlo. En Proverbios 1:1 el término se aplica a todos los dichos que siguen. El significado es, entonces, un dicho de sabiduría (así tb. el Sirácida).
3. Filón usa *παροιμία* para «proverbio». Los rabinos hacen mucho uso de proverbios en la elucidación y la prueba, habitualmente con una fórmula introductoria.

B. El NT.

1. El único caso de *παροιμία* para «proverbio» en el NT se halla en 2 Pedro 2:22, que usa dos dichos comunes para censurar la conducta de los herejes. Juan 4:37 también aduce un dicho popular pero no usa *παροιμία*. Lo mismo ocurre en 1 Corintios 15:33; Gálatas 6:7; Hechos 26:14 y Tito 1:12, y muchos dichos de Jesús reflejan proverbios en boga (cf. Mt. 5:14; 6:21; 7:5, 7, 12; 20:16; Mr. 4:24–25, etc.).
2. Juan usa *παροιμία* tres veces (10:6; 16:25, 29), pero más en el sentido de «dicho oscuro» que necesita interpretación. Posteriormente, un modo de hablar más claro acerca de las cosas celestiales reemplazará esta forma más difícil de enunciarlas, e. d. cuando Jesús alcanza el fin de la tarea de su vida y les dice a los discípulos que va de regreso al Padre (16:29).

[F. Hauck, V, 854–856]

παρομοιάζω, παρόμοιος → ὅμοιος

παροξύνω [provocar, mover a ira], παροξυσμός [irritación, provocación]

El verbo significa «estimular», «provocar a ira», y en pasiva «enojarse, irritarse». El sustantivo es poco común y significa «provocación» o «irritación». En el NT el verbo figura en Hechos 17:16, donde el significado no es que Pablo sea estimulado a predicar, sino que se siente francamente enojado por la idolatría. De modo similar, en 1 Corintios 13:5 el amor no se deja provocar; en Corinto había muchas cosas irritantes. El sustantivo tiene el sentido de «irritación» en Hechos 15:39 cuando Pablo y Bernabé discrepan acerca de si llevar a Marcos consigo o no. En Hebreos 10:24, sin embargo, el sentido neutro de «estimular» es el obvio.

[H. Seesemann, V, 857]

παροργίζω, παροργισμός → ὀργή

παρουσία [presencia, venida], πάρεμι [estar presente, venir]

A. Sentido general.

1. *Presencia*. *πάρεμι* significa «estar presente» (personas o cosas). *παρουσία* denota «presencia activa» (p. ej. de representantes o soldados, en persona; cf. 2 Co. 10:10).
2. *Aparición*. *πάρεμι* significa también «haber llegado», «venir», y *παρουσία* «llegada».

B. Uso técnico.

I. El helenismo.

1. *Visita de un gobernante*. Si bien el grupo puede usarse para la presencia de deidades, encuentra su uso técnico en las visitas de gobernantes o altos funcionarios. Al principio los genitivos, pronombres o frases verbales lo acompañan en este sentido. Con ocasión de tales visitas hay discursos halagadores, delicias para comer, mulas para el equipaje, mejoras en las calles, y guiraldas o regalos monetarios. Todo esto es sufragado mediante contribuciones voluntarias o, si es necesario, mediante tributos poco populares. En tiempos del imperio las ceremonias se vuelven todavía más suntuosas y las visitas [p 771] quedan señaladas por nuevos edificios, la institución de días feriados, etc. En esas visitas se acostumbra plantear a los gobernantes quejas y peticiones.
2. *παρουσία de los dioses*. En relación con los dioses, la palabra denota una aparición provechosa.
3. *Significado sagrado en la filosofía*. En Platón la palabra es todavía profana, y en el estoicismo no es prominente, mientras que adquiere un sentido cultural en el misticismo hermético y en el neoplatonismo. Los usos típicos son para la presencia invisible de los dioses en los sacrificios, y para la aparición del fuego divino.

II. Presuposiciones del AT para el uso técnico en el NT.

1. *La venida de Dios en la automanifestación directa y en el culto*. Dado que el hebreo es más concreto, tiene palabras para «estar presente» y «venir», pero no para «presencia» o «venida». Teológicamente hallamos referencias a la próxima venida del tiempo o del fin (Lm. 4:18), del mal (Pr. 1:27), o del día de la redención (Is. 63:4) o de la recompensa (Dt. 32:35). Sobre todo, Dios viene en la manifestación de sí y en los lugares de culto, y hay entre ellos un fuerte vínculo (Gn. 16:13–14; 28:18; 2 S. 24:25). La entrada del arca es venida de Dios (1 S. 4:6–7). Pero Dios no está atado a los lugares; puede venir en sueños (Gn. 20:3), en teofanías (18:1ss), en nubes y tormentas, en visiones, en el soplo silencioso (1 R. 19:12–13), en su palabra o su Espíritu (Nm. 22:9; 24:2), y con su mano (1 R. 18:46).

2. *La venida de Dios en la historia.* La victoria sobre Sísara es una venida de Dios (Jue. 5:4–5; cf. Is. 19:1; 30:27). Para los apóstatas su venida es terrible (Am. 5:18ss). También viene para liberar (Éx. 3:8; Is. 35:2, 4) y para concluir la alianza (Éx. 19:18). La venida de la salvación conduce al ésjaton.
3. *La venida de Dios como rey del mundo.* En Deuteronomio 32:2ss a Dios se le alaba como rey sin par. En Éxodo 15:18 él es rey por todos los siglos. Asumirá finalmente la plena realeza (Is. 2:2). Su venida como rey del mundo significará la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra (Is. 66:15) y de la paz y el gozo universales (Is. 2:2ss; 65:21ss; 66:10ss).
4. *La venida del Mesías.* El ungido de Dios puede tomar su lugar. Al ser a la vez héroe y príncipe de paz, su tarea principal es establecer la paz (Zac. 9:9–10). Esta venida tiene un alcance universal y es histórica, pero con aspectos escatológicos (Dn. 7:13). En los Salmos el énfasis se pone en la venida de Dios, no en la del Mesías.

III. *El judaísmo.*

1. *El judaísmo palestinese.*

- a. Expectación de la venida de Dios. La apocalíptica está llena de expectación por el fin inminente, cuando Dios vendrá con todo esplendor para regir y juzgar. Los rabinos ponen más énfasis en la venida de los justos a Dios, pero a veces se refieren a la manifestación de Dios como abogado y gobernante del mundo en la era mesiánica.
- b. La expectación del Mesías. Hasta el 70 d. C. la idea de un Mesías o Hijo del Hombre que está por venir es una idea viva, pero la esperanza es compleja. También se esperan otras venidas, p. ej. la de Enoc, la de Elías y la del rey sacerdote. Los rabinos esperan al Hijo de David en una época de gran aflicción, y lo aguardan con cierto temor. La purificación del pueblo es un prerequisite para su venida.

2. *El judaísmo helenístico.*

- a. Traducciones griegas. En la LXX, etc. *παρεμι* es bastante común para «venir», pero nunca es técnico. *παρουσία* figura sólo en obras escritas en griego. El sentido técnico no es al principio normativo, aunque tiene cierto impacto.
- b. Filón. Filón no usa *παρουσία*, y las influencias helenísticas eliminan más o menos la idea de una venida de Dios o del Mesías.

[p 772] c. Josefo. Josefo usa el verbo para la presencia de Dios para ayudar, y el sustantivo para la Shekinah. Rechaza la apocalíptica, y el Hijo del Hombre de Daniel lo refiere a Vespasiano, aunque sólo en un sentido penúltimo, ya que habrá un gobernante último que establecerá finalmente el dominio en Jerusalén.

IV. *El uso técnico del grupo en el NT.*

1. *Puesto histórico del concepto de παρουσία en el NT.* En el NT, Jesús ha venido ya, pero tan fuerte es la esperanza de su venida en gloria, que el grupo no se usa para referirse a su primera venida. No hay una doble *παρουσία*. El verbo no es un término técnico (aunque tiene tonalidades de tal en Jn. 11:28; 1 Co. 5:3; 2 Co. 13:10; cf. tb. Jn. 7:6; Col. 1:6; Heb. 12:11; 2 P. 1:12). Para la venida gloriosa los autores de los Sinópticos y Juan usan «día del Señor», las Pastorales usan *ἐπιφάνεια* (cf. tb. Mt. 24:3; 1 Jn. 2:28; 2 P. 1:16; 3:4, 12), y Pablo favorece *παρουσία*. El término *παρουσία* es helenístico, pero su contenido se deriva del AT.
2. *Desarrollo del concepto.*
 - a. El Jesús de los Sinópticos. El pensamiento de Jesús está permeado de la idea de la *παρουσία* (Mr. 8:38; 14:63; Mt. 25:1ss; Lc. 12:25ss). El concepto está presente en su forma plenamente desarrollada en Marcos 13, que distingue entre el juicio de Jerusalén y la *παρουσία*, dejando un espacio para la conversión de los gentiles. Jesús describe la *παρουσία* como inminente (Mr. 9:1; 13:24ss), pero también manda perseverar (Mt. 24:13). No intenta fijar fechas, y despoja a *παρουσία* de su elemento político, enfatizando el aspecto ético (Mt. 25:14ss).
 - b. La comunidad primitiva. La palabra no figura en los Hechos, pero es claro que la primera comunidad está a la expectativa de la *παρουσία* (Hch. 1:11; 3:20–21; 10:42; 13:33).
 - c. Pablo. La cristología de Pablo incluye la preexistencia, pero sigue estando orientada hacia el futuro. La palabra *παρουσία* se usa siempre con genitivo, y se refiere a hombres en 1 Corintios 16:17; 2 Corintios 7:6–7, etc., al anticristo en 2 Tesalonicenses 2:9, y a Cristo en los demás lugares (1 Co. 15:23; 1 Ts. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Ts. 2:1, 8). La expectativa en 1 y 2 Tesalonicenses es a la vez inmediata y extendida, y el énfasis es pastoral. Se dan detalles de gran colorido (1 Ts. 4:13ss; 1 Co. 15:22ss). Ni siquiera en 2

Corintios 5:1ss hay interés en el período intermedio (cf. tb. Ro. 8:19, 23). Pablo está consciente de que él puede irse para estar «con Cristo» (Fil. 1:23), pero aún así tiene expectativa de la παρουσία (3:20–21; 4:5).

- d. Las Pastorales. En 2 Timoteo 1:10 se usa ἐπιφάνεια para la manifestación de Cristo en la carne, pero la expectativa de una venida sobrevive, aunque con un poco menos de énfasis (cf. 1 Ti. 4:1; 2 Ti. 3:1). En Hebreos el interés principal se pone en la venida ya realizada y en la entrada de los creyentes en el reposo, pero persiste la esperanza de una venida futura (9:28; 10:37; 12:26). En 9:28 esta será una segunda venida.
- e. Santiago, Pedro y Judas. Santiago 5:7–8 se refiere a la παρουσία de Cristo. 1 Pedro tiene un punto de vista más dinámico; la manifestación decisiva es inminente (1:5, 7, 13). 2 Pedro sale al paso de las objeciones de los burladores (3:3–4) aduciendo la paciencia de Dios (3:8–9). Los creyentes deben esperar y apresurar la παρουσία del día de Dios (o del Señor) (3:12).
- f. Apocalipsis. Aunque no usa el término, el Apocalipsis está lleno de la ardiente esperanza de la παρουσία (cf. 1:1, 3; 22:20). Se dan descripciones sublimes en 14:14ss y 19:11ss. La secuencia de tiempo sugiere una doble παρουσία.
- g. Juan y 1–3 Juan. La idea de la παρουσία está presente en Juan 21:22–23 y 1 Juan 2:28; 3:2. Se pone énfasis en la victoria presente, el juicio y la vida, pero también están presentes verdaderas expresiones escatológicas (Jn. 6:39, 40, 44; 12:48; 1 Jn. 2:18). Encontramos tanto una escatología realizada como una no realizada. La realización es todavía provisional y exige una consumación definitiva. Si se pone más énfasis en la posesión, permanece aún así la tensión entre la posesión y la esperanza.

[p 773] 3. *Resumen teológico.* El concepto de la παρουσία en el NT desafía toda sistematización. El particularismo judío es rechazado y el elemento sensual es mínimo, puesto que el principal interés es la comunión con Dios. La trascendencia divina supera la antítesis de los aspectos presentes y futuros del gobierno de Dios. El punto de viraje ha llegado ya, y la παρουσία será una manifestación definitiva en que el gobierno eterno de Dios se imponga a la historia. Cristo es la resolución de la tensión entre este mundo y el venidero, entre la esperanza y la posesión, entre el ocultamiento y la manifestación, entre la fe y la visión.

V. *Los escritos cristianos primitivos.* El verbo no desempeña parte importante en los escritos primitivos, aunque Justino, *Diálogo* 54.1, dice que Cristo estará presente en la segunda παρουσία. El sustantivo suele tener un sentido secular. Tiene un sentido escatológico técnico en Diogneto 7.6 y en Hermas, *Semejanzas* 5.5.3. Ignacio, *Filadelfios* 9.2 la usa para la primera venida. Justino, *Diálogo* 14.8, etc. (y *Apología* 52.3) se refiere a dos *parousiai*, y cf. Ireneo e Hipólito. Clemente de Alejandría se refiere principalmente a la παρουσία terrenal, pero esta desescatologización es excepcional.

[A. Oepke, V, 858–871]

ἐπιφάνεια, ἔρχομαι, ἦκω, ἡμέρα, μαρναθά

παρρησία [franqueza, candor], παρρησιάζομαι [hablar abiertamente]

A. El mundo griego y el helenismo.

1. *La esfera política.* El término παρρησία es importante en la esfera política como presuposición de la democracia. Significa a. el derecho de decir cualquier cosa, b. una apertura a la verdad y c. candor.
2. *La esfera privada.* Aquí el principal sentido es el de la franqueza o candor. Pero también se da el sentido malo de «desfachatez» o «insolencia» o «desvergüenza», y cuando no va ligado a λόγος significa también «liberalidad».
3. *La esfera moral.* Los filósofos conectan la παρρησία con la libertad moral más que política (aunque la palabra puede denotar también la desvergüenza en el caso de quienes están dominados por las pasiones). Los que tienen παρρησία (en el buen sentido) son figuras públicas con responsabilidades cosmopolitas.

B. La LXX y la literatura judía helenística.

1. La palabra παρρησία es poco común en la LXX. Caracteriza a las personas libres en Levítico 26:13, y en Proverbios 1:12 se atribuye a la sabiduría. En Job 27:9–10 y 22:23ss (cf. Sab. 5:1–2) es importante la παρρησία ante Dios. Es una virtud del δίκαιος (véase Pr. 13:5) o del σοφός, y se manifiesta en la oración gozosa. Otro uso distintivo en la LXX es para la propia παρρησία de Dios (cf. Sal. 94:1, donde el significado es claro, y Sal. 12:5, donde el original es incierto).
2. En los escritos judíos helenísticos, especialmente Filón y Josefo, παρρησία tiene el sentido primario de «candor», pero con una conexión con la ley y con una buena conciencia en una fusión de elementos judíos y helenísticos. Un aspecto importante es la παρρησία con respecto a Dios, y Dios mismo es la fuente de la παρρησία.

3. En el Enoch Etíope figura *παρρησία* en un contexto escatológico donde la referencia es a la recompensa de una condición de apertura ante Dios. En antítesis con la vergüenza y la ansiedad de los malvados, esta *παρρησία* es la libertad confiada y gozosa del apresurarse en llegar a Dios y de presentarse abiertamente en su presencia.

C. El NT.

1. *Los escritos juaninos.* En Juan la *παρρησία* está asociada con la obra de Jesús. Él realiza su labor en público, e. d. en las sinagogas y en el templo, y no en secreto (Jn. 18:20–21; cf. 7:25–26). Pero su apertura no implica una manifestación totalmente abierta (cf. 7:10), la cual sólo comienza con el [p 774] acontecimiento escatológico iniciado por la ascensión (cf. 7:6ss). Por eso los judíos no comprenden el ministerio público como *παρρησία*, y piden que él presente pruebas directas (10:24–25). Esto lo dan sus obras, pero sólo se capta en la fe. Lo vemos en 11:11ss, donde Jesús tiene que decirles a los discípulos «claramente» que Lázaro ha muerto. Por el momento les habla en figuras, pero con su resurrección y con la venida del Espíritu les hablará «claramente» (16:25ss), y en el amor y la fe los discípulos tendrán una percepción directa. En Marcos 8:32 *παρρησία* sugiere de nuevo la expresión abierta que se les concede a los discípulos, pero esta apertura todavía puede esconder (excepto para la fe), como se ve en Marcos 8:32–33; cf. 9:32; 10:32. En 1 Juan *παρρησία* tiene el sentido de apertura para con Dios (3:21; 5:14), lo cual presupone una buena conciencia, fe y amor (3:22–23), así como el don del Espíritu (v. 24). Esta *παρρησία* llega a su expresión en la oración (5:14–15), la cual es oída porque es conforme a la voluntad de Dios. Además de la *παρρησία* actual hay una *παρρησία* futura, e. d. la del presentarse confiadamente ante el Juez sobre la base del amor divino (2:28; 4:17).
2. *Los Hechos.* En los Hechos sólo encontramos una relación humana. En 9:27–28; 14:3, etc. el verbo tiene casi el sentido de «proclamar», e. d. hablar públicamente, ya sea a los judíos, a judíos y gentiles, o a los gentiles, y ya sea al pueblo o a sus gobernantes. De lo que se trata aquí es de un modo de hablar audaz y franco. Pero también es un hablar eficaz (4:13), aunque no se haya recibido un adiestramiento formal. El Señor les concede a los apóstoles esta *παρρησία*, y confirma su proclamación mediante señales y prodigios (4:29–30; 14:3). Como se puede ver por el ejemplo de Apolos, la *παρρησία*, en tanto proclamación franca y elocuente a un mundo hostil, es un carisma (18:25–26).
3. *El corpus paulino.* También Pablo enfatiza la *παρρησία* apostólica, tanto en la vida (Fil. 1:20) como en la predicación (Ef. 6:19–20). De lo que se habla es de la apertura para con Dios y los hombres, y en el evangelio (Ef. 3:12; 2 Co. 3:12; Ef. 6:19–20). El rostro que se muestra abierto para Dios también está abierto para los demás (2 Co. 3:7ss). Este rostro descubierto refleja la gloria del Señor en una creciente transformación por el Espíritu. La apertura implica una libertad confiada de acercarse a Dios (Ef. 3:12). En su dimensión humana tiene el matiz del afecto en 2 Corintios 7:4, y de autoridad en Filemón 8. La base para la *παρρησία* es la fe (1 Ti. 3:13), y es efectuada por el Espíritu y relacionada con la unión con Cristo (Fil. 1:19–20). El propio Cristo triunfa «públicamente» sobre las potestades en Colosenses 2:15.
4. *Hebreos.* En Hebreos la *παρρησία* tiene un carácter objetivo. Es algo que uno, como creyente, tiene y debe conservar (3:6). Está relacionada con el objeto de la esperanza. En su contenido es libertad de acceso a Dios, la cual es dada en la sangre de Cristo y fundada en su ministerio como sumo sacerdote (4:14–15; 10:19). Se conserva mediante la paciencia en la aflicción (10:34ss) y significa confianza ante el Juez (4:16).

D. La iglesia antigua. Este grupo es importante en los escritos primitivos. Diogneto 11.2 habla de la *παρρησία* del λόγος y la opone a μυστήριον. En 1 Clemente 34.1ss la *παρρησία* del creyente se mantiene en el Señor, es don del Señor, exige obediencia, y otorga participación en la promesa mediante la oración. De especial significación son los vínculos con el apóstol en los escritos apócrifos, donde el énfasis se pone en la autoridad; con el mártir en la literatura martirológica, donde el mártir la muestra para con sus perseguidores y también la tiene para con Dios; y con la oración, p. ej. en la obra de Orígenes *De la oración*, que destaca que el llamar Padre a Dios en el Padrenuestro expresa una especial *παρρησία*.

[H. Schlier, V, 871–876]

πᾶς [cada uno, todo], ἅπας [todo, todos]

A. Datos lingüísticos en el NT.

1. *πᾶς como adjetivo.*
 - a. Con artículo. *πᾶς* puede tener diferentes significados, según sus diferentes usos. Con el artículo puede tener una posición predicativa con significado implicativo («todo», «entero»), distributivo («quienquiera», [p 775] «todos los posibles»), o elativo («todo», p. ej. el conocimiento en 1 Co. 13:2), o puede tener una posición atributiva («total», «en general»; cf. Hch. 20:18).

- b. Sin artículo. Sin el artículo, πᾶς puede tener un significado elativo («completo», «total») o distributivo («cada uno», «quienquiera», «cualquiera» o, en frases privativas, «ninguno», «nada»).
2. πᾶς como sustantivo.
- a. Con artículo. Con artículo, πᾶς como sustantivo puede tener sentido implicativo («todos», principalmente en plural) o sumativo («en total», «todos juntos»).
 - b. Sin artículo. Sin artículo, πᾶς puede tener sentido distributivo («cada», «todos»), o puede usarse en frases adverbiales (p. ej. «primero o último de todos», «en todo sentido», «sobre todo», «en todas las circunstancias», y por ende «ciertamente»).
3. ἅπας. En Lucas, ἅπας se prefiere a veces cuando se va a decir algo impresionante, especialmente con sentido implicativo y después de consonante, pero en lo principal se usa exactamente del mismo modo que πᾶς.

B. Aspectos materiales.

1. *Dios como Creador y Rey de todas las cosas en el AT.* Que Dios es el Creador y el Rey de todas las cosas es una convicción básica del AT. La totalidad se expresa con frases como «cielo y tierra» (Gn. 1:1; cf. Sal. 24:1), pero también se puede usar la palabra «todo» (cf. Dt. 10:14; Job 41:3). Descripciones del gobierno omnipotente de Dios figuran en Job 38ss y Salmo 104, y cf. Jeremías 27:5; Daniel 4:32. El género humano antes de Babel es una unidad (Gn. 9:19; 11:1ss). La comunión original con Dios queda rota con la caída, y ha de ser restaurada mediante la relación salvífica de Dios con Israel (Gn. 12:3; Is. 60). Así el Dios del universo es también el Dios de Israel, pero con la expectativa de una plena realización de su soberanía universal.

[B. Reicke, V, 886–890]

2. *πᾶς en la LXX.* Después de κύριος, πᾶς es el término con significación teológica más común en la LXX (de 6.000 a 7.000 casos). En muchos pasajes, desde luego, el uso es retórico, pero en el contexto general incluso esos casos dan a entender la exigencia total de Dios y su palabra. En primer lugar, el Dios universal ha escogido a Israel. Israel debe guardar toda la ley, la legislación cultural se aplica a todo el pueblo, y los ritos expiatorios quitan toda culpa. Todos los que desobedecen, todos los enemigos de Israel, quedan bajo la ira de Dios. Sin embargo, la historia de Israel es una revelación a todos los pueblos. Dios es el Dios único sobre todos los reinos, y sus juicios se extienden al mundo entero. Dios es el Salvador en toda tribulación, todos sus caminos son misericordia y verdad, su ira abate a todos los malos, pero su salvación es para todos los que tienen fe. Él conoce y ve todas las cosas, sondea todos los corazones, y puede hacerlo todo. Incluso cuando está presente un particularismo de la salvación, la fe en la omnipotencia de Dios, y en la validez universal de su palabra y de su exigencia, no se pierde jamás. Un sentido del alcance universal de su designio amoroso sale a flote incluso en pasajes que tienen que ver principalmente con Israel (cf. 1 R. 8:37ss).

[G. Bertram, V, 890–892]

3. *El mundo del pensamiento griego y helenístico.* Los griegos tienen desde tiempos antiguos un concepto desarrollado del universo, y buscan una base para la unidad p. ej. en el agua, el fuego o los números. Esta cosmogonía filosófica no deja verdadera cabida para un Creador personal en el sentido veterotestamentario; incluso el demiurgo es más bien una idea filosófica. En los misterios y en el gnosticismo se pueden ver tendencias panteístas. Existen doxologías semejantes a las del AT y del NT, pero no presuponen el monoteísmo bíblico.

[p 776] 4. El NT.

- a. En el NT, como en la LXX, πᾶς es muy común (1.228 veces, ἅπας 32). Esto refleja un gusto por el concepto de la totalidad, basado en el concepto de Dios y del gozo en la salvación. En el NT la totalidad se relaciona con una historia específica de la creación y la redención. La soteriología del NT es más rica que la del AT. El énfasis del NT se pone sobre el Dios personal y la salvación personal.
- b. Para el NT hay un solo Dios y un solo Señor (1 Co. 8:6). Toda la creación es obra de Dios. Esto significa que todas las criaturas dependen de Dios (Ro. 9:5; Hch. 17:25ss). También están ordenadas a él, no en el sentido de fluir de él y hacia él, sino en el sentido de que la meta es la restauración de la comunión con él.
- c. La noción de que Cristo también es Creador se basa en afirmaciones del AT (cf. Sal. 8:6; Pr. 8:22ss; Gn. 1:1ss; la creación mediante la Palabra). Todas las cosas son hechas por Cristo, y hechas de nuevo por él (1 Co. 8:6). La primera creación en el Hijo apunta hacia adelante a la nueva creación en el Hijo. El primogénito de toda la creación es el primogénito de entre los muertos. Al existir antes de todas las cosas, y al dar cohesión a todas las cosas, él es el primero en todo, y todas las cosas son reconciliadas por medio de él (Col. 1:15ss). El mundo, por supuesto, no reconocerá su dependencia respecto a Dios. Todos están en pecado (Gá.

3:22) y son culpables ante Dios (Ro. 3:19). La unidad original de la raza se ha destruido, y el resultado es la idolatría y la corrupción (Ro. 1:18ss). Sólo Cristo puede traer la reconciliación (Ro. 7:24–25). Al Cristo encarnado, Dios le ha dado todo poder (Jn. 3:35; 17:2). En Mateo 11:27 «todas las cosas» probablemente incluye poder además de conocimiento. Él ha venido en humildad, pero con la cruz y la resurrección toma el poder (Mt. 28:18) y está ahora exaltado incluso por encima de los ángeles (Ro. 8:38; Ef. 1:21ss; Col. 2:10).

- d. Puesto que la gente no reconoce la posición de Jesús, se necesita la misión para hacerla efectiva. Toda carne debe ver la salvación de Dios (Lc. 3:6): primero Israel (Hch. 2:36), luego el mundo entero (Mr. 16:15). Entonces Cristo será todo en todos (Ef. 1:22–23), todas las criaturas le tributarán homenaje (Ap. 5:13), hará nuevas todas las cosas (Ap. 21:5), y él presentará al Padre su reino que todo lo abarca (1 Co. 15:24). Hasta entonces, todas las cosas pertenecen ya a los cristianos (1 Co. 3:21ss), pues están santificadas por la palabra y por la oración (1 Ti. 4:4–5).
- e. La proclamación del NT está llena de rebotante gozo ante la universalidad de Cristo, y esto llega a expresarse en un uso común de $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ (Ef. 1:22–23) que también refleja el compromiso personal.
- f. Por supuesto, en muchos versículos $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ se usa en el NT simplemente para denotar un gran número, p. ej. «toda Jerusalén» en Mateo 2:3, y «todos los enfermos» en 4:24.

[B. Reicke, V, 892–896]

$\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ [Pascua]

$\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ es una transcripción del arameo. En el NT puede denotar a. la Pascua como fiesta de siete días, b. la cena de Pascua, c. el cordero de Pascua, o d. la Pascua cristiana o la Cena del Señor (cf. Lc. 22:15–16).

1. *La fiesta.* La Pascua data del éxodo; los detalles se hallan en Éxodo 12. Inicialmente una fiesta familiar, posteriormente se celebra en Jerusalén e implica una peregrinación. Los principales rasgos de la liturgia ya están quedando fijos en tiempos del NT. En el judaísmo tardío la Pascua abarca los días del pan sin levadura así como la Pascua propiamente dicha. Este es el uso principal del NT (Lc. 22:1; Mt. 26:2; Jn. 11:55, etc.; Hch. 12:4). Hebreos 11:28 se refiere a la primera Pascua como expresión de la fe de Moisés. La Pascua es el contexto de muchos relatos del NT, p. ej. el niño Jesús en el templo (Lc. 2:41ss), la alimentación de los cinco mil (Mr. 6:32ss), probablemente el incidente mencionado en Lucas 13:1ss, la pasión, y el martirio de Santiago (Hch. 12:1ss) (cf. tb. la ejecución de Santiago el hermano del Señor).
- [p 777] 2. *La cena.* La cena, que comienza después de la puesta del sol, hay que comerla en Jerusalén y está enmarcada por una liturgia que incluye oraciones y salmos. Se ha debatido si la Última Cena es la cena pascual propiamente dicha (cf. Mr. 14:12ss y Jn. 18:28). Deuteronomio 17:13 muestra que no hay objeción a que el juicio se efectuara en el día mismo de la fiesta, y muchos rasgos de la Cena manifiestan su carácter pascual.
3. *El cordero.* El NT frecuentemente equipara a Jesús con el cordero pascual (cf. 1 Co. 5:7; 1 P. 1:19; Jn. 1:29). Es probable que lo que subyace a esa equiparación sean las cosas que dice Jesús en la Última Cena (Mr. 14:22ss). En Lucas 22:16 el banquete mesiánico es un cumplimiento de la Pascua; en 1 Corintios 5:7–8 la comunidad es la masa sin levadura; y en 1 Pedro 1:13ss el pueblo redimido por la sangre del cordero inmaculado emprende su peregrinaje.
4. *La Pascua cristiana y la Cena del Señor.* La iglesia antigua toma del judaísmo las festividades de Pascua y Pentecostés. Es probable que al principio la Pascua se observe en la fecha de la celebración judía, pero la vigilia pascual sustituye a la cena de Pascua, y la expectación de la parusía sustituye a la expectación de la venida del Mesías. Posteriormente se empiezan a usar luces; el bautismo precede a la eucaristía; el pan leudado sustituye al pan sin levadura; y se pone más énfasis en el recuerdo de la pasión. En muchos lugares, inclusive en Roma, el día de la semana toma precedencia sobre la fecha, y después de un debate hacia el 190 d.C. (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.23ss), prevalece el Domingo de Pascua.

[J. Jeremias, V, 896–904]

$\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$

$\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$ [experimentar, sufrir], $\pi\alpha\theta\eta\tau\acute{o}\varsigma$ [sujeto al sufrimiento], $\pi\rho\omicron\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$ [sufrir antes], $\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$ [sufrir con], $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ [sufrimiento], $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ [sufrimiento], $\sigma\upsilon\mu\pi\alpha\theta\eta\varsigma$ [compasivo], $\sigma\upsilon\mu\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\omega$ [sufrir con, compadecerse, condolerse], $\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\omega$ [sufrir infortunios], $\sigma\upsilon\gamma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\omega$ [sufrir infortunios con], $\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ [infortunio], $\mu\epsilon\tau\rho\iota\omicron\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\omega$ [ser indulgente, tratar consideradamente], $\delta\omicron\mu\iota\omicron\pi\alpha\theta\eta\varsigma$ [que tiene sentimientos semejantes], $\pi\rho\alpha\upsilon\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ [humildad, apacibilidad]

πάσχω

A. El mundo griego y helenístico.

1. El sentido básico de πάσχω es «experimentar algo que viene de fuera». Al principio ese «algo» es por lo general malo, y si bien se va desarrollando un uso neutro, la idea de sufrir el mal se mantiene tan fuerte que resulta necesario añadir algo para mostrar que se hace referencia a algo bueno, a menos que el contexto sea muy claro.
2. El uso forense «sufrir castigo» es bastante antiguo, y figura especialmente para castigos físicos o para la pena capital.
3. Los males que se sufren son el infortunio y la falta de favor (humano o divino). En el caso de la enfermedad, la idea es la de padecer por ella más que bajo ella. El énfasis se pone siempre en la experiencia del mal más que en los sentimientos de dolor. Cuando πάσχω denota emociones, la referencia es más a estados de ánimo que a sufrimientos. El grupo plantea la cuestión del sufrimiento, y se aventuran muchas respuestas a ello. La tragedia sugiere aprender por medio del sufrimiento. El estoicismo aspira a la libertad en su negación (ἀπάθεια); los escritos herméticos prometen la redención de él, al principio por la iniciación y definitivamente, después de la muerte, mediante la deificación.

[p 778] B. La LXX y el judaísmo.

1. *La LXX.* La palabra es rara en la LXX, puesto que el hebreo no tiene un término correspondiente. La hallamos en Ester 9:26; Amos 6:6; Zacarías 11:5; Ezequiel 16:5. El AT, desde luego, tiene mucho que decir acerca del sufrimiento en Job, en los Salmos y en Isaías 53. El término figura más comúnmente en las obras apócrifas, p. ej. para los sufrimientos de los enemigos de Israel así como del propio Israel, en el primer caso como un castigo, en el segundo como disciplina con miras a la salvación. En 2 y 4 Macabeos πάσχω no es un término técnico para sufrir el martirio, y ni siquiera tiene que referirse a la muerte. Así, en 2 Macabeos 7:18, 32 la referencia es general, a los sufrimientos del pueblo, y en 4 Macabeos 14:9 el sentido es «pasar por».
2. *Filón y Josefo.*
 - a. Filón usa πάσχω unas 150 veces, a menudo para sufrir el mal, pero principalmente en el sentido de pasividad en contraposición con la acción libre. Las impresiones sensoriales son πάσχειν, y en última instancia sólo Dios es activo y todo lo creado es pasivo, de modo que incluso el νοῦς confiere sólo una libertad ilusoria.
 - b. También Josefo usa mucho esta palabra, especialmente en *Antigüedades*. Su uso es más general que el de Filón. Los sentidos principales son «experimentar» y «sufrir castigo» (a veces la muerte, pero esto depende del contexto).
3. *Los pseudoepígrafos y los rabinos.*
 - a. El término es poco común en los pseudoepígrafos. Puede significar «tener una impresión», pero también denota «sufrir castigo o aflicciones». En el Baruc Siríaco 78:6 los sufrimientos actuales anticipan el castigo futuro, y por la ley de compensación son la mejor garantía de la futura felicidad.
 - b. Este principio figura también en los rabinos. Los rabinos hacen remontar los sufrimientos a pecados específicos, y les atribuyen fuerza expiatoria en caso de que produzcan arrepentimiento. Pero algunos sufrimientos no involucran culpa alguna (los castigos del amor) y son pruebas. La posibilidad de la purificación y la expiación mediante el sufrimiento es un signo de elección. Esta importante perspectiva se suele llamar «teología de la pasión», pero este es un término dudoso en vista de la ausencia de palabra alguna que corresponda a πάσχω.

C. El NT.

1. *Aspectos generales.* La palabra πάσχω figura 42 veces en el NT, principalmente con referencia a los sufrimientos de Cristo y a los de su pueblo. No figura en citas del AT ni en Juan, 1–3 Juan, ni el Apocalipsis, y Pablo sólo la usa siete veces. Algunos usos comunes no se encuentran, p. ej. como opuesto de verbos de acción. En Gálatas 3:4 las muchas cosas experimentadas son obviamente malas, pero la experiencia es beneficiosa. En Mateo 27:19 es poco probable que la esposa de Pilato sufra castigo; probablemente se refiere a la angustia. En Marcos 5:26 el sentido es sencillamente que la mujer ha estado bajo el tratamiento de muchos médicos. En 1 Corintios 12:26 la idea parece ser la de sufrir daño o lesión.
2. *El sufrimiento de Cristo.*
 - a. Los Evangelios Sinópticos y los Hechos.

- (a) En la forma absoluta en Lucas 22:15; 24:26; Hechos 1:3; 17:3, *πάσχω* significa «padecer la muerte». En Lucas 24:26 y Hechos 17:3 hay un matiz activo. El uso parece remontarse al propio Jesús en Lucas 22:15ss.
- (b) En un segundo grupo (Mr. 8:3; Mt. 16:21; Lc. 9:22; Mr. 9:12; Mt. 17:12; Lc. 17:25) el énfasis es más pasivo (cf. Mt. 17:12). No tenemos en *πολλὰ παθεῖν* (Mr. 8:31; Lc. 9:22) un concepto dominante. El objetivo de la frase es tal vez mostrar el significado y propósito divino de lo que está sucediendo. «Padecer muchas cosas» expresa el aspecto divino; «ser rechazado» expresa el lado humano. Aunque las traducciones griegas no usan *πάσχω* en Isaías 53:4, 11, esos versículos bien podrían hallarse detrás de la expresión del NT, con énfasis en la idea de «soportar» y «aguantar». Isaías 53 [p 779] aporta bastante claramente el concepto de la muerte vicaria y activa, y si es así, Jesús puede ser visto como el sujeto activo de *πολλὰ παθεῖν* ya que sufre obedientemente en el cumplimiento de un encargo divino. La singularidad de la pasión de Jesús se manifiesta en su uso de *πάθω* sólo para sus propios sufrimientos, no para los de los profetas (Mt. 5:12) ni los del Bautista (Mr. 9:12) ni los de sus discípulos (Mr. 8:34ss).
- b. Hebreos y 1 Pedro.
- (a) Hebreos usa *παθεῖν* para la pasión de Cristo en el sentido de «morir». Esto es obvio en 13:12, y en 2:18 es fuertemente sugerido por el enunciado de 2:9. El pasaje de 5:7, por supuesto, se refiere a Getsemaní, pero 5:8 va más allá refiriéndose al Gólgota (cf. Fil. 2:8; Ro. 5:19). En 9:26 el contexto apoya una referencia a la muerte de Cristo (cf. el «una vez por todas»). Hebreos nunca usa «por nosotros», pero está implícito. El *παθεῖν* de Hebreos está relacionado con la muerte (2:9, 14, etc.), la sangre (9:12, 14) y la cruz (12:2).
- (b) Como en Hebreos, así también en 1 Pedro 2:21, 23 el *παθεῖν* de Jesús es su muerte. La crucifixión es también el punto en 4:1. Este sufrimiento es «por los pecados» (3:18) o «por nosotros» (2:21). El énfasis se pone en su carácter de algo que ocurre de una vez por todas (3:18), en su unidad con la resurrección (3:21–22) y su gloria (1:11), y en su naturaleza ejemplar (2:21).
2. *Los sufrimientos de los cristianos.*
- a. Hechos 9:16. A diferencia del propio Jesús, los autores del NT usan *πάσχειν* también para los sufrimientos de los creyentes. En Hechos 9:16 se hace referencia a los sufrimientos en general, si la tarea del v. 15 es llevar el nombre de Cristo «a» los gentiles, etc., pero a sufrimientos específicos si la tarea es llevarlo «ante» los gentiles, etc. Sólo los sufrimientos hacen posible el «llevar». Esto explica el «le es necesario» del v. 16. El *παθεῖν* no es una consecuencia necesaria sino una validación del apóstol como vaso escogido (cf. 2 Co. 11:23ss). El hecho de que el sufrimiento sea «por causa de mi nombre» le da un carácter activo.
- b. Pablo. Pablo normalmente usa *πάσχειν* con referencia a sus lectores, no a sí mismo. En 2 Timoteo 1:12 sufre en el desempeño de su alto cargo, pero este sufrimiento lleva adelante su obra (1:8). Sólo en 1 Tesalonicenses 2:14 es pasivo el uso que le da Pablo. Filipenses 1:29 tiene un matiz activo en vista del v. 30, donde *πάσχειν* es privilegio de la comunidad entera cuando es un *πάσχειν* «por su causa» (la de Cristo). Eso deja por fuera, desde luego, cualquier significación soteriológica, ya que Cristo no puede ser el sujeto de un esfuerzo soteriológico. Los *παθήματα* de los cristianos cuentan como *παθήματα* de Cristo (2 Co. 1:5ss), y tienen una meta escatológica (cf. 2 Ts. 1:5 y el vínculo con la gloria en Ro. 8:17).
- c. 1 Pedro. 1 Pedro subraya más la naturaleza ejemplar del *πάσχειν* de Cristo, pero en el caso de los cristianos *πάσχειν* no significa «morir» sino que abarca los castigos inmerecidos por parte de los amos o de los tribunales, y posiblemente las injurias, amenazas, insultos, discriminación, etc. (cf. 4:16). El punto del ejemplo radica en la naturaleza injusta del *πάσχειν*. En 3:14 la injusticia no estriba simplemente en el castigo a pesar del desempeño del deber, sino en el castigo por hacer lo correcto. Al sufrir, los cristianos no están necesariamente participando de la pasión de Cristo, sino siguiendo sus pasos (2:21), otra vez con una orientación escatológica (1:6–7; 5:10). En 4:1 hay una alusión al morir bautismal (cf. Ro. 6:7). Así como Cristo aceptó la voluntad de Dios muriendo, así en el bautismo los cristianos abandonan el pecado y sólo van a vivir para Dios (Ro. 6:11). Este es el único caso de un uso transferido para el bautismo, y sólo resulta posible por el uso de *παθεῖν* para «morir» y por la enseñanza de Romanos 6.
- D. Los Padres apostólicos.** La palabra *πάσχω* es común en los Padres apostólicos. Con frecuencia significa «morir» (Cristo o los mártires) (cf. 1 Clem. 6.1–2; Ignacio, *Esmirniotas* 7.1; *Romanos* 4.3; Bernabé 5.5, etc. [principalmente Cristo]; Hermas, *Visiones* 3.1.9, etc. [los mártires]; Martirio de Policarpo 17.2 [Cristo]). Otros sentidos son «experimentar» en Ignacio, *Esmirniotas* 2 y «sufrir castigo» en Hermas, *Semejanzas* 6.3.6.

[p 780] παθητός

- Este es un adjetivo verbal de *πάσχω* y significa «abierto o sujeto a impresiones externas» o a *πάθη*.
- La palabra figura en el NT sólo en Hechos 26:23. El punto del dicho es que Cristo tiene que sufrir, y en vista del uso de *πάσχω* en Lucas 24:26; Hechos 3:18; 17:3, la referencia es claramente a su muerte, no en el sentido pasivo de «sujeto a», sino en el activo de «destinado a».

3. En los Padres apostólicos los únicos casos se hallan en Ignacio (*Efesios 7.2; A Policarpo 3.2*) con referencia al Cristo posterior y preexistente, no como el que ha entrado en el mundo de los πάθη, sino como el que podía morir.

προπάσχω. Esta palabra significa «estar bajo influencia previa» (generalmente mala), «sufrir antes». El único uso en el NT se halla en 1 Tesalonicenses 2:2, que se refiere a los sufrimientos anteriores de Pablo en Filipos. En cuanto a término distinto de la referencia paralela al trato ignominioso, este término tal vez tenga aquí un matiz más activo.

συμπάσχω

1. Esta palabra significa «sufrir al mismo tiempo», «sufrir con», y sólo rara vez «compadecerse, condolerse».
2. Los únicos casos del NT se hallan en 1 Corintios 12:26; Romanos 8:17. La idea en 1 Corintios 12:26 no es que cuando un miembro sufre pérdida todos los miembros comparten la pérdida emocionalmente, sino que también sufren la pérdida. En Romanos 8:17 el contexto muestra que de lo que se trata es de algo más que compasión. Tampoco significa que Cristo y los cristianos compartan un sufrimiento común. Más bien, así como Cristo los ha hecho herederos y les ha dado parte en la gloria celestial, así también los ha colocado en su propio sufrimiento, de modo que sea un sufrir por causa de él (Fil. 1:29). Como en el caso de Cristo, la gloria sólo vendrá con la resurrección (Ro. 8:18), e. d. cuando Cristo mismo venga en gloria (Col. 3:4). Romanos 8:17 muestra que συμπάσχειν es una presuposición de la verdadera comunión con Cristo, y por lo tanto una condición para el futuro συνδοξασθῆναι (cf. 2 Ti. 2:12).
3. En los Padres apostólicos, Ignacio (*Esmirniotas*) usa συμπάσχειν en el sentido de «morir con» (Cristo). Este bien podría ser también el punto en Ignacio, *A Policarpo* 6.1, y sin duda es el sentido en 9.2. En el único otro caso (2 Clem. 4.3) la palabra significa «condolerse».

πάθος

1. Compartiendo la historia de πάσχω, este sustantivo significa «experiencia», luego «infortunio», etc., luego «estado de ánimo», «emoción», «pasión», «impulso», y también «cambio», «proceso», «atributo» y, en la retórica, «pathos».
2. La LXX usa πάθος sólo en obras que no tienen un original hebreo.
3. Filón usa πάθος unas 400 veces, principalmente para «emoción». Para Filón, la ἡδονή es πάθος. Filón exige la ἀπάθεια o el refrenamiento de los πάθη. Josefo usa πάθος para «infortunio» o «enfermedad». En los Testamentos de los Doce Patriarcas, la palabra significa «vicio» o «pasión». Los rabinos no tienen un término equivalente en el sentido de «emoción» o «pasión».
4. En el NT sólo Pablo usa πάθος; el singular en Colosenses 3:5; 1 Tesalonicenses 4:5; el plural en Romanos 1:26. Los πάθη de Romanos 1:26 son los vicios de la homosexualidad. En Colosenses 3:5, el significado en contexto es «pasión erótica». En 1 Tesalonicenses 4:5 el punto es también «pasión sexual».

[p 781] 5. Los Padres apostólicos usan πάθος para «adulterio» o «mal temperamento» (Hermas, *Mandatos* 4.1.6; *Semejanzas* 6.5.5). Pero también significa «sufrimiento» y «muerte» (Bernabé e Ignacio), es decir la pasión de Jesús. El énfasis en el πάθος de Jesús en Ignacio es parte de la tradición cristiana original, y se desarrolla a partir del uso de παθέω para «morir».

πάθημα

1. Menos común que πάθος, este término significa «infortunio», «estado de sufrimiento», «pesar» y ocasionalmente «emoción».
2. No figura en la LXX. Filón lo usa para «enfermedad»; lo mismo hace Josefo. Pero Josefo lo usa también para el «proceso» cósmico (*Antigüedades* 1.156).
3. Siempre plural en el NT excepto en Hebreos 2:9, significa «pasión» o «impulso» en Gálatas 5:24; Romanos 7:5, pero su principal sentido es «sufrimiento», p. ej. Romanos 8:18; 2 Corintios 1:5ss; Filipenses 3:10; Colosenses 1:24; 2 Timoteo 3:11; Hebreos 2:9–10; 1 Pedro 1:11; 4:13.
 - a. En Gálatas 5:24 abarca las cosas mencionadas en los vv. 19–21. En los cristianos, los impulsos, cuya base es la σάρξ, está crucificados, y por eso hay que hacerlos morir. En Romanos 7:5 la vida en la carne significa que las pasiones pecaminosas son excitadas por la ley, y actúan en los miembros. La frase τῶν ἁμαρτιῶν describe la naturaleza de estas pasiones.
 - b. En 2 Corintios 1:5 Pablo dice que él toma parte en los sufrimientos de Cristo, y en el v. 6 dice que los lectores soportan los mismos sufrimientos, ya que en sus sufrimientos también ellos toman parte en los de Cristo. Puesto que el sufrimiento es una parte

esencial de la fe, es una gracia (Fil. 1:29) y aporta bendición a todos. En Filipenses 3:10–11 los παθήματα de Cristo son los propios sufrimientos de Cristo, pero la comunión en ellos no es simplemente por un misticismo de la pasión sino por los sufrimientos reales que el propio Pablo soporta. El punto no es que el sufrimiento cristiano surja porque tenga que haber una analogía, imitación o continuación del sufrimiento de Cristo, sino porque el camino de Cristo implica sufrimientos (cf. Hch. 9:16; 14:22). En Colosenses 1:24 se ve de nuevo un paralelo entre los sufrimientos del apóstol y las aflicciones de Cristo. Los discípulos tienen que sufrir, y por lo tanto la ausencia de sufrimiento es una carencia que hay que llenar. Los sufrimientos pueden ser severos, pero Romanos 8:18 declara que no son nada en comparación con la gloria futura.

- c. En Hebreos 2:9 la referencia es al sufrimiento que consiste en la muerte. La tautología da énfasis a esta primera mención de la muerte de Jesús, y el singular es una asimilación al singular θάνατος. El plural que sigue se refiere al proceso completo de la crucifixión (v. 10). En 1 Pedro παθήματα (como παθεῖν) se refiere a la muerte de Cristo (1:11). Cuando el autor se llama a sí mismo un μάρτυς (testigo) de los sufrimientos de Cristo en 5:1, la continuación («partícipe de la gloria») muestra que tiene en mente el tomar parte en los sufrimientos y no solamente el presenciar la pasión.
4. En la iglesia antigua, Ignacio, *Esmirniotas* 5.1, usa παθήματα para los sufrimientos del cristiano; 1 Clemente 2.1 lo usa para la muerte de Cristo, y Atenágoras, *Súplica* 28.4, lo usa para «destinos».

συμπαθής, συμπαθέω

1. συμπαθής significa «que tiene el mismo πάθος» y por lo tanto «que comparte la misma experiencia, sufrimiento», etc., y luego «que tiene sentimiento solidario». συμπαθέω significa «sufrir con» y por lo tanto «condolerse».
2. συμπαθής figura tres veces en 4 Macabeos; συμπαθέω figura sólo en 4 Macabeos 5:25 en el sentido de «tener en mente lo mejor».

[p 782] 3. Filón usa συμπαθέω con misericordia en *De las leyes especiales* 2.115, y tiene συμπαθής para sugerir «sentimiento solidario», «participación» y «movimiento cósmico». En Josefo el grupo significa «sentimiento solidario», «participación mutua» o «compasión, condolencia».

4. En el NT συμπαθής figura sólo en la lista de 1 Pedro 3:8, donde denota una participación comprensiva en la vida de los demás. En Hebreos 4:15 συμπαθέω no significa una comprensión compasiva que está lista para condonar, sino un sentimiento de solidaridad que se deriva de una plena familiaridad con la gravedad de la situación como resultado de resistir exitosamente la tentación. En Hebreos 10:34 la compasión de los prisioneros incluye la ayuda concreta que se da tanto de palabra como de obra.
5. En los Padres apostólicos, Ignacio, *Romanos* 6.3, usa συμπαθέω en una solicitud de que se comprendan los motivos del autor y su ansia por el martirio.

κακοπαθέω, συγκακοπαθέω, κακοπάθεια

1. κακοπαθέω significa «sufrir infortunio», «estar en una situación lamentable» o, rara vez, «soportar el mal». κακοπάθεια significa «infortunio», «dificultad», «sufrimiento», así como «soportar el sufrimiento», «faena», «esfuerzo».
2. La LXX usa κακοπαθέω en Jonas 4:10 para «esforzarse mucho», y κακοπάθεια en Malaquías 1:13 para «dificultad». En Filón y Josefo los sentidos son similares.
3. En el NT el sustantivo figura sólo en Santiago 5:10 en el sentido obvio de «soportar la aflicción» más que de simple «aflicción». El verbo en 5:13 pertenece a una nueva sección y se refiere al agobio espiritual que es infligido por el infortunio o la dificultad. En 2 Timoteo 2:9 el punto es el sufrimiento cristiano, y en 4:5 la exigencia es que se soporte el sufrimiento. En 2:3, Timoteo no sólo ha de solidarizarse con el apóstol en su sufrimiento, sino que debe asumir su porción de sufrimiento (cf. 1:8, donde el sufrimiento no es impuesto por el evangelio pero sí es por causa de él).
4. En los Padres apostólicos el único uso de κακοπαθέω es en 2 Clemente 19.3, para ser acosado por las aflicciones de este mundo.

μετροπαθέω

1. Esta palabra denota moderación en la pasión.
2. No figura en la LXX, pero Filón la usa para el pesar moderado de Abraham ante la muerte de Sara, y Josefo la exalta en Vespasiano y en Tito en la conclusión de la paz.

3. El único caso en el NT se halla en Hebreos 5:2, donde el sentido que tiene el sumo sacerdote de su propia debilidad y pecado genera moderación al tratar con las transgresiones de las personas.
4. No hay casos de este término en los Padres apostólicos ni en los Apologistas.

ὁμοιοπαθής

1. Esta palabra tiene que ver con alguien cuyas circunstancias, sentimientos, etc. son los mismos o similares. Sabiduría 7:3 dice que la tierra es la misma para todos; 4 Macabeos 12:13 destaca que los tiranos y sus víctimas tienen los mismos sentimientos; y Filón encuentra los mismos sentimientos y modalidades de vida entre animales y humanos.
2. Hay dos casos en el NT. En Hechos 14:15, Bernabé y Pablo protestan que son humanos al igual que los que quieren honrarlos como a dioses, y en Santiago 5:17 se destaca que podemos orar como lo hizo Elías, ya que él no tenía poderes sobrehumanos sino que es de la misma naturaleza que nosotros.
3. Los Apologistas usan el término con referencia al Cristo encarnado (cf. Justino, *Diálogo* 48.3; 57.3).

[p 783] πραῦπάθεια

1. Esta construcción tardía significa «suavidad, gentileza» (cf. Filón, *Sobre Abraham* 213).
2. El único caso en el NT se halla en la lista de 1 Timoteo 6:11, donde el sentido no es tanto «mansedumbre» como «compostura, entereza» frente a las ofensas.
3. Ignacio, *Tralianos* 8.1, dice que esta es una virtud que los creyentes debe adquirir.

[W. Michaelis, V, 904–939]

πατάσσω [golpear, derribar]

El intransitivo «golpear fuertemente» no figura en el NT. El transitivo «golpear, pegar» es más común, y figura más de 400 veces en la LXX, generalmente para el acto de Dios de «abatir» en el juicio. En el NT se halla tres veces en citas del AT (Hch. 7:24; Mr. 14:27; Mt. 26:31). En el arresto de Jesús, un discípulo «hiere» al siervo del sumo sacerdote (Mt. 26:51; Lc. 22:49). El término denota la intervención divina en Hechos 12:7 y 12:23. En Apocalipsis 11:6 los dos testigos tienen poder para «herir» la tierra en juicio. En Apocalipsis 19:15 (cf. Is. 11:4) el Logos, como Juez universal, extirpará definitivamente de la tierra toda hostilidad contra Dios.

[H. Seesemann, V, 939–940]

πατέω [caminar, pisar], καταπατέω [pisotear], περιπατέω [caminar, deambular], ἐμπεριπατέω [caminar]

A. Uso griego general.

1. πατέω significa como intransitivo «caminar», «andar», y como transitivo «pisar»; luego, en sentido transferido, «pisotear», e. d. «despreciar», «maltratar».
2. καταπατέω significa «pisotear», «despreciar».
3. περιπατέω significa «deambular», «andar», y en sentido transferido «vivir».
4. ἐμπεριπατέω es un término posterior que significa «caminar».

[H. Seesemann, V, 940–941]

B. La LXX.

1. En la LXX los términos denotan «pisar», p. ej. pisar la tierra para tomar posesión (Dt. 11:24). περιπατεῖν suele denotar una vida recta.
2. Negativamente, los términos se usan para los juicios de Dios, como en el acto de pisar el lagar (Jl. 3:13), el pisotear a los ejércitos (2 R. 7:17), el alfarero que pisa la arcilla (Is. 41:25), el pisoteo del templo (Is. 63:18), el aplastar leones, áspides, etc. (Sal. 91:13).

Pisotear y ridiculizar se combinan en Zacarías 12:3. Cuando los malvados pisotean, se da a entender su arrogancia (Am. 2:7; Éx. 34:18). El salmista se enfrenta a enemigos altaneros que lo pisotean (Sal. 7:5; 56:1–2; 57:3).

3. En la LXX, περιπατέω y ἐμπεριπατέω están muy relacionados. Denotan el deambular, p. ej. de Satanás en Job 1:6–7, de Dios en Génesis 3:8. El movimiento expresa vida (Éx. 21:19). Los ídolos no pueden caminar (Sal. 115:7). A veces se denota el caminar religioso o ético. La sabiduría camina en rectitud (Pr. 8:20) y el rey ha caminado en fidelidad (2 R. 20:3). A esto se contraponen el caminar en tinieblas, en el sentido ético (Is. 59:9). Se capta aquí una insinuación de los dos caminos, pero más con una indicación del ámbito en el cual se vive la vida, que de su meta.

[G. Bertram, V, 941–943]

[p 784] C. El NT.

1. Los cinco casos de πατέω en el NT muestran toda influencia de la LXX. En Lucas 10:19 Jesús les da a los discípulos autoridad para pisar serpientes y escorpiones. En Lucas 21:24 Jerusalén será hollada por los gentiles, e. d. será saqueada, profanada y destruida. En Apocalipsis 11:12 el uso es el mismo. La figura de pisar el lagar para el juicio divino se da en Apocalipsis 14:20; 19:15.
2. καταπατέω figura cuatro veces para «pisotear» (Mt. 5:13; 7:6; Lc. 8:5; 12:1) y una vez en sentido transferido para «despreciar» (Heb. 10:29).
3. περιπατέω significa primeramente «deambular, caminar» como en Marcos 2:9; Juan 5:8ss; Hechos 3:6ss. En 1 Pedro 5:8 el diablo «anda rondando». Pablo, en cambio, usa el término para el caminar de la vida, sobre la base de la LXX. Los creyentes deben caminar en el Espíritu (Gá. 5:16), andar de un modo digno de Dios (1 Ts. 2:12) o del Señor (Col. 1:10) o de su vocación (Ef. 4:1), caminar como hijos de la luz (Ef. 5:8). Se da enseñanza sobre el caminar de la vida (1 Ts. 4:1ss; Col. 2:6). Hay que evitar a los que no caminan según se les ha mandado (2 Ts. 3:6, 11). La fe no significa una reorganización social pero sí significa una vida transformada (1 Co. 7:17; Ef. 4:17). El bautismo pone fin al caminar en el pecado (Col. 3:7). Deja en el pasado el caminar según la carne (Ro. 8:4). Los creyentes todavía caminan *en* la carne (2 Co. 10:3), pero la carne ya no tiene señorío sobre ellos. Ahora pueden caminar en novedad de vida (Ro. 6:4). Este es un caminar por fe (2 Co. 5:7). Juan usa περιπατεῖν en sentido ordinario para «ir» (11:9–10), pero en 8:12 se refiere a la postura de la fe (cf. 12:35; 1 Jn. 1:6–7). Otros ejemplos de un uso figurado se hallan en Marcos 7:5; Hechos 15:1; 21:21; Hebreos 13:9; Apocalipsis 21:24.
4. ἐμπεριπατέω figura solamente en 2 Corintios 6:16 (cf. Lv. 26:12), donde se refiere a la presencia redentora de Dios en la comunidad.

[H. Seesemann, V, 943–945]

πατήρ [padre], πατρῶος [perteneciente al padre], πατριά [del padre, familia] ἀπάτωρ [sin padre], πατρικός [paterno]

πατήρ

A. El mundo indoeuropeo y la antigüedad grecorromana.

- I. *El uso de πατήρ.* De origen indoeuropeo, e incorporando la sílaba infantil «pa», πατήρ significa «padre» o «antepasado», luego «iniciador», «persona respetada», «anciano», «maestro», etc. El plural significa «antepasados», y muy ocasionalmente «padres» en el sentido de «padre y madre».
- II. *El concepto antiguo y su influencia.* El término es primeramente genealógico, luego legal y sociológico para el jefe de una familia –bondadoso pero autoritativo– en un orden patriarcal.
- III. *Los griegos.*
 1. *Jefe de la casa y maestro.* El gobierno patriarcal se encuentra también entre los griegos, siguiendo el modelo de Zeus, y similar al de un rey. Los estoicos consideran que los hijos están sujetos a sus padres en cuanto a mayores, benefactores y superiores. Pero hay también un énfasis en el amor del padre. Los padres son maestros por la palabra y por el ejemplo. Así Filón afirma que deben engendrar y mantener en alto las buenas resoluciones y las acciones de valentía (*De las leyes especiales* 2.29).
 2. *La devoción para con el padre.* Un deber reconocido uniformemente es el de honrar al propio padre. Mandar el amor a los padres es, según los estoicos, superfluo; los padres sólo siguen en rango a los dioses. Esto no entraña un culto a los antepasados. El punto es que la razón divina llega a su expresión en las sociedades humanas, p. ej. la familia y el estado. Sin embargo, si surge el conflicto, el bien toma precedencia sobre padre y madre.

[p 785] IV. *La patria potestad de los romanos.* El derecho romano otorga autoridad y poder al jefe de la casa. El derecho civil se combina aquí con el derecho sacro, ya que el padre es también el sacerdote. La potestad del padre continúa sobre todos sus hijos hasta que él muere, y abarca también a los esclavos. Incluye la potestad disciplinaria y penal, el derecho a casar y divorciar a sus hijos, y el derecho de adoptar y de emancipar. El punto de vista romano afecta el derecho griego, y los judíos que son ciudadanos romanos lo adoptan (cf. Filón, De las leyes especiales 2.227.233). El relajamiento sólo llega con el Código de Justiniano.

V. *El uso religioso de la imagen del padre.*

1. *La base indo-irania de la idea de Dios como padre.* La invocación a Dios como padre, e. d. el autor del ser, es antigua. Se basa en ideas primitivas, p. ej. en la India el punto de vista de que la vegetación surge por concepción del cielo y la tierra. El concepto del progenitor divino se difunde en muchas formas (cf. en Egipto el rey como hijo de Dios).
2. *Zeus como padre y gobernante.* En Homero, Zeus es el dios universal, el padre de todos los seres divinos y humanos. En esta idea confluyen el patriarcalismo, la paternidad y la monarquía. Si bien a Zeus no se le llama rey, aún así gobierna sobre todas las cosas y es la apoteosis del jefe de la casa, que protege los derechos de los padres. Los aspectos despóticos en la descripción que hace Homero de Zeus expresan tal vez cierta rebeldía contra la autoridad paterna irrestricta. Sin embargo, el hecho de que sea descrito en términos humanos significa que también él está sujeto al destino.
3. *El padre en los misterios.* En los misterios es común que a Dios se lo llame padre (cf. Serapis, Mitra y Helios). El término denota relación, y la generación por el dios da testimonio de su amistad y poder de bendecir. El dios padre hace que los iniciados sean tanto hijos como hermanos en una familia espiritual. El maestro o pastor es también un padre cultural en esta familia, y el oficio es hereditario e implica una descendencia espiritual. El padre sacerdotal representa al padre divino (cf. el papel sacerdotal del jefe de casa terrenal).

VI. *Formas filosóficas y gnósticas de la creencia en el padre.*

1. *El padre en la cosmología de Platón.* Platón ve en esta idea la fuente de todas las cosas. Luego le da al concepto de padre una forma cosmológica en el mito de creación. Dios es autor y padre (ποιητής καὶ πατήρ). El mundo es bueno porque su arquitecto es bueno. Filón hace uso de los términos de Platón. El neoplatonismo distingue entre el Dios supremo y el demiurgo. Los sistemas gnósticos asumen una visión parecida. Un término común en la especulación cosmológica es «el padre de todos» (πατήρ τῶν ὄλων ὁ πάντων).
2. *El padre como engendrador y la síntesis de rey y padre en el estoicismo.* El estoicismo usa el mito del matrimonio sagrado de Zeus y Hera, y hace remontar el mundo a un engendramiento divino (cf. los λόγοι espermáticos). Esto le confiere a la humanidad una filiación divina y una participación en el λόγος divino. Esto sólo lo ven los sabios, y por lo tanto hay cierto sentido en el cual Dios es sólo el padre de los buenos. Los dioses quieren que seamos virtuosos, y por eso la filiación divina conduce a la enseñanza ética. El estoicismo posterior enfatiza la autoridad de Dios como gobernante. Como buen rey y verdadero padre, Dios concede los poderes necesarios para luchar contra la adversidad. Zeus, como rey de los reyes, es el modelo para los gobernantes terrenales.
3. *El concepto de padre en Filón.*
 - a. Influencia griega. Filón usa para Dios el término absoluto «el Padre». Muestra la influencia de Homero y de Platón, pero también recoge la idea estoica de la generación. El alma es hija de Dios en cuanto en ella son engendradas las virtudes. Los sabios son adoptados por Dios como verdaderos hijos. Como Padre, Dios cuida su creación y en su compasión paterna le otorga buenos dones.
 - b. Factores judíos. Para expresar la autoridad de Dios, Filón prefiere κύριος o δεσπότης antes que βασιλεύς. Dios tiene a la vez poder creador y poder regio. En el λόγος como vehículo de su deidad [p 786] trascendente, se funden su autoridad y su bondad. El λόγος es el primogénito del Padre, que valida el poder paternal de Dios y su autoridad de gobierno.
4. *El padre en el misticismo hermético.* En el mundo confuso del misticismo de Hermes, el padre de todos es el único polo fijo. Trascendente, está relacionado con todas las cosas y se le conoce místicamente. Es padre en cuanto a hacedor o engendrador. El hombre primigenio recibe luz y vida del padre y se le permite crear, pero cae al aparearse con la naturaleza. Como autor y padre, Dios es bueno y abarca todo bien. Ejerce un gobierno salvador, fija los destinos humanos, y tiene misericordia de los iniciados, los cuales entran en comunión con él por medio del νοῦς. «Padre» es la última palabra de oración para los iniciados, pero la meta última es la absorción en el todo.

[G. Schrenk, V, 945–959]

B. EL AT.

1. *πατήρ y otros términos para אב in el AT.* En el AT casi siempre se usa *πατήρ* para אב. Otras traducciones de אב no dan un resultado significativo, puesto que o se trata de frases adjetivas, o de intentos de mayor precisión, o de ablandamientos.
2. *אב como palabra primaria.* אב es una palabra primaria que no está conectada con otras raíces, que tiene sólo un significado, y sin verdaderos sinónimos. Todas las relaciones que se han sugerido con otros términos son cuestionables (cf. el intento de leer «terror» en Gn. 31:42 como «pariente» o «antepasado»).
3. *אב como elemento básico en el concepto de la familia.* El orden socio-legal de la vida familiar determina el uso hebreo de «padre». La familia es «la casa del padre». Puesto que aquí «casa» puede ser un edificio, el entorno es una cultura urbana. Se tiene en mente la supremacía legal del padre, pero los matrimonios de los hijos varones crean un clan y diluyen esa autoridad a medida que la casa se convierte en una comunidad más amplia. En este sentido el padre puede ser el «antepasado», como en la expresión «Dios de los padres» (Éx. 3:13). El amor, el orgullo y la lealtad pueden prolongar el sentido de pertenecer a los antepasados (cf. el papel de Abraham y David, y el uso de «padres» en Lc. 1:73; Ro. 4:12).
4. *Rasgos básicos del patriarcado.* Las leyes de familia de Israel dan primacía al padre, especialmente en asuntos de propiedad y herencia. Al principio se pueden ver también rasgos matriarcales, pero el culto refuerza el patriarcado al esperar ciertas funciones sacras por parte del varón que es jefe del clan, y al limitar la función religiosa de las mujeres; cf. Jueces 17:10, donde al hombre joven se le llama «padre» porque actúa como sacerdote, y el uso posterior del término «padre» para el profeta (2 R. 2:12) o para un oficial. Con el uso de ese término también se concede dignidad y autoridad al sacerdote, al profeta y al oficial. La primacía del padre significa que los niños pertenecen a su clan, y que los hijos son herederos a menos que su madre sea una «mujer extraña» (Jue. 11:2). Los padres pueden vender a sus hijas como siervas (Éx. 21:7) y pueden acusar a sus hijos (Gn. 38:24; Dt. 21:18ss) en su respeto por la ley superior. Los padres desempeñan un papel importante en los tribunales tribales, y son tan respetados que no se les debe maldecir ni golpear (Éx. 21:15, 17). De manera que no hay casos de parricidio en el AT. El mandamiento (Éx. 20:12) destaca el impulso que está detrás de la ley, asociando a la madre con el padre e inculcando una norma de conducta positiva. No se discute si los padres merecen o no ese respeto. El término «padre» puede establecer un ideal cuando se aplica a sacerdotes, profetas y oficiales, pero los padres físicos deben ser honrados en cuanto tales, puesto que lo son por ordenanza divina. El padre tiene algo de divino, ya que Dios tiene algo de paterno.
5. *El padre de los dioses.* El AT hace escaso uso de «padre» para referirse a Dios. Las tres razones principales de esto son que el AT expresa la confianza en términos más intelectuales, que el importante concepto de alianza no encaja muy bien con el de padre, y que el motivo del padre está relacionado más de cerca con los mitos. Israel sí llama Padre a Dios, como se puede ver en los nombres teóforos. Pero la noción más amplia de un Padre de los dioses no aparece en el AT. Cuando más, se podría [p 787] citar Deuteronomio 32:8–9, aunque Deuteronomio 4:19 deja claro que todas las cosas están bajo el gobierno supremo de Dios. Salmo 82:6–7 se refiere a los «hijos del Altísimo», y Salmo 29:1 y 89:6 hablan de «seres celestiales» sin llegar a llamarlos hijos de Dios. Sólo poéticamente a los dioses se les puede llamar «hijos de Dios». Teológicamente, el concepto de Dios no deja cabida para esta concepción mítica.
6. *Padre y otros términos de relación en la religión del AT.* La idea de Dios como Padre encaja más fácilmente con el culto familiar que con el tribal, pero el sentido comunitario del clan o de la tribu provee cierta base para el uso más amplio del concepto. Es un concepto religioso antiguo que debe haber estado presente en algún otro lugar antes de ser adoptado por Israel. Detrás de esa idea se halla el sentido de la generación a partir de un solo jefe, y un inicio último en Dios (aunque sin la menor insinuación de culto a los antepasados). La relación con Dios se interpreta entonces en las líneas de la relación con el padre, con cierta disminución del sentido de distancia entre Creador y criatura, pero no tanto como cuando se concibe a la deidad como madre, hermano o tío, puesto que a esas figuras corresponde menos autoridad. Hay que señalar, también, que la relación de sangre sugerida por el término «padre» no se concibe literalmente, sino metafóricamente (a causa de su contenido emocional), de modo que la tradición adopta el concepto aún cuando en tiempos de apostasía es malinterpretado (cf. Jer. 2:26–27). Las referencias al engendramiento divino (Ez. 23:4; Gn. 6:4) hay que verlas en el contexto del Salmo 90, que no llama a Dios padre de la naturaleza pero lo presenta claramente como su Señor soberano (v. 2) y llama a los creyentes siervos suyos en lugar de hijos. Deuteronomio 32 indudablemente llama a Dios Padre de su pueblo (vv. 6, 18–19), pero lo hace con el fin de lograr que la realidad de la comunión con Dios sea lo más viva posible, y de destacar sus implicaciones éticas.
7. *Padre como elemento teóforo en los nombres propios de Israel.* La vitalidad de los motivos que es propia de las religiones tribales se puede ver en un nombre como Joab («Yavé es Padre») o Abías («Padre es Yavé»). Con un «mi» o sin él, se trata de una confesión personal, pero también conlleva un sentido colectivo. Dios, como Cabeza de la comunión sanguínea, es Padre de cada miembro de esa comunión. No se puede concluir, sin embargo, que el parentesco constituya una base para el desarrollo del concepto de Dios como Padre.

8. *Padre como metáfora.* La fe de Israel en Dios como Padre no ha de verse como si estuviera fundamentada en el mito, ya que el mito no alimenta la piedad, e Israel cuestiona siempre una imagen de Dios que sea simplemente una imagen humana enaltecida. Aplicado a Dios, el término Padre es finalmente metafórico. El primer punto de comparación es la autoridad legal del padre. Si la idea sigue topando con cierta resistencia, de modo que los individuos son llamados hijos de Israel y no de Yavé, la posición sociológica del padre como aquel que es una autoridad fidedigna y aún así amorosa (cf. Sal. 103:13; Pr. 3:12) le confiere una fuerza duradera. El amor es un elemento cada vez más importante en el uso del término, como se puede ver por Oseas 11:1. Es un elemento importante incluso en la ideología de la realeza (cf. 2 S. 7:14–15), y por lo tanto ocasiona afirmaciones como las de Salmos 89:26 y 2:7. Cosas intrínsecas en ese concepto son la grandeza de Dios y su solicitud amorosa.
9. *Padre como concepto de autoridad.* El elemento de autoridad se puede ver en el hecho de que el deleite del Padre en el hijo se expresa más comúnmente que el gozo del hijo en el Padre. La paternidad implica un deber de obediencia (cf. 2 R. 16:7; Dt. 14:1; Jer. 18:6–7; cf. Is. 64:8). Como Creador, Dios Padre gobierna y moldea a su pueblo.
10. *La tendencia universalista en la designación de Dios como Padre.* Puesto que Dios es Creador, resulta lógica una extensión del concepto de padre más allá de Israel. El Padre de Deuteronomio 32:6 crea a su pueblo en vez de engendrarlo, y esto comporta la pregunta de si crea a Israel solo (cf. Jer. 3:19; Mal. 2:10). Lo que aflora finalmente es que el sentimiento paternal es el verdadero motivo en el concepto de padre en cuanto se aplica a Dios (cf. Sal. 73:15; Jer. 31:18ss; Is. 63:15–16). Esto tiene una referencia personal así como nacional (Sal. 27:10; 68:5), y al final se supera toda reserva y puede haber una plena declaración de confianza en Dios como Padre (Sal. 89:25; Si. 51:10).

[G. Quell, V, 959–974]

[p 788] C. El concepto de padre en el judaísmo tardío.

I. El padre terrenal.

1. *La devoción para con el padre.* Los rabinos discuten sobre porqué en Éxodo 20:12 hay que honrar primero al padre, mientras que en Levítico 19:3 hay que honrar primero a la madre (la LXX y Filón cambian el orden en Levítico). Piensan que en Levítico se pone primero a la madre porque ella da consejo al niño. Por otro lado, el padre debe recibir más honor porque enseña la ley. Se establecen reglas de cumplimiento apropiado. Así, no hay que contradecir al padre ni criticarlo, y los hijos adultos deben cuidar de sus padres ancianos.
2. *Padre y madre como instrumentos y representantes de Dios.* El honrar a Dios viene antes del honrar a padre y madre, y este principio también puede dar precedencia a los maestros de la ley. Pero los padres son instrumentos de la generación divina, y por lo tanto honrar a los padres es honrar a Dios.
3. *Los deberes del padre.* El padre debe enseñar a sus hijos la ley mediante la instrucción y el ejemplo. Puede castigar a los hijos, pero los rabinos suelen suavizar las penas de Éxodo 21:15; Levítico 20:9. Filón y Josefo, sin embargo, se inclinan a la opinión romana de la autoridad paterna, y por ende a una actitud más severa en cuanto al castigo.

II. Los padres en el judaísmo.

1. *El concepto.* Los «padres» son habitualmente los patriarcas, pero el término abarca también a la generación del éxodo o del desierto, y a figuras prominentes del pasado. Abraham, Isaac y Jacob son «padres del mundo», y Abraham, padre de naciones, es comúnmente llamado «nuestro padre Abraham».
2. *Importancia de los padres.* Los padres son la roca de donde fue extraído Israel. Encarnan la tradición y garantizan la gracia de la alianza. Sus méritos mediados borran los pecados posteriores y aportan perdón en el juicio. Son intercesores eficaces. A Dios se lo invoca entonces como «nuestro (mi) Dios y el Dios de nuestros (mis) padres».

III. *Padre como título para el maestro.* Como título general de honor, «padre» es un término común para el rabino. Modelo para esto es el uso del AT para el profeta (no para el patriarca). El título suele ir ligado al nombre del maestro.

IV. *Dios como Padre en el judaísmo.* En el judaísmo a Dios se le suele llamar Padre, tanto colectiva como individualmente. El helenismo fortalece este uso, pero en Israel el acento es menos cósmico y genealógico y más nacional y teocrático. El uso religioso aumenta hacia el final del siglo I d. C.

1. Distinciones respecto a la cosmología griega.

- a. No engendrador cósmico sino protector nacional. La diferencia más importante respecto al pensamiento griego es que en el judaísmo Dios es el Padre del pueblo de la alianza en una relación personal. La referencia no es a engendrar como un principio, sino a la paternidad como una actitud y como una acción. Dios es Señor del mundo, pero como Padre cuida a su pueblo. La adición de «nuestro», «tu», «mi», etc. expresa el aspecto personal. En su mayor parte, Padre se usa como predicado y al dirigirse a Dios.
 - b. Padre y Señor. Estos términos van juntos en el judaísmo tardío. La combinación se prefigura en Malaquías 1:6; Sirácida, etc. Josefo usa *πατήρ καὶ δεσπότης*, y «nuestro Padre, nuestro Rey» es también una fórmula litúrgica en la sinagoga. Esa conjunción, que el estoicismo y el gnosticismo favorecen también, preserva el sentido de la santidad de Dios y por lo tanto protege el concepto de padre contra un debilitamiento sensiblero.
2. *El Padre en los cielos*. Desde fines del siglo I d. C. esta es una frase común en la sinagoga palestinese. La tradición hace datar «Israel y su Padre del cielo» a aproximadamente el 70 d. C. Aquí el cielo no pretende enfatizar la lejanía de Dios, sino distinguir su paternidad de la paternidad terrenal. Después [p 789] del 70 d. C. el consuelo por la pérdida de la libertad política se halla mirando al Padre celestial. El uso es colectivo, pero también se dan versiones personales («mi Padre del cielo», etc.). Esto se aplica especial pero no exclusivamente al caso de figuras prominentes que gozan de una relación con Dios inusitadamente cercana. La frase «ante el Padre del cielo» expresa la actitud de Israel en la oración.
 3. *Invocación al Padre en la oración*. Los escritos judíos helenísticos y las liturgias de la sinagoga muestran que a Dios se le invoca como Padre (cf. Is. 63:16; 1 Cr. 29:10 LXX). La forma «nuestro Padre» es común, pero «nuestro Padre del cielo» lo es menos.
 4. *Relación con otros nombres sinagogales para Dios y la limitación en el entendimiento de Dios como Padre*. Los rabinos prefieren frases que denoten la soberanía de Dios, o términos tales como el Santo o el Misericordioso, o bien usan en su lugar términos como el lugar, la morada o la palabra. El énfasis se pone en la santidad de Dios y su poder, más que en su condición de padre. Es poco común un sentido vivo del cuidado paternal, y la creencia en el mérito tiende a despojar al término Padre de profundidad y validez, puesto que el legalismo restringe la libertad paterna. Todos los materiales de la verdadera fe en el Padre están presentes, pero el espíritu sigue estando ausente en alguna medida.

D. El NT.

I. Padre según el Jesús de los Sinópticos.

1. *La honra al padre terrenal y sus límites*. Jesús afirma incondicionalmente el quinto mandamiento (Mr. 10:19) y descarta las evasiones de la casuística (Mr. 7:10ss). Muestra también una tierna consideración por la relación padre-hijo (Mr. 5:40; 9:14ss; Lc. 9:37ss). Surge tensión con el llamado de Jesús al discipulado, ya que, como el matrimonio (Gn. 2:24), esto establece un nuevo orden (Mr. 10:29–30) y exige una perspectiva escatológica (Mt. 8:21–22), y sin embargo no permite una evasión del mandamiento. A veces la tensión se puede sentir tan fuertemente que va involucrada una renuncia a todos los vínculos terrenales (Lc. 14:26), aunque no en el sentido de un voto. El Hijo del Hombre separa a las generaciones (Mr. 13:12), como en la expectación escatológica judía. Del lado positivo, sin embargo, el evangelio realiza una obra de reconciliación (Lc. 1:17) al sanar la destrucción familiar y restaurar a los desobedientes.
2. *El uso religioso de πατήρ*.
 - a. La presuposición del patriarcado. El patriarcado es el trasfondo sociológico para el uso religioso de *πατήρ*. Es inusitado dejar padre y oficio para seguir a Jesús (Mt. 4:22). El padre les ordena a sus hijos que trabajen en la viña (Mt. 21:28). El padre mantiene y controla la propiedad familiar (Lc. 15:11ss). El hijo más joven peca al buscar ser dueño por adelantado y al abandonar con egoísmo la casa de su padre; la conversión es un retornar a la comunión con el padre. El estar en comunión con el padre es el don del cual depende todo lo demás. Cuando Jesús llama Padre a Dios, en su paternidad se da a entender el señorío de Dios.
 - b. Invocación de Dios como «Abba». El NT ha preservado el término arameo usado por Jesús, a saber, «Abba». Este grito de niño es un vocativo generalizado. Se le aplica a Dios confiadamente un sonido infantil, como el término más simple para expresar la actitud amorosa de Dios. Se evita la familiaridad al colocar la invocación en el entorno del reino, con su exigencia de sumisión al santo gobierno de Dios.
 - c. El Padre de los cielos.
 - (a) Fuentes. Parece probable que Mateo conserve la forma original y más larga de esta expresión (cf. Mr. 11:25). En pasajes paralelos, Lucas la enmienda para adaptarse a su propósito. Mateo muestra que Jesús no siempre añade «en los cielos», pero presenta una verdadera teología del Padre en una forma que se halla cerca de la tradición palestinese.

- (b) Significado. Distinguiendo entre el cielo y la tierra, la fórmula sugiere la soberanía pero también da a entender una perfecta paternidad. El uso de «vuestro» o «nuestro» denota la condición de filiación. En el Padrenuestro, las primeras tres peticiones expresan el dominio de la tierra por el cielo bajo la [p 790] paternidad divina. En Mateo 6:1ss, la devoción es regulada por el Padre. En Mateo 23:9 el Padre celestial fija de modo normativo el significado de la paternidad terrena. Lo que la fórmula siempre implica es la orientación de la tierra al cielo, o el dominio de la tierra por el cielo, bajo el Dios que es sublime y, sin embargo, cercano.
- d. Mi Padre y vuestro Padre.
- (a) Fuentes. El uso de «mi Padre» es limitado en Marcos, pero más común en el material peculiar a Lucas y especialmente en Mateo. En Marcos «vuestro Padre» figura solamente en 11:25. Es más común en Mateo.
- (b) Distinción. En Marcos y Lucas, y en material común a Mateo y Lucas, «vuestro Padre» figura sólo en directrices a los discípulos. Pero la frase siempre se halla en relación con Jesús. Las directrices reciben su fuerza de la presencia del reino en la persona de Jesús. La verdad de la paternidad es la revelación del Hijo. Sólo por medio de él es una verdad para los discípulos.
- (c) Confesión cristológica. Jesús enseña a sus discípulos a que en oración digan «Padre nuestro», pero su propia frase «mi Padre» expresa una relación singular. Esto se puede ver ya en Lucas 2:49 (cf. 23:34, 46). El uso tiene fuerza cristológica y confesional en Mateo 16:17; 18:19. El contenido de esta cristología es que el Padre se revela a sí mismo en el Hijo, que se toma una decisión en relación con él, que el Hijo sufriente está haciendo la voluntad del Padre, que otorga a sus seguidores la salvación y la seguridad de su aceptación, y que se promete la consumación futura.
- e. La forma absoluta ὁ πατήρ. El uso absoluto es poco común, pero se halla en todos los estratos. En labios de Jesús generalmente figura con «el Hijo» o «el Hijo del Hombre» en contextos apocalípticos. Daniel 7, que expresa la soberanía del Padre y el encargo al Hijo, bien puede ser la base para esto.
- f. Dios, Padre de todos. Jesús relaciona la paternidad de Dios primordialmente con la nación privilegiada de Israel, aunque la decisión respecto a la relación de Israel con el Padre descansa en su encuentro con el Hijo (cf. Mt. 21:28ss; Lc. 15:11ss). Dios es el Creador de todos (Mt. 5:43ss) pero no hay referencia alguna a una filiación general por naturaleza o por condición. Los discípulos encuentran al Padre en Jesús. La paternidad está vinculada con el reino y con el discipulado. Implica el señorío divino.
- g. Autoridad paterna y cuidado paterno. El Padre celestial es un modelo de generosidad imparcial que expresa su perfección en el perdón. Combina el amor con la disciplina, y su don más grande es su exigencia más fuerte (Mt. 6:14–15; Mr. 11:25). La manifestación del Padre reemplaza el legalismo y domina la conducta con miras a su gloria (Mt. 5:16). La solicitud acompaña a la autoridad. El Padre provee tanto para las necesidades terrenales como para la salvación final. Uno puede confiar en su previo conocimiento (Mt. 6:8, 32) y en su bondad paterna (Mt. 7:9ss). Presta su ayuda en la persecución (10:29–30) y no quiere que ninguno de sus pequeños perezca ni en el tiempo ni en la eternidad (Mt. 18:14).
- h. Significación para los discípulos.
- (a) Forma cristológica de la creencia en el Padre. Jesús está totalmente comprometido con el Padre y con su designio salvífico, y no reclama mayor poder ni conocimiento que el Padre. Esto se destaca en la oración de la pasión en Marcos 14:36, y en su advertencia de que no conoce la fecha de la parusía (13:32). La autoridad del Hijo es el don del Padre, para ser usado en el servicio del Padre. El Padre revela la verdad referente al Hijo (Mt. 16:17). La comunión del reino es una comunión de familia bajo el Padre como Cabeza.
- (b) El grito de júbilo. El misterio del Hijo es parte integral de este grito. La comunión del Hijo con el Padre le da su autoridad y su conocimiento. La verdad acerca de Jesús y el Padre asume aquí una forma kerigmática en un modo que nos lleva a la raíz del sentido singular de la expresión de Jesús «mi Padre».
- [p 791] (c) El mensaje cristológico en Lucas 15:11ss. El mensaje cristológico en Lucas 15:11ss es el del amor paternal que muestra la misericordia que sale al encuentro de la verdadera conversión y luego busca ganarse al hermano mayor hacia el círculo de la bendición. La voluntad del padre implica la aceptación de su misericordia, y el banquete gozoso representa el regocijo familiar ante la restauración de la comunión. La obra de Cristo es la obra en virtud de la cual el Padre une a los justos y a los injustos en una nueva comunión familiar, superando el legalismo de los primeros y abriendo generosamente las puertas a los segundos. Esta obra no hace superflua la cruz, ya que llega a su consumación en la cruz, donde Jesús perdona al ladrón y ora por los que se creen justos. Es en la cruz donde Jesús realiza la verdad de la paternidad que domina su ministerio.
- i. La unidad de Padre, Rey y Juez.

- (a) Padre y Juez. En el patriarcado, la provisión del padre y su poder judicial van juntos. La voluntad del Padre es la norma del juicio (Mt. 7:21ss; 18:23ss), y el Hijo juzga en nombre del Padre (Mt. 25:31ss).
- (b) Padre y Rey. El término «padre» incluye el señorío, pero Jesús fortalece este aspecto al asociar la paternidad con el reino. A Dios rara vez se le llama βασιλεύς en los Evangelios, pero no se puede poner en duda su señorío. El gobierno regio de Dios es el gobierno paternal de la gracia. Jesús pone fin a cualquier restricción legalista de términos tales como Señor, Rey y Juez. El nombre específico Padre absorbe e implica a otros en la expresión de una sencillez confiada que supera tanto el temor a los nombres divinos como su acumulación.

II. πατήρ en Juan.

1. *Uso.* En Juan, πατήρ se usa para Dios unas 115 veces. Predomina el uso absoluto. Sólo una vez encontramos «vuestro Padre» (20:17), y no se encuentran en absoluto «nuestro Padre» ni «Padre en los cielos».
2. *Concepto.* Juan no conecta con el término «padre» la idea de engendrar. El Padre toma precedencia (14:28) en el dar con autoridad (6:32). El Hijo lo conoce, le obedece, lo reconoce y lo honra en una armonía de amor (10:30). La relación del Hijo con el Padre implica el patriarcado. Él permanece en la casa del Padre, es dueño de lo que le pertenece al Padre, y puede lograr que el Padre lo oiga (8:35; 16:15). Él prepara un lugar para sus discípulos como miembros de la familia de su Padre (14:2).
3. *Revelación.* En Juan, el mensaje de la paternidad divina está relacionado con la revelación. Dios no es primordialmente el Padre de todos, sino el Padre del Hijo que lo manifiesta, y que es el Hijo en un sentido único. En Juan 1:14, 18 el Padre es el Dador de la revelación y el Hijo es el Revelador (cf. 4:21, 24). El Hijo actúa con el encargo del Padre (5:43). El Padre da testimonio de él en la Escritura (5:37ss) y lo da a él como pan celestial (6:32). Sólo porque ha estado siempre con el Padre el Hijo puede revelarlo (1:1, 18). Por eso la clave es el envío. El Padre envía a su Hijo a que realice su obra, y es en cuanto es consagrado y enviado que es manifestado como el Hijo (10:36). «Padre» es en sí una palabra de revelación (17:6, 11, 25, 26). Es acerca del Padre que habla Jesús (16:25). No se trata de un simple concepto verbal, separado de la obra salvífica del Hijo. La obra del Hijo es el contenido del testimonio referente al Padre (6:41ss). Conocer o ver al Hijo es conocer o ver al Padre (14:7ss). Decidirse en favor o en contra del Hijo es decidirse en favor o en contra del Padre (8:42). Si la revelación es la declaración del Padre, la palabra y la obra de Jesús llenarán el término con un contenido nuevo y específico.
4. *La armonía del Padre y el Hijo.* La unión del Padre y el Hijo es el núcleo del mensaje en Juan. Lo que esto significa es que el Padre ama al Hijo (3:35). No se trata de un amor místico, sino que está relacionado con la obra que se le ha encargado al Hijo. Este amor tiene una base pretemporal e implica un conocerse y verse mutuamente. Es un «estar en», pero implica acción porque el Hijo dice y hace lo que el Padre quiere (5:19; 7:17–18). Las obras del Hijo son las obras del Padre (10:32, 37–38). La palabra es la palabra del Padre (14:24). Tanto las obras como la palabra dan testimonio del Enviador así como del Enviado (10:25). Una comunión del dar produce el acto de revelación y llega a su realización en la entrega que el Hijo hace de sí cuando acepta el cáliz que el Padre le da a beber (18:11) en una unión del amor del Padre (10:17) con la obediencia del Hijo (10:18). Sólo cuando la [p 792] obra salvífica está hecha Jesús hace que el Padre sea, en verdadero sentido, el Padre de los discípulos también (20:17), ya que él es el único camino al Padre (14:6). El Paráclito realiza la nueva relación como un don que permanece (14:18ss), y los discípulos son introducidos a un paralelo conocer (10:14–15), amar (15:9–10), unión (14:20) y envío (17:18).
5. *El conflicto por la verdad del Padre.* En Juan 2:16 Jesús acusa a los judíos de profanar la casa del Padre, pero el verdadero punto en discusión es la propia relación de Jesús con el Padre (5; 6; 8). Los oponentes tratan a Jesús como un simple hombre, y por lo tanto exigen una validación especial de su misión (6:42). Apelan a Dios como Padre de ellos (8:4), pero no logran reconocer al Padre y al Hijo (8:45ss). Sus actitudes y acciones muestran que, espiritualmente, su padre es el diablo (8:42). La batalla por la verdad de la paternidad se repite en la obra de «convencer» que efectúa el Paráclito (16:8ss, especialmente v. 10).
6. *El Padre y la oración.* Al intensificarse el sufrimiento, Jesús se adentra cada vez más en la oración al Padre (11:41–42; 12:27ss). La singular forma misionera de la plegaria en 11:41–42 enuncia la meta de su vida. La oración de 12:27ss expresa conflicto, pero procura la glorificación de Dios en un cumplimiento de la misión. El dar por parte del Padre y la glorificación del Padre son los temas dominantes en el cap. 17. Los discípulos tienen acceso directo al Padre cuando apelan al Hijo y concuerdan con él (14:13; 16:23). El πατήρ absoluto es la meta de la oración cuando se adora en el Espíritu (4:21ss). La oración de los discípulos es el fruto de la obra de salvación del Hijo, ya completa.

III. El Padre en los demás escritos apostólicos.

1. *El padre terrenal.* Las instrucciones que se dan a los padres (varones) en Colosenses 3:18ss; Efesios 5:22ss, combinan elementos veterotestamentarios y judeohelenísticos pero les dan una hondura añadida con la referencia al Señor. La nueva relación de fe es el punto determinante. No se puede abusar del poder paterno, pero al Señor le agrada la obediencia, y hay que dar educación en el

Señor. En Hebreos 12:4ss la disciplina es correcta, pero sólo en cuanto manifiesta una solicitud amorosa. En un matrimonio mixto, Pablo da el voto decisivo al cónyuge creyente, en la medida en que el otro cónyuge y los hijos quedan consagrados por la realidad superior de la fe. 1 Timoteo 5:1–2 manda que se respete a los ancianos como si fueran padres.

2. *Los hombres como padres en Pablo.*

- a. Abraham. En Romanos 4:1 Abraham es padre como creyente, y esto quiere decir que todos los creyentes son hijos de él. Lo que cuenta no es el lazo de sangre sino una genealogía de la fe. Él es el padre de Israel sólo si Israel cree como él creyó.
- b. El apóstol. En sus relaciones con las iglesias, Pablo piensa en términos paternos. Se refiere al nacimiento en 1 Corintios 4:15. Timoteo y Tito son sus hijos (1 Co. 4:17; Tit. 1:4; cf. Marcos en 1 P. 5:13). El padre es diferente de otros maestros (1 Co. 4:15), aunque él es padre solamente en Cristo. No se trata de un título sino de una relación viva. Tanto el padre como el hijo sirven al mismo evangelio (cf. Fil. 2:22). Se describen acciones paternales en 1 Tesalonicenses 2:11ss. Si hay algún modelo, es el rabínico, no el del maestro de sabiduría ni el del mistagogo.

3. *Dios como Padre.*

- a. El grito «Abba». Gálatas 4:6; Romanos 8:15; 1 Pedro 1:17 y el uso del Padrenuestro confirman la importancia de invocar a Dios como Padre. El grito «Abba» no es solamente litúrgico; es una obra del Espíritu de adopción. Las doxologías de Pablo muestran que se trata de una actitud permanente. La invocación implica seguridad de la filiación y de la herencia. Señala el fin del legalismo y de la servidumbre.
- b. El uso de πατήρ.
 - (a) θεὸς πατήρ. Este giro figura en bendiciones, saluciones y despedidas, p. ej. Gálatas 1:3; Romanos 1:7; Filipenses 1:2; Efesios 1:2; 6:23. Pero nunca figura en Pablo sin mención del κύριος. La omisión [p 793] del artículo hace resaltar su efecto, y el leer las epístolas promueve su uso litúrgico. En 2 Pedro 1:17 (cf. Ignacio, *Magnesios* 3.1) tiene la fuerza de una formulación dogmática.
 - (b) θεὸς ὁ πατήρ. Esta elevada frase confesional figura solamente en 1 Corintios 8:6.
 - (c) ὁ θεὸς καὶ πατήρ. Esta es una fórmula de doxología y de acción de gracias en 1 Tesalonicenses y en Gálatas. Representa la actitud de oración en 1 Tesalonicenses 1:2–3, y está configurada por la petición inicial en 3:11. Se prefiere el καὶ cuando sigue un genitivo, e. d. «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo». Aquí πατήρ τοῦ κυρίου define a θεός, aunque probablemente sólo «Padre» se relaciona con Cristo. Los enunciados en esta línea contienen alabanza al estilo de la oración (2 Co. 1:3; Ef. 1:3; 1 P. 1:3). Se añade una fuerza solemne en 2 Corintios 11:31. ὁ θεὸς καὶ πατήρ figura también en enunciados confesionales en 1 Corintios 15:24; Efesios 4:5–6, y en una admonición en Efesios 5:20. Frases distintivas son «Padre de misericordias» en 2 Corintios 1:3 y «Padre de la gloria» en Efesios 1:17. Esta última frase está en aposición con el inusitado «Dios de nuestro Señor Jesucristo».
 - (d) ὁ πατήρ. En Pablo el absoluto figura en Colosenses y Efesios, cartas que por razones de polémica adoptan términos gnósticos. Colosenses 1:12–13 lo conecta con ὁ υἱός. Efesios 2:18 muestra semejanza con Juan, quien también parece estar en conflicto con el gnosticismo.
 - (e) πατήρ, θεός, υἱός, κύριος. Pablo usa principalmente θεός, pero le da un contenido distintivo. Usa πατήρ en la oración, y lo conecta con θεός. θεός denota el poder de Dios y su gloria como Creador; πατήρ su gracia y su misericordia como Redentor. En 2 Corintios 1:3, «Padre de misericordia» interpreta θεός como «Dios del consuelo», mientras que en Efesios 1:17 πατήρ se define en términos de θεός como el Padre de la gloria. Pablo reserva κύριος para Jesús, y conecta υἱός con θεός y no con πατήρ, vinculando πατήρ con κύριος. Dios, como Padre de Jesús, es también el Padre de los creyentes. Las afirmaciones acerca del κύριος son más comunes que las afirmaciones acerca del υἱός, porque Pablo proclama lo que es dado por el Padre y el Señor.
- c. Contenido del concepto de Padre.
 - (a) La paternidad como señorío. Lo que se dice acerca del Padre tiene que ver con la doxología, la oración y la confesión. Paternidad significa soberanía. Su voluntad domina la obra de la salvación (Gá. 1:4). Todo se lo debemos a su poder (Ef. 5:20). Su don es un llamado a la santificación (2 Co. 6:14ss). En la parusía compareceremos ante él como Juez (1 Ts. 3:13). Cuando somos redimidos, somos trasladados a su reino (Col. 1:12–13). Al final el reino será suyo (1 Co. 15:24ss). Que el Padre es también Rey se revela en el hecho de que él es el Padre del κύριος, quien es también Rey y Juez. El uso de Padre para Dios está dominado por la revelación en Cristo. No hay insinuación de doteísmo, sino que es el Señor quien hace posible la verdadera fe en el Padre.
 - (b) El don de la gracia por medio del Padre. El Padre dispensa χάρις, ἀγάπη, ἔλεος, παράκλησις, εἰρήνη (2 Ts. 2:16–17; 2 Co. 1:3; 1 P. 1:3). Esta es una parte de la redención que está en marcha. La bendición cumple el designio de salvación (Ef. 1:3). El grito

«Abba» se relaciona con el Padre como Dador de la salvación. El Espíritu nos hace hijos suyos (Ro. 8:14) y nos da acceso al Padre (Ef. 2:18). Amados en Dios Padre (Jud. 1), los creyentes están «en» Dios Padre por la fe.

d. Influencias griegas.

- (a) La respuesta a la fe en el Padre de todos. En 1 Corintios 8:4ss la confesión del Padre se opone al politeísmo. Aquí τὰ πάντα se pone en el contexto bíblico de la creación. Dios es el autor de la creación, y por medio de Cristo la creación y la redención están conectadas. Pablo usa expresiones griegas, pero les da un nuevo sentido. En Efesios 2:18ss los santos, por medio del Espíritu, tienen derechos en la familia de Dios. El Padre de todos nosotros está encima de todos, por medio de todos y en todos. Aquí se mezclan frases veterotestamentarias y estoicas, pero las frases estoicas reciben un nuevo contenido con la referencia a la nueva unidad del pueblo redimido. Se pone en el foco una unidad dinámica por la fe en el Padre.

[p 794] (b) Excepciones. 1 Pedro 1:3 relaciona el «engendrar» con el Padre. Aquí el punto es que él ha efectuado la regeneración. Santiago 1:18 también relaciona la regeneración con el Padre, pero nuevamente con una referencia soteriológica. En el v. 17, «Padre de las luces» puede tener en mente a los astros (cf. Filón), pero la frase es incidental. Hebreos usa πατήρ escasamente, pero llama a Dios el «Padre de los espíritus» en 12:9 en lo que parece ser un uso cosmológico más general, antes que un uso soteriológico.

πατρῶος

1. Esta palabra significa «lo que pertenece al padre o es heredado del padre».
2. En la LXX y Josefo tiene el sentido especial de «lo que se deriva de los padres». Puede por tanto usarse respecto a la tradición o respecto a Dios.
3. Josefo prefiere πάτριος en este sentido, p. ej. para las costumbres, la tradición, la tierra, el idioma, la constitución, y especialmente la ley.
4. En el NT, Pablo en Hechos 22:3 dice que él fue educado en la ley de los padres, mientras que en 24:14 dice que adora al Dios de nuestros padres, y en 28:17 les dice a los judíos de Roma que él no ha hecho nada contra las costumbres de los padres.

πατριά

A. Fuera del NT.

1. *Significado.* Esta palabra, que denota derivación del padre, se usa para la casa familiar, la tribu, la raza, la nación, o más específicamente para el árbol genealógico.
2. *La LXX.* La LXX usa el término frecuentemente para «el linaje», «el clan», y en plural, «las naciones» (Salmos y Jeremías). Figura en la expresión «casa paterna» y «jefes de casas paternas» (que se usa también para las clases levíticas en 1 Cr. 24:4).

B. El NT.

1. Para «casa paterna», πατριά figura en Lucas 2:4, donde se añade a «casa» para mostrar que la referencia es a la descendencia. En Hechos 3:25 el sentido es «naciones». Este versículo exhibe la influencia litúrgica de los Salmos con su uso misionero del término (cf. Sal. 96:7).
2. En Efesios 3:14–15 se dice que toda familia recibe su nombre del Padre. El Padre no tiene πατριά en el sentido estricto, pero el propio término πατριά muestra que tienen su origen en Dios y están orientadas hacia él. Si se incluye el grupo familiar de la iglesia, también se tiene a la vista a Israel y las naciones. La πατριά celestial es más probablemente la de los ángeles que la de la comunidad perfeccionada, ya que en todas partes Efesios conecta el cielo con la tierra (cf. 1:10; 3:10). El texto no dice directamente que Dios sea el prototipo que se refleja en las πατριά. La relación de Creador y criatura está en el trasfondo, aunque sólo en combinación con la redención. Las πατριά son creadas por él, que es el Padre de Jesucristo. Dios no es el Padre primigenio de todas las cosas en el sentido griego, sino el Padre revelado en Cristo que está relacionado con las πατριά en cuanto a tales.

ἀπάτωρ

A. Fuera del NT.

1. *Seres humanos.* Cuando se usa respecto a seres humanos, ἀπάτωρ puede significar «huérfano», «expósito», «bastardo», «de padres desiguales», «desheredado» o «de origen plebeyo o desconocido». En el judaísmo se dice que los paganos conversos son «sin padre», y el judaísmo aplica también el sentido de «sin apellido» a Ester, que en Ester 2:7 es una huérfana.
- [p 795] 2. *Deidades.* De deidades tales como Atenea, Hefesto y Afrodita se dice que son sin padre o sin madre. En las obras órficas, gnósticas y místicas, Dios no tiene padre. El punto es que no tiene origen, o es increado.
3. *La alegorización de Filón.* Filón usa solamente ἀμήτωρ. Así Sara es el principio sin madre. Esta idea se basa en un juego de palabras alegorizante, y no da a entender una deificación, como tampoco cuando se dice que el sumo sacerdote es el λόγος divino, con Dios como padre y la σοφία como madre.
- B. El NT.** El único caso en que figura esta palabra en el NT es en Hebreos 7:3. Allí se dice de Melquisedec que no tiene padre, ni madre, ni genealogía. El punto es que no encaja en la secuencia del sacerdocio levítico. Así como en Pablo la promesa precede a la ley, así en Hebreos este sacerdocio precede al sacerdocio levítico. De modo semejante, así como la referencia de la promesa es a Cristo, así la referencia del sacerdocio de Melquisedec es al sumo sacerdocio de Cristo.

πατρικός

1. Esta palabra tiene el sentido de «paterno» o «paternal» con diversas referencias, p. ej. al gobierno, al mando, al afecto, etc. Se usa en la LXX con «casa», y τὸ πατρικόν denota «patrimonio». El helenismo judío prefiere πατῶος a πατρικός al hablar de las leyes o costumbres de los padres.
2. *Hay una inclinación a usar el término para el padre de uno en particular.* Los gnósticos lo remiten a los regenerados, y Clemente de Alejandría lo usa para la relación del Logos con el Padre (Stromateis 7.2.5.6).
3. *Ocasionalmente la referencia puede ser a los padres, como ocurre tal vez en 1 Crónicas 7:4 LXX y más claramente en Levítico 25:41 LXX.*
4. *En Gálatas 1:14 πατρικός denota la herencia religiosa de la casa paterna (cf. Hch. 23:6; Fil. 3:5; 2 Ti. 1:3; Hch. 22:3; 26:5).*

[G. Schrenk, V, 974–1022]

παχύνω [engordarse, insensibilizarse], πωρόω [endurecer], (πηρόω [estropear, incapacitar]), πώρωσις [insensibilidad], (πήρωσις [dureza]), σκληρός [duro], σκληρότης [dureza], σκληροτόρηλος [de dura cerviz, testarudo], σκληρύνω [endurecer]

Este grupo de diversas raíces significa el «endurecimiento» de los no creyentes, de los enemigos de Israel, de Israel mismo, de los judíos contra los cristianos, y finalmente de los cristianos. El término «endurecer» puede tener un sentido literal, pero lo más común es que se use en la Escritura en sentido transferido. La práctica de Lutero de colocar diversos términos bajo un equivalente común –que no es seguida por otras traducciones– se justifica en la medida en que la referencia material sea la misma. La LXX tiende a veces a suavizar el hebreo, arrojando mayor énfasis en la responsabilidad humana, pero esto agudiza la medida de la culpa y la miseria humanas. Interrelacionados en todo este complejo están los conceptos del endurecimiento y el juicio realizados por Dios, por un lado, y el endurecimiento propio y el juicio propio, por el otro. El endurecimiento es siempre específico dentro de la historia del pueblo elegido, la cual puede ser también una historia de rechazo pero es siempre una historia de la fidelidad divina. Si el temor de decir demasiado o demasiado poco produce un caleidoscopio de matices más fuertes y más suaves, el color básico es ese color hermoso de la gloria divina.

[p 796] παχύνω

1. Derivada de παχύς («grueso»), esta palabra significa «engrosar» (en medicina «hincharse»).
2. Figuradamente significa «hacer impenetrable», «insensibilizar», como en Mateo 13:15 y Hechos 28:27 (citas ambas de Is. 6:10).
3. En Isaías 6:10 al profeta se le dice que «engorde» el corazón del pueblo, pero la LXX lo suaviza describiendo simplemente el «engordar» o «endurecer» como un hecho consumado.

πωρόω (πηρόω), πώρωσις (πήρωσις)

1. Este grupo de palabras se usa en medicina para el «endurecimiento» o «engrosamiento» del hueso, p. ej. en las fracturas. Por eso puede denotar también «curación». En sentido transferido significa «insensibilizar».

2. La LXX lo usa sólo en Job 17:7 (para el debilitamiento de los ojos) y Proverbios 10:20 A.
3. El verbo figura cinco veces en el NT, habitualmente tratándose del corazón. El endurecimiento es el de los judíos en Juan 12:40; Romanos 11:7; 2 Corintios 3:14, y el de los discípulos en Marcos 6:52; 8:17. El sustantivo verbal figura tres veces con referencia a los judíos o los gentiles en Marcos 3:5; Efesios 4:18; Romanos 11:25. Dios es el autor en Juan 12:40, pero el endurecimiento causado por Dios es también un endurecimiento propio, de modo que permanece la responsabilidad personal y se puede emitir un llamado al arrepentimiento (Ez. 18:31). El pecado y la incredulidad son el castigo por el pecado y la incredulidad, pero todavía sigue siendo posible que Dios realice una renovación (Is. 6:11ss). En Romanos 9–11 Pablo percibe un endurecimiento parcial de Israel, pero los gentiles creyentes sólo pueden jactarse de la gracia divina que incluye la esperanza de una conversión del Israel endurecido (11:33ss), tanto por decisión humana como por un acto soberano de Dios (11:23, 17ss). Relacionado con el endurecimiento de origen divino está el endurecimiento propio de 2 Corintios 3:14, del cual no están exentos siquiera los discípulos (Mr. 6:52) cuando malentienden las palabras de Jesús.
4. En la mayoría de las referencias mencionadas encontramos la variante $\pi\eta\rho\acute{o}\omega$, «incapacitar», «herir», y por tanto «cegar». El verbo se halla en Marcos 6:17; Juan 12:40; Romanos 11:7, y en Marcos 3:5 se halla $\pi\acute{\eta}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$. Las traducciones antiguas también presuponen $\pi\eta\rho\acute{o}\omega$ o $\pi\acute{\eta}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ en otros versículos. Pero $\pi\omega\rho$ - está mejor atestiguado, y al ser más común $\pi\eta\rho$ -, es más probable que se haya puesto este último en lugar del anterior.

$\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\varsigma$

1. Esta palabra significa «seco», «árido», «duro», «áspero» (cf. nuestra palabra «esqueleto»).
2. Figura en el NT para las palabras «duras» en Juan 6:60; Judas 15; vientos «contrarios» en Santiago 3:4, y un hombre «austero» en Mateo 25:24. La frase «te es duro» figura en Hechos 26:14 (cf. 9:4).
3. Algunos de los pasajes del NT reflejan el uso de la LXX (cf. Stg. 3:4 e Is. 27:8; Mt. 25:24 e Is. 19:4). Hay paralelos similares en los Padres apostólicos.

$\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$

1. Este sustantivo verbal, que es raro en el griego clásico, figura cuatro veces en la LXX (Dt. 9:27; 2 S. 22:6; Is. 4:6; 28:27), y Filón lo usa fisiológica y psicológicamente. El único caso en el NT se halla en Romanos 2:5, donde se denota el corazón duro e impenitente o presumido de los judíos. En Hermas, *Mandatos* 5.2.6, leemos que el Espíritu no habitará donde hay un espíritu malo ni donde hay dureza.

[p 797] $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\tau\rho\acute{\alpha}\chi\eta\lambda\omicron\varsigma$. Esta palabra, que significa «de dura cerviz», «testarudo», es desarrollada por la LXX. En el NT figura solamente en el discurso de Esteban en Hechos 7:51. 1 Clemente 53.3 la usa (citando Dt. 9:13).

$\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{\upsilon}\nu\omega$

1. Esta palabra, que significa «endurecer», es principalmente un término médico.
2. El NT la usa figuradamente en Hechos 19:9; Romanos 9:18; Hebreos 3:8, 13, 15; 4:7. En Hechos 19:9 está ligado con la incredulidad; en Romanos 9:18 Dios castiga por medio de ello; pero en Hebreos 3:8, etc. a los cristianos se les amonesta contra ello.
3. Romanos 9:18; Hebreos 3:8, etc. tienen en mente incidentes tales como los de Éxodo 4:21; 15:23. En la LXX, los gobernantes gentiles están endurecidos, pero también lo están Israel y sus reyes. La LXX también usa el término sin énfasis en el endurecimiento (cf. la mano dura de Israel en Jue. 4:24, la cosa dura de 2 R. 2:10, el yugo pesado de 2 Cr. 2:10, y la hierba marchita de Sal. 90:6).
4. Los Padres apostólicos siguen el uso bíblico en cuanto al endurecimiento, en 1 Clemente 51:3:5 (cf. Bern. 9:5).

[K. L. y M. A. Schmidt, V, 1022–1031]

$\sigma\kappa\lambda\eta\rho\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$ [καρδία]

$\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\omega$ [convencer, persuadir], $\pi\epsilon\pi\omicron\acute{\iota}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ [confianza, convicción], $\pi\epsilon\iota\theta\acute{o}\varsigma$ [persuasivo], $\pi\epsilon\iota\theta\acute{o}$ [persuasividad], $\pi\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\nu\acute{\eta}$ [persuasión], $\pi\epsilon\iota\theta\alpha\rrho\chi\acute{\epsilon}\omega$ [obedecer], $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\theta\acute{\eta}\varsigma$ [desobediente], $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\theta\acute{\epsilon}\omega$ [desobedecer], $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\alpha$ [desobediencia]

$\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\omega$

1. *La voz activa (aparte del perfecto).*

- a. Los sentidos griegos habituales de πείθω son «convencer», «persuadir», «seducir», «corromper». El presente expresa intención; el aoristo logro.
- b. En la LXX πείθω es poco común, y no corresponde a un verdadero original. Pero πέποιθα, que expresa convicción, es más común. La LXX usa πείθειν p. ej. en 1 Samuel 24:7 y Jeremías 29:8, y más frecuentemente en Macabeos y en Tobit.
- c. En el NT, «convencer» es el sentido más natural en Hechos 18:4; 28:23, y «persuadir» en Mateo 27:20; Hechos 14:19 (con una insinuación de «seducir»). En Hechos 12:20; Mateo 14 probablemente se quiere decir «sobornar», aunque «apaciguar» es posible en Mateo 28:14. El significado es incierto en 2 Corintios 5:11, donde es posible «ganar» pero «persuadir» es más probable en el contexto. En Gálatas 1:10 el sentido depende de si las dos preguntas son paralelas. Si lo son, la respuesta es Dios, porque lo que Pablo busca es el favor de Dios. Si no lo son, está preguntando a quién busca persuadir con su predicación, y la respuesta es «a los hombres». En este caso, el paralelo es material; Pablo agrada a Dios mediante sus esfuerzos de persuadir a los hombres. En 1 Juan 3:19 el texto es incierto, y hay que preguntarse si «en esto» tiene una referencia hacia adelante o hacia atrás. La idea es sin duda la de infundir confianza, y la razón probablemente se da en los vv. 20–21, a saber, que tenemos confianza en Dios ya sea que nuestros corazones nos condenen o no.

[p 798] 2. πείθομαι.

- a. Esta palabra tiene sentidos como «confiar», «estar convencido», «creer», «seguir», e incluso «obedecer».
- b. En la LXX, es poco común en libros con un original hebreo. En Ester 4:4 la LXX lo introduce para sugerir que Mardoqueo no se dejará persuadir a cesar en su luto, y en Proverbios 26:25 introduce la idea de engaño. Las ideas de convicción y fe están presentes en 2 Macabeos 9:27; 4 Macabeos 5:16, y la de obediencia en 3 Macabeos 1:11.
- c. «Estar convencido» es el significado en Hebreos 13:18; Lucas 20:6; Romanos 8:38 (cf. Hch. 5:40). «Ser persuadido, ganado» encaja bien en Hechos 21:14; 23:21, y «obedecer» en Hebreos 13:17; Santiago 3:3; Romanos 2:8; Gálatas 5:7. Sólo en esos últimos dos versículos asume el término un significado teológico, con su énfasis en «obedecer a la verdad». En esos contextos, el opuesto es «no creer» (cf. Hch. 28:24). Cuando se trata de seguir a falsos mesías, está presente el sentido de «ser seducido».

3. πέποιθα.

- a. Este término lleva el sentido de «confiar», «fiarse» o «estar seguro».
- b. Un equivalente hebreo es נטב, que expresa convicción, esperanza, confianza, seguridad y paz; πέποιθα se usa tanto para esta palabra como para términos asociados (unas 142 veces en total). La confianza en Dios es un rasgo básico del AT; también hay advertencias contra la confianza en los poderes terrenales.
- c. En el NT, los fuertes confían en su armadura y los ricos en su riqueza (Lc. 11:22; Mr. 10:24), pero Pablo confía en la fidelidad de la iglesia (2 Co. 2:3; Gá. 5:10) y en la obediencia de Filemón (Flm. 21), mientras que los hermanos derivan confianza de la prisión de Pablo (Fil. 1:14). La confianza cristiana es la de la fe. Es «en el Señor» (Gá. 5:10; Fil. 2:24). Es confianza en Dios (Fil. 1:6; cf. Heb. 2:13; Mt 27:43). En el NT, sin embargo, la confianza en Dios asume principalmente la forma de fe, y se relaciona con la salvación escatológica más que con las situaciones presentes (como en los Salmos). Está relacionada con la obediencia, e implica el rechazo de la falsa confianza (Fil. 3:3–4), que Pablo suele llamar «jactancia». El jactarse en Cristo es el opuesto de poner la confianza en la carne. Los Padres apostólicos usan el término principalmente en citas del AT o alusiones a él (1 Clem. 57.7; 58.1; Hermas, *Mandatos* 9.6; *Semejanzas* 9.18.5).

πεποίθησις. Esta palabra significa «confianza» o «seguridad». En 2 Corintios 1:15 Pablo está seguro de que los corintios tienen ahora cierto entendimiento. En 2 Corintios 8:22 su confianza está puesta en la presteza de la iglesia en relación con la colecta. En Filipenses 3:4 está en juego una radical confianza en uno mismo; su opuesto es la confianza en Dios (2 Co. 3:4; cf. 10:2). Efesios 3:12 destaca el elemento de la confianza que va incluida en la fe, cuyo sinónimo es la παρρησία («audacia»). Los Padres apostólicos usan el término para la confianza de los santos del AT (1 Clem. 31.3; 45.8) o de los cristianos (2 Clem. 6.9); su opuesto es la vana confianza de los creyentes arrogantes (Hermas, *Semejanzas* 9.22.3).

πειθός, πειθώ. Estas palabras figuran sólo en dos lecturas diferentes de 1 Corintios 2:4. La primera (un adjetivo) daría «palabras persuasivas de sabiduría»; la segunda (un sustantivo) «la persuasión de la sabiduría». En cualquiera de los dos casos, el sentido es que de donde deriva su poder la predicación de Pablo no es de la habilidad retórica.

πεισιμονή. Esta palabra poco común, que no se encuentra antes del NT, figura sólo en Gálatas 5:8, donde puede significar «persuasión» o puede recoger el πείθεσθαι del v. 7 y significar «obediencia». Ignacio, *Romanos* 3.3, dice que el cristianismo no es cuestión de persuasión, y Justino, *Apología* 53.1, dice que las profecías son buenas para convencer.

πειθαρχέω. Este verbo significa «obedecer». El sentido más débil es «hacer caso» (Hch. 27:21), y encontramos «obedecer» a los gobernantes en Tito 3:1, y «obedecer a Dios (antes que a los hombres)» en Hechos 5:29.

[p 799] ἀπειθήζω. Esta palabra significa «indigno de confianza», luego «desobediente». La misión del Bautista en Lucas 1:17 es hacer volver los corazones de «los desobedientes»; los falsos maestros son «desobedientes» en Tito 1:16; los creyentes fueron antes «desobedientes» en Tito 3:3; y Pablo «no fue desobediente» a la visión en Hechos 26:19 (cf. tb. Ro. 1:30; 2 Ti. 3:2).

ἀπειθέω. Esta palabra significa «ser desobediente», y es un término significativo en la LXX para la desobediencia a Dios. En el NT se usa respecto a la generación del desierto en Hebreos 3:18, la del diluvio en 1 Pedro 3:20, todos los pecadores en Romanos 2:8, y los gentiles en Hebreos 11:31; Romanos 11:30. «Creer» es su opuesto en Hechos 14:1–2, y la incredulidad es su paralelo. Encontramos un uso absoluto en Hechos 14:2; Romanos 15:31; 1 Pedro 2:7. Frases importantes son desobedecer a la palabra (1 P. 2:8), al evangelio (4:17) y al Hijo (Jn. 3:36).

ἀπειθεία. Esta palabra significa «desobediencia». Se usa para el pecado en Romanos 11:32. La desobediencia es la de la generación del desierto en Hebreos 4:6, 11; la de los judíos en Romanos 11:30; y la de todos los pecadores en Romanos 11:32. Los pecadores son «hijos de desobediencia» en Efesios 2:2; 5:6. La ἀπειθεία es el tercero de los vicios que se personifican como vírgenes vestidas de negro en Hermas, *Semejanzas* 9.15.3.

[R. Bultmann, VI, 1–11]

πεινῶ [tener hambre, desear ávidamente], (λιμός [hambre, hambruna])

A. El mundo griego y helenístico.

1. Uso.

- a. πεινῶ significa «tener hambre» o «desear algo con avidez».
- b. En comparación con el sustantivo ἡ πείνα, ὅ y ἡ λιμός expresa un grado más alto de necesidad, y figuradamente significa la privación más que el deseo.
2. *Actitud respecto al hambre.* El culto a la fertilidad está trazado para asegurar la alimentación (cf. Israel y Baal). Se considera que las malas cosechas se deben al enojo divino. También los gobernantes deben proveer alimento, y se les tributan honores divinos por hacerlo. En un estado bien gobernado, ninguna persona honrada debería pasar hambre. La filosofía exige que los bienes sean compartidos, y argumenta en pro de la moderación en la alimentación y en el vestir. El estoicismo trata de considerar la necesidad externa como un asunto indiferente; si es necesario, uno puede escapar de ella suicidándose. El ideal posterior en el neoplatonismo es la abstinencia total con miras a la unión con lo divino (cf. el gnosticismo cristiano). En los misterios, los antiguos dioses tienen la nueva función de atender el hambre de la vida duradera. Filón adopta el ideal de la moderación y la prioridad de alimentar el alma, pero encuentra que el hambre es un mal insostenible, y destaca el hecho de que a causa de la caída debemos proveer contra ella por medio del trabajo.

B. El uso del AT y del judaísmo.

1. *Uso.* El AT se suele referir al hambre, no como la necesidad de alimento sino como la falta o retiro de los resultados del trabajo. La LXX siempre tiene como sustantivo λιμός (principalmente para traducir צָרָה), pero usa regularmente el verbo πεινᾶν para צָרָה. πεινᾶν se halla bajo la sombra de λιμός, pero los dos no son coextensivos en su significado.

1. λιμός.

- a. Significa «falta aguda de alimento», e. d. hambruna, debida a malas cosechas, sequía, guerra, etc. El AT la considera como una visitación divina (Dt. 11:10ss; 2 S. 21:1, etc.), y se busca la liberación en Dios (1 R. 8:37).

[p 800] b. λιμός significa también «hambre». Una vez más es un juicio divino (Dt. 32:23; Ez. 5:16), tanto histórico como escatológico. Con la espada y la peste, es una señal del fin, ya sea como juicio inminente (Mt. 24:7) o presente (Ap. 6:5–6).

- c. Sólo rara vez usa el AT λιμός para una desnutrición extensa (Is. 5:13; Dt. 28:48). Para esto prefiere πεινᾶν.

2. πεινᾶν. Este término se usa para los efectos de la hambruna (Gn. 41:55), el agotamiento en una campaña o viaje (Jue. 8:4–5; Dt. 25:18), o el hambre persistente.

II. *La interpretación del hambre en el AT.* El hambre se proclama como juicio en Isaías 5:13; Deuteronomio 28:47–48. A ello va relacionada el hambre de escuchar la palabra de Dios (Am. 8:11). El hambre presente es un medio de instrucción (Dt. 29:5). Le enseña a la gente a recibir los bienes básicos de la vida en forma de la promesa divina de salvación (Is. 55:1–2). Es Dios quien satisface a los que languidecen (Jer. 31:25). A veces a los oprimidos se los llama hambrientos (cf. 1 S. 2:5; Sal. 107:36ss). Dios va a satisfacer sus necesidades, pero también traerá el hambre sobre los eminentes y poderosos como señal de rechazo (Is. 65:13). El hambre se convierte entonces en señal de esperar en Dios, pero también en figura de condenación.

III. *El judaísmo.* Los pseudoepígrafos extienden una promesa de pobreza, ya sea como prueba, como castigo, o como criterio de postura frente a Dios. Los rabinos, sin embargo, la consideran un infortunio. La pobreza crece muchísimo bajo Herodes el Grande, y los grupos religiosos aseguran la subsistencia de sus miembros mediante la ayuda mutua. Después del 70 d. C. el fuerte crecimiento de la beneficencia privada y pública se asegura de que haya al menos suficiente alimento para el pueblo.

C. πεινᾶν en el NT.

1. *Los Evangelios sinópticos.*

a. La bienaventuranza de los hambrientos. En Mateo 5:6; Lucas 6:21 a los que tienen hambre se les llama bienaventurados. La referencia primaria es a aquellos que tristemente carecen de lo básico de la vida, y en su angustia recurren a Dios. No son mendigos, sino creyentes que le piden ayuda a Jesús. Mateo ve en el recurrir a Dios un tener hambre de rectitud, e. d. una presteza a que se haga la voluntad de Dios. Lucas contrapone el hambre que significa salvación al hambre del rechazo. De esto son ejemplos el rico y Lázaro (Lc. 16:19ss). Lázaro no es el que tiene hambre de las posesiones del rico, sino que busca sólo lo básico, y finalmente alcanza la salvación. La saciedad autosuficiente del rico, si no se convierte en una carencia que busca ayuda sólo en Dios, será finalmente un hambre que no comporta ya promesa alguna. Sólo aquellos que viven por la gracia de Dios tienen lo que es esencial para la vida verdadera (Lc. 15:21ss; cf. 1:53).

b. Jesús y el hambre. Jesús mismo sufre de hambre por causa de su obra. En Mateo 4:1–2 mantiene en alto la fe que Israel ha aprendido por medio de sus experiencias en el desierto. Mateo 4:4 (Dt. 8:3) nos señala hacia lo que viene de Dios. Jesús deja que sus discípulos arranquen espigas de trigo en sábado cuando tienen hambre (Mt. 12:1ss), no porque los hambrientos tengan derecho a servirse su ración, sino porque, habiéndose expuesto al hambre por causa de él, pueden recibir lo que él tiene derecho de otorgarles. Todo está a la disposición de aquellos que están a disposición de Dios (cf. 1 Co. 3:22–23). El hambre que se halla detrás del servicio a Dios o del esperar en Dios es calmada por Jesús. Es por eso que alimenta a las multitudes que tienen hambre. Al traer el reino, él da todo lo que es necesario para vivir, y así coloca el pan terrenal en su verdadera perspectiva (Mt. 6:33).

c. Enseñanza. Cuando, en Mateo 21:18–19, Jesús, que tiene hambre, no logra encontrar fruto en la higuera, el punto de la parábola dramatizada es que él tiene hambre del fruto de rectitud en Israel, y proclama el juicio sobre aquellos en quienes no lo encuentra. En Mateo 25:34ss, sin embargo, promete bendición a aquellos que dan de comer a los hermanos de él que tienen hambre, ya que la misericordia que se les muestra a ellos es misericordia para con Jesús mismo, quien sufrió hambre [p 801] por causa nuestra. Es en virtud de la relación de ellos con él que los hambrientos mismos pueden ser llamados bienaventurados, como coherederos del reino (Mt. 5:6).

2. *Las Epístolas paulinas.* En 1 Corintios 4:6ss, Pablo contrasta irónicamente la supuesta plenitud de vista de los corintios, con sus propias penurias mientras espera en fe la consumación. Su hambre y su sed son una señal del ministerio (2 Co. 11:27). Ellas no podrán separarlo de Cristo (Ro. 8:35). Sus necesidades expresan su morir con Cristo, y son por lo tanto una prenda de participación en la resurrección (2 Co. 4:7ss). Él no se muestra estoicamente indiferente a la necesidad o a la abundancia, sino que puede afirmar las dos a la luz de la muerte y resurrección de Cristo (Fil. 4:11ss).

3. *Los escritos juaninos.* En Juan 6:35, Jesús cumple para los creyentes la promesa de la era de la salvación (Is. 49:10). Ningún pan terrenal (Jn. 6:27ss) puede satisfacer la necesidad recurrente de alimento en el sentido más profundo. Sólo el Hijo que tiene vida en sí mismo puede hacerlo, dirigiendo la necesidad a su verdadera meta. El deseo que está encerrado en el ansia de alimento es quitado y satisfecho por la fe en él. No hay implícito ningún dualismo, sino que se destaca la médula espiritual de la promesa, y se presenta su significación abarcante. Así, Apocalipsis 7:16–17 promete que en el futuro se pondrá fin al hambre. Aquí la promesa se experimenta sólo en la áspera disonancia de 1 Corintios 4:6ss. Sólo se conocerá en su totalidad física en el nuevo mundo de Apocalipsis 21:4ss.

πεῖρα [prueba, intento], πειράω [intentar, probar, tentar], πειράζω [intentar, probar], πειρασμός [prueba, tentación], ἀπείραστος [sin probar, sin tentación], ἐκπειράζω [probar, poner a prueba]

A. Los términos en el griego secular.

1. πειράω en activa significa «intentar o esforzarse», «probar o «tentar». En la voz media o pasiva, que son más comunes, significa «poner a alguien a prueba», «probar algo» o «conocer por experiencia». Un uso religioso poco común es para tentar a un dios, poniendo a prueba la verdad de un oráculo.
2. πειράζω, palabra poco común, significa también «intentar» o «probar».
3. ἐκπειράζω no figura en el griego secular, pero encontramos en voz media ἐκπειράω para «intentar» o «sondear a alguien».
4. πεῖρα significa «prueba», «intento» o «experiencia».
5. πειρασμός es poco común en el griego secular. Lo encontramos para experimentos médicos.
6. ἀπείραστος no aparece en el griego secular, pero ἀπείρατος figura para «lo que no está probado, lo desconocido».

B. El AT y el judaísmo. En la LXX encontramos los sentidos ordinarios (cf. 1 S. 17:39) pero, sobre una base hebrea, se desarrolla un uso religioso, en parte relacionado con la prueba divina, en parte relacionado con la tentación a transgredir los mandatos de Dios, y en parte relacionado con el acto humano de tentar a Dios.

1. La tentación humana.

- a. El mejor ejemplo de prueba divina está en Génesis 22:1ss, donde Abraham pasa la prueba. En Éxodo 20:20 la ley es una prueba del pueblo, y Deuteronomio 8:2 considera la experiencia del desierto como una prueba. En Jueces 2:22 Dios pone a prueba la obediencia del pueblo al no expulsar a los paganos que están todavía en el país. Aquí Dios usa la historia para probar la fe y la obediencia del pueblo.

[p 802] b. El relato de la caída describe la tentación humana que proviene, no de Dios, sino del adversario, quien obliga a Adán y Eva a decidirse en favor o en contra de Dios. Satanás aparece también en Job 1. Aquí la tentación es permitida por Dios como una prueba. Job pasa la prueba porque, incluso en un sufrimiento incomprensible, está preparado para contar con Dios y para entregarse a él.

- c. Hay muchas referencias a la prueba en los escritos sapienciales (Si. 2:1; 33:1), pero aquí la prueba es principalmente educativa. Toda la vida de los justos es una prueba, y para pasarla hay que seguir el modelo de Abraham, etc.
- d. En Daniel 12:10 la última tribulación será una prueba y santificación final.
- e. Los rabinos ponen como ejemplo a Abraham. Dios nos prueba a todos, y debido al impulso maligno la prueba significa siempre un peligro.
- f. Filón enfatiza tanto el aspecto educativo, que la prueba misma resulta de poco valor.
- g. En los escritos esenios y de Qumrán, los creyentes se hallan en una situación de conflicto en la cual hay una constante presión de la tentación de pasarse del lado de la luz al de las tinieblas.

2. Tentar a Dios.

- a. El AT ofrece muchos ejemplos de cómo los hombres tientan a Dios. En Éxodo 17:2 Moisés pregunta por qué el pueblo con sus quejas está poniendo a prueba a Dios. Números 14:22 contiene el juicio de Dios sobre aquellos que lo ponen a prueba. Tentar a Dios es no aceptar su poder o su voluntad de salvar. Es desafiarlo con la duda y la incredulidad. El verdadero amor a Dios descarta el probar a Dios (Dt. 6:16–17). La fuerte tradición de que no hay que tentar a Dios explica el razonamiento de Acas en Isaías 7:12, aunque en este caso la prohibición no se aplica, ya que Dios ofrece una señal.
- b. Sabiduría 1:2 muestra que la fe no tienta a Dios. Poner a Dios a prueba no es creer en él sino poner en duda su poder y su amor.

C. El NT.

I. *Uso secular de los términos.* El sustantivo πείρα significa «intento» en Hebreos 11:29, y «experiencia» en 11:36. El verbo πειράζω significa «examinar» en 2 Corintios 13:5; Apocalipsis 2:2, e «intentar» en Hechos 9:26, etc. En Marcos 8:11 los fariseos «prueban» a Jesús, y en Juan 6:6 Jesús mismo «prueba» a Felipe preguntándole cómo podrán dar de comer a la multitud.

II. *Uso teológico de los términos.*

1. *La tentación humana.*

a. En 1 Corintios 10:13 Pablo advierte a los corintios que ellos hasta el momento han pasado por tentaciones humanas corrientes, pero añade el consuelo de que Dios les dará la fuerza para soportar cualquier cosa que les acontezca. La advertencia es probablemente general, en contra de un exceso de confianza en sí mismos que está presente en Corinto. Al ayudar a otros que caen, los creyentes deben ser humildes, no sea que caigan ellos también (Gá. 6:1).

b. Santiago, en 1:13, nos prohíbe llamar a Dios autor de la tentación. Así como Dios no puede ser tentado, así tampoco él tienta a los demás a pecar, y no ha de ser considerado responsable por el pecado en modo alguno. Lo que lo tienta a uno a pecar es su propio deseo. En Santiago 1:2–3, sin embargo, los sufrimientos por causa del evangelio son una prueba de la fe (cf. 1 Pedro). Santiago no sugiere que Dios mismo envíe sufrimientos para educar a los creyentes, pero hay que aceptar los sufrimientos porque prueban la fe y producen firmeza. Santiago 1:12 recoge Mateo 5:4, 10ss, pero va más allá al prometer la corona de la vida a aquellos que soportan la tentación y pasan la prueba. 1 Pedro 4:12 se refiere más específicamente a la prueba de la persecución, pero argumenta que esta se debe afrontar con gozo, ya que significa participación en el sufrimiento de Cristo. En el v. 17 el sufrimiento se asocia con el juicio, que comienza en la casa de Dios.

[p 803] c. En Marcos 13 Jesús destaca que el tiempo del fin traerá la prueba tanto de la persecución como de las falsas pretensiones mesiánicas. Apocalipsis 3:10 promete liberación en la hora final de prueba. En 2:10 la iglesia de Esmirna sufrirá pruebas por parte del διόβολος, y por lo tanto se la exhorta a mantenerse fiel hasta la muerte. Como afirma 2 Pedro 2:9, el Señor puede rescatar de la prueba a los piadosos.

d. En el Padrenuestro (Mt. 6:13; Lc. 11:4) de lo que se trata no es de una prueba (como en Sal. 139:23), sino de la tentación por parte de fuerzas contrarias a Dios, tanto en las grandes tribulaciones escatológicas como en toda aflicción (cf. Lc. 8:13, donde los que no tienen raíz se apartarán en tiempo de tentación). En Marcos 14:38 Jesús les advierte a los discípulos que velen, para que no entren en tentación. En lo que está pensando es en la debilidad de la carne (cf. 1 P. 5:8). El velar incluye la oración, a la luz de nuestra condición de indefensión contra la tentación.

e. El NT rara vez usa la personificación ó πειράζων (el tentador). Excepto en Marcos 4:1ss, la hallamos sólo en 1 Tesalonicenses 3:5. Se trata de Satanás, ya que su actividad es πειράζειν (1 Co. 7:5). «Tentación» o «prueba» es un sentido más probable que «tentador» en Gálatas 4:14. 1 Timoteo 6:9 hace una advertencia a los ricos contra el caer en πειρασμός; es posible que se esté pensando en Satanás, pero no hay una referencia expresa.

2. *Tentar a Dios.* En 1 Corintios 10:9 Pablo usa una ilustración del AT para respaldar su advertencia de que los creyentes no deben «probar» o «desafiar» a Dios. Hebreos 3:8–9 cita Salmo 95 al mismo respecto. En Hechos 5:9 Pedro acusa a Ananías y Safira de desafiar al Espíritu con su engaño, ya que el Espíritu ve todas las cosas. En 15:10 Pedro advierte a la asamblea de que no ponga a prueba a Dios imponiendo la ley a los creyentes gentiles, pues por medio de la visión Dios le ha mostrado que si ellos son libres de la ley es porque Dios lo quiere así.

III. *Las tentaciones de Jesús.*

1. Hebreos enfatiza que la vida de Jesús es una vida de tentación (2:18; 4:15). Jesús difiere de nosotros solamente en que no pecó. La tentación en Getsemaní (5:7ss) es a la desobediencia. En 2:18, la oposición es una tentación a rendirse. Tal vez se tengan en mente los ataques y preguntas, p. ej. de Marcos 8:11; 12:15. Pero la principal tentación es a evitar el sufrimiento. Puesto que Jesús ha soportado victoriosamente la tentación, puede ayudar a su pueblo en sus respectivas tentaciones.

2. Inmediatamente después de su bautismo y antes de dar inicio a su ministerio público, Jesús tiene un encuentro con el πειράζων, quien trata de desviarle de su misión. La cuestión de si las tentaciones vienen al comienzo o al final de los 40 días, o durante su curso, es cosa que no importa (cf. Mt. 4:2–3; Mr. 1:13). Jesús está consciente de su tarea, y se resiste a los esfuerzos por hacerlo desobediente a ella. La primera tentación es a usar su poder para propósitos que no armonizan con la misión, y la resiste remitiéndose al Dios que le ha dado su poder. La segunda tentación es a tentar a Dios, buscando ayuda por razones egoístas y con un falso recurso a la Escritura; la rechaza como un acto de tentar a Dios. La tercera tentación es la que está abierta a adquirir dominio del mundo siguiendo a Satanás en vez de a Dios. Como en los dos primeros casos, Jesús se mantiene firme, citando la Escritura en confirmación de su exclusiva lealtad a Dios, y rehusando abusar de su filiación divina y su autoridad mesiánica. La única otra tentación en los Sinópticos se presenta en Getsemaní, aunque hay una insinuación de una tentación continua en Lucas 4:13, y cf.

22:28 si no se refiere a «dificultades», como es más probable. Las preguntas de los opositores son preguntas que, más que tentar, ponen a prueba (Mr. 12:13ss, etc.). Las palabras de Pedro tal vez sean una tentación en Marcos 8:33, puesto que implican un apartarse de la obediencia a la misión divina de Jesús. Hebreos 5:7 muestra que la oración en Getsemaní se considera como una oración en la tentación (aunque no se usa *πειρασμός* en relación con ella). Esta hora es también una hora de tentación para los discípulos. Jesús mismo ratifica la decisión básica que tomó en Mateo 4:1ss. Juan apenas insinúa la tentación en la vida de Jesús (cf. 12:27; 14:30), pero el grito de 19:30 sugiere victoria sobre la oposición.

[H. Seesemann, VI, 23–26]

πεισμονή → πείθω; πέμπω → ἀποστέλλω

[p 804] πένης [pobre, necesitado], πενιχρός [pobre, necesitado]

πένης

- A. Griego secular.** Esta palabra, relacionada con *πόνος* («trabajo difícil»), denota a una persona que debe trabajar para vivir. Esas personas podrían ser relativamente acomodadas, incluso poseer esclavos, y no están oprimidas ni marginadas. La antigua nobleza griega encuentra felicidad en la riqueza, pero la filosofía busca el valor en la virtud, sin importar las condiciones económicas. En efecto, los cínicos desdeñan la extrema riqueza. Para los estoicos, *πενία* y *πλοῦτος* son asuntos de indiferencia. Plutarco no encuentra en la *πενία* nada de que avergonzarse, y sólo busca la autosuficiencia con un conocimiento del verdadero bien.
- B. El AT, la LXX y Filón.** La LXX usa *πένης* para términos hebreos que denotan a los económicamente débiles, p. ej. los jornaleros que no tienen patrimonio propio. Puesto que los términos hebreos se funden entre sí, y para ellos se usa tanto *πτωχός* como *πένης*, en la LXX tiende a difuminarse la diferencia entre *πένης* y *πτωχός*. La ley protege a los débiles de la sociedad, los profetas luchan contra la opresión a ellos (Éx. 23:6; Am. 2:6, etc.), y Dios es su protector (Jer. 20:13, etc.). Más tarde, «pobre» y «humilde» son términos para los justos (Sal. 40:17; 70:5, etc.). El Rey Salvador exaltará finalmente a los humildes (Sal. 72:4, 12–13). La sabiduría proverbial considera que la pobreza es un mal, pero los sabios tampoco buscan riqueza (Pr. 10:15; 30:8). Ofender a los pobres es despreciar al Creador (22:16). La riqueza sola carece de valor (Ec. 6:8). La sabiduría y la humildad hacen que los pobres sean superiores a los que están sobre ellos socialmente (4:13–14; 5:7). Filón usa *πένης* aun en casos en que la LXX tiene *πτωχός*. Los judíos son *πένητες* después de que la persecución bajo Flaco los despoja de su capital comercial.
- C. El NT.** En el NT, *πένης* figura sólo en 2 Corintios 9:9 (cita de Sal. 112:9). El dar a los necesitados es una de las buenas obras para las cuales Dios provee en los creyentes.

πενιχρός. Esta palabra significa «muy pobre», «necesitado», «desdichado». Los únicos casos en la LXX se hallan en Éxodo 22:24 y Proverbios 29:7. Lucas 22:2 usa el término para la viuda pobre (*πτωχή* en Mr. 12:42).

[F. Hauck, VI, 37–40]

πτωχός

πένθος [pesar, dolor], πενθέω [sufrir pena, estar triste]

- A. Uso griego.** *πενθέω* significa «estar de duelo», «sufrir pena», y *πένθος* significa «pesar», «pena», «dolor», así como «suceso o hecho doloroso»; comúnmente se usa para el hacer duelo por los muertos. Los estoicos consideran el *πένθος* como un *πάθος* que hay que evitar. El hecho de que con el dolor no se logra nada es tema común en la filosofía popular.
- B. La LXX y el judaísmo.** La LXX usa comúnmente *πενθέω* y *πένθος* para derivados de la raíz *לָבַח*. Lo que se denota es la pena o el lamento, y especialmente el duelo por los muertos, que incluye el dolor individual pero también es convencional. *πένθος* desempeña un papel especial a. en profecías de calamidades (Am. 5:16; Is. 3:26, etc.), b. en descripciones de juicio (Jl. 1:9–10; Jer. 14:2; Lm. 2:8), y c. en profecías de salvación cuando acabará el luto (Is. 61:3; 66:10). La apocalíptica describe la lamentación de Sión y su transformación en gozo (4 Esd. 9:38–10:50).
- C. El cristianismo primitivo.** También en el NT estas palabras significan el pesar que se expresa en el lamento, especialmente el duelo por los muertos (Mt. 9:15; Ap. 18:7–8). En 1 Corintios 5:2 *πένθος* es el pesar apasionado que conduce a la acción. Sólo dos usos resultan teológicamente significativos.

[p 805] a. En Apocalipsis 18 el lamento es parte del juicio divino contra Babilonia. En Santiago 4:9, también, *πένθος* es el juicio de Dios. El autor está entretejiendo una amenaza tradicional en el contexto de una admonición. En 1 Corintios 5:2 *πενθεῖν* expresa

pesar ante la vergüenza que le acarrea a la iglesia el caso de incesto. El dolor a causa de los pecados por los cuales no ha habido arrepentimiento es también el punto en 2 Corintios 12:21 (cf. 1 Clem. 2.6).

- b. La bendición de los *πενθοῦντες* en Mateo 5:4 se ha de tomar en sentido escatológico. Los que sufren en el eón actual hallarán consuelo en el venidero. Aquí el llorar no es sólo el dolor de los pecados; es el lamento de aquellos que ven este eón tal como es y no se dejan seducir por sus encantos. Su *πενθεῖν* los separa de este eón, y difícilmente puede dejar de incluir un elemento de dolor penitente por el pecado.

[R. Bultmann, VI, 40–43]

πεντηκοστή [Pentecostés]

- A. **Uso secular.** Hallamos *πεντηκοστή* desde tiempos de Platón, y la LXX lo usa en Levítico 25:10–11 para el año de jubileo, y en 2 Reyes 15:23 cronológicamente. *πεντηκοστή* figura a partir del siglo IV a. C. como término técnico en el campo tributario, para designar un arancel del dos por ciento sobre el valor de los bienes, p. ej. exportaciones e importaciones.

B. El AT y el judaísmo.

- I. *La Fiesta de las Semanas del AT.* Según Éxodo 34:22, la Fiesta de las Semanas es un festival de las cosechas para distinguir la recolección de las primicias de la cosecha de trigo. Deuteronomio 16:9 dice que debe comenzar siete semanas después de haber metido la hoz a la mies. Los dones han de ofrecerse a Dios gozosamente en el lugar designado. Levítico 23:15 provee mayores detalles acerca de la datación y los sacrificios. El día de la fiesta se interrumpen todas las labores, y se realiza una celebración alegre. La única referencia en otro lugar del NT se halla en 2 Crónicas 8:13, de modo que obviamente no se trata de un festival de gran importancia.

II. El Pentecostés judío.

1. *La fecha.* El judaísmo fija la fecha como el día quincuagésimo después de la Pascua, aunque todavía se debate cuándo comenzar a contar. Antes del 70 d. C., parece haber prevalecido el punto de vista farisaico de que debía ser a los 50 días después del 16 de Nisán. De manera que podía caer en cualquier día de la semana. Se trata de una fiesta de un solo día, aunque en la dispersión se añade un segundo día a causa de las dificultades para arreglar bien el calendario.
2. *Como fiesta de las cosechas.* En el judaísmo, Pentecostés sigue siendo una fiesta de las cosechas. Se lee el libro de Rut, y los peregrinos llevan ofrendas a Jerusalén, donde les salen al encuentro los sacerdotes, y suben al templo entre cánticos. Se ofrecen dos panes como primicias de la cosecha de trigo. El número de gente que concurre, sin embargo, es mucho menor que para la Pascua, de la cual tiende a convertirse en apéndice.
3. *Como fiesta del otorgamiento de la ley en el Sinaí.* Después del 70 d. C., cuando ya no se pueden llevar las primicias al templo, Pentecostés se conecta más de cerca con la era de Moisés, y se celebra como una fiesta del otorgamiento de la ley. El libro de los Jubileos fundamenta la fiesta en el relato de los patriarcas, y resalta así su significado. La asociación con la ley se basa en Éxodo 19:1, que coloca a Israel en el Sinaí al mes tercero después del éxodo. El relato de la promulgación de la ley se convierte en la lectura para el día de Pentecostés, y para el siglo III d. C. se dice claramente que Pentecostés es el día en que se dio la ley. Puesto que no hay evidencia de que esta equiparación se hiciera en los tiempos del NT, no tiene fundamento la idea de que el Pentecostés cristiano es una fiesta de la nueva revelación de Dios.

[p 806] C. El NT.

1. En 1 Corintios 16:8 Pablo dice que se va a quedar en Éfeso hasta Pentecostés. Probablemente tiene en mente la fiesta judía, como en Hechos 20:16, donde quiere estar en Jerusalén para Pentecostés, posiblemente para participar, junto con los cristianos judíos, en la celebración judía.
2. Lucas introduce el relato del Pentecostés cristiano al vincularlo con la historia de la salvación en la expresión de Hechos 2:1: «Al llegar al día [prometido] de Pentecostés» (cf. Lc. 9:51). La promesa de Jesús en Hechos 1:8 queda ahora cumplida. El relato que sigue enfatiza a. el don del Espíritu, cuya efusión trae consigo la capacidad de alabar (v. 11) y de proclamar (vv. 14ss), y b. el nacimiento público de la iglesia como una comunidad viva (cf. 2:42ss). El hablar en lenguas (vv. 1ss, 13) ofrece clara evidencia del descenso del Espíritu, y sirve también como prototipo de la misión universal. El hecho de que ocurra el día de Pentecostés significa que el calendario judío se puede hacer encajar en el nexo de promesa y cumplimiento en la historia de la salvación.

- D. **La iglesia antigua.** En la iglesia antigua se usa *πεντηκοστή* para los 50 días de regocijo que comienzan con la Pascua. Puesto que Pascua se observa siempre en domingo, las siete semanas concluyen también un domingo. Durante este período no hay ayu-

nos, la oración se hace de pie, se bautiza a los catecúmenos, y los pensamientos se centran en las cosas del fin, de modo que πεντηκοστή se puede considerar como una señal del reino celestial, al cual Cristo ha ascendido ya como primicias de la cosecha. Posteriormente adquiere significación el último día de esa temporada, y se llega a usar πεντηκοστή para designar ese día como una fiesta que conmemora el derramamiento del Espíritu.

[E. Lohse, VI, 44–53]

περί [alrededor, acerca de, por, etc.]

A. Con genitivo.

1. A partir del sentido espacial de «alrededor» se desarrolla el sentido de «acerca de».
 - a. Con verbos (a) de hablar, escribir, etc., (b) de preguntar, quejarse, etc., (c) de emoción y (d) de interesarse, περί significa «acerca de», «sobre», «a causa de» o «por».
 - b. Dependiendo en forma laxa de verbos o sustantivos, el significado es «por» o «con respecto a».
 - c. Al inicio de una oración, περί denota el asunto del que se trata: «Por lo que se refiere a».
 - d. En la expresión τὰ περί τινος la referencia es a «lo que respecta a alguien» (cf. Mr. 5:27; Hch. 18:25).
2. Conforme tiende a desvanecerse la distinción entre περί e ὑπέρ, περί con genitivo puede significar también «en favor de», «por». En el NT este es un uso común en la intercesión. En Lucas 4:39 la gente le suplica a Jesús por la suegra de Pedro; en Lucas 22:32 Jesús ora por sus discípulos; en Hechos 12:5 la iglesia ora por Pedro; en Colosenses 1:3 Pablo ora por la iglesia, y en 4:3 pide que se ore por él. También leemos sobre luchar por otros en Colosenses 2:1, o sobre la muerte de Cristo por nosotros en 1 Tesalonicenses 5:10.
3. La expresión περί ἁμαρτίας es significativa en el NT; significa «para [la remisión del] pecado». En la LXX esta expresión corresponde a la idea de «ofrenda por el pecado». Figura en relación con el ministerio vicario del Siervo del Señor en Isaías 53:10. Un sentido sacrificial está obviamente presente en el NT en Hebreos 10:6 (citando Sal. 40:6), y cf. 5:3; 10:18, 26; 13:11. También hay por lo menos una sugerencia de la ofrenda por el pecado en Romanos 8:3 y 1 Pedro 3:18.

B. Con acusativo.

1. En cuanto a lugar, encontramos a. el sentido general de «en torno a» (Lc. 13:8; Mt. 3:4; Mr. 9:42), y b. «alrededor de las personas»; cf. los discípulos en Marcos 4:10, y los compañeros de Pablo en Hechos 13:13 (οἱ περί con el acusativo αὐτόν o Παῦλον).
- [p 807] 2. En cuanto a tiempo, para dar un tiempo aproximado, encontramos περί para «cerca de», «hacia» (Mt. 20:3).
3. El sentido espacial genera los sentidos transferidos de a. ocuparse «de» (Lc. 10:40; Hch. 19:25), y b. más generalmente «con respecto a» (1 Ti. 6:21); cf. τὰ περί ἐμέ («mi situación») en Filipenses 2:23.

[E. H. Riesenfeld, VI, 53–56]

περιέρχομαι → ἔρχομαι; περιζώννυμι → ὄπλον; περικάθαυμα → καθαρός; περίκειμαι → κείμαι; περικέ φαλαία → ὄπλον; περιλάμπω → λάμπω; περίλυπος → λύπη; περιμένω → μένω

περιούσιος [selecto, especial]

1. Esta palabra significa «más que suficiente». En los papiros encontramos ὁ περιούσιος («el escogido») para el hombre casado.
2. La LXX usa la palabra cinco veces. En Éxodo 19:5; Deuteronomio 26:18 el λαὸς περιούσιος es la «propiedad especial» de Dios; como tal tiene el deber de evitar la idolatría y guardar los mandamientos (Dt. 14:2).
3. El único caso en el NT se halla en Tito 2:4. La obra redentora de Cristo ha creado para Dios un pueblo que es una posesión valiosa o un tesoro especial. La base es la obra escatológica de Cristo, la orientación es hacia su manifestación final, y la implicación es una vida que hace reales desde ahora la promesa y el mandato divinos.

[H. Preisker, VI, 57–58]

περιπατέω → πατέω; περιπίπτω → πίπτω; περιπλοίομαι → ποιέω; περιποίησις → ποιέω

περισσεύω [ser sobreabundante], υπερπερισσεύω [sobreabundar], περισσός [sobreabundante], υπερεκπερισσοῦ [en gran manera, incomparablemente], υπερεκπερισσῶς [incomparable, inmensurable], περισσεία [exceso, desbordamiento], περίσσευμα [exceso]

περισσεύω, υπερπερισσεύω

A. Fuera del NT.

1. En su uso intransitivo esta palabra significa «estar presente de modo sobreabundante o en exceso»; como censura «ser superfluo»; y respecto a personas «ser superior o sobreabundante». En su uso transitivo el sentido es «enriquecer en exceso», «prodigar sobreabundantemente».
2. En la LXX el verbo se usa en sentido personal para «tener más que suficiente», «tomar precedencia», o «aumentar» (la familia o la progenie).
3. Sin usar περισσεύω, el AT sugiere que la edad de la salvación será de sobreabundancia (Am. 9:13; Is. 65:17ss). Los rabinos basan esta esperanza en Levítico 26:4–5. Los escritos judíos posteriores recogen la idea con descripciones de gran fecundidad en cuanto a familia, bienes, cosechas, etc., y de un gran derramamiento de dones espirituales y bendiciones, p. ej. gozo, sabiduría y el Espíritu. De ese modo se remediará la pérdida sufrida por la caída.

B. El NT.

1. *Los Evangelios Sinópticos y los Hechos.* Un sentido secular se da en Marcos 12:44. La abundancia de jornaleros contratados en Lucas 15:17 apunta hacia la generosidad de la gracia divina. Mateo 13:12 es [p 808] quizás un proverbio que contiene la misma idea. El acto mesiánico de dar de comer a la multitud cumple y trasciende la acción de Moisés de alimentar con el maná (Mt. 14:20; Lc. 9:17; Jn. 6:12–13). La rectitud que se exige para el reino debe sobrepasar la de los actuales maestros de devoción (Mt. 5:20). El rápido crecimiento de la comunidad (Hch. 2:41; 4:4; 6:7; 9:31) da testimonio de la obra de Cristo y del Espíritu.
2. *Pablo.* Pablo usa el verbo y el intensivo υπερπερισσεύω en contextos escatológicos (Ro. 5:20; Ef. 3:20; 1 Ts. 3:10). La nueva edad de la salvación es de abundante bendición en gracia y en el Espíritu. Aunque el pecado abundó por causa de la ley, la gracia lo excede de modo sobreabundante (Ro. 5:20). La nueva gloria es también sobreabundante (2 Co. 3:9). Dios hace que su gracia fluya ricamente sobre los apóstoles (Ef. 1:8). La gracia incrementa la acción de gracias, la cual se desborda para gloria de Dios (2 Co. 4:15). Los sufrimientos abundan, pero también el consuelo (*ibíd.*). La verdad de Dios se incrementa con la revelación de la infidelidad humana, y así abunda para gloria de Dios (Ro. 3:7). En Corinto los fuertes no ganan nada con comer carnes sacrificadas a los ídolos (1 Co. 8:8), ya que las cosas externas no cuentan en el reino (Ro. 14:17). La tremenda pobreza sobreabunda en generosidad (2 Co. 8:2). Dios ha derramado abundantemente su gracia sobre las iglesias, y ellas sobreabundan para toda obra buena (2 Co. 9:8). La colecta ocasiona muchas acciones de gracias a Dios (9:12). A Pablo la abundancia material no le importa más que la carencia material (Fil. 4:12); el donativo procedente de Filipos es para él más que abundancia (4:18). El más serio interés misionero de Pablo es la abundancia espiritual en las iglesias (Ro. 15:13; 1 Co. 14:12; 15:58; Fil. 1:9; 1 Ts. 3:12; 4:1).

περισσός, υπερεκπερισσοῦ, υπερεκπερισσῶς

1. περισσός, que se usa respecto a cosas, significa «extraordinario», «inusitado», «extraño», «desbordante»; en sentido negativo «superfluo», «sobrante», y respecto a personas, «insólito», «notorio». El adverbio περισσῶς significa «inusitadamente».
2. En la LXX περισσός significa «restante» (Éx. 10:5), «inservible» (1 R. 14:19), «extraordinario», «excelente» (Dn. 5:12 1; Sal. 31:23).
3. El adjetivo se usa sólo seis veces en el NT. En Juan 10:10 denota la sobreabundancia de la vida que nos trae Cristo. En Mateo 5:37, sin embargo, se refiere a seguridades adicionales innecesarias. En Mateo 5:47, los discípulos deben hacer más que los demás. En Romanos 3:1, Pablo pregunta qué ventaja tienen los judíos. Para Pablo, en 2 Corintios 9:1, es superfluo escribir acerca de la ofrenda. En Marcos 6:56 ἐκ περισσοῦ expresa la sorpresa ante las obras de Cristo. El adverbio se usa de modo parecido en 10:26, y la vehemencia de los enemigos se expresa con el mismo adverbio en Mateo 27:23; Marcos 15:14; Hechos 26:11. El comparativo περισσότερος, sustituto popular de πλείων en el AT griego, figura 16 veces en el NT. Juan supera a los profetas en Mateo 11:9; el amor es más importante que los sacrificios en Marcos 12:23; la rectitud fingida acarrea un juicio más severo en Marcos 12:40; en 2 Corintios 2. Pablo quiere ahorrarle al pecador un sufrimiento demasiado grande; en Hebreos 6:17 Dios procura mostrar más plenamente la inmutabilidad de su plan; en Gálatas 1:14 Pablo supera a sus coetáneos, a los otros apóstoles en 1 Corintios 15:1, y a

sus opositores (en cuanto a sufrimientos) en 2 Corintios 11:23; se conduce con especial santidad y sinceridad para con los corintios (2 Co. 1:12), tiene un especial amor por ellos (2:4), y tiene un deseo especial de ver a los tesalonicenses (1 Ts. 2:17).

περίσσεια. Esta palabra, que denota «exceso, lo que sobra», se usa para la sobreabundante plenitud de la era de la salvación, tanto en gracia (Ro. 5:17) como en gozo (2 Co. 8:2). Pablo espera un avance misionero ilimitado cuando la fe de los corintios crezca (2 Co. 10:15). En Santiago 1:21 el punto es la maldad «excesiva» antes que la maldad «que queda».

περίσσευμα. Esta palabra, que significa «exceso», figura en el NT en Mateo 12:34; Lucas 6:45 para aquello que, al abundar en el corazón, encuentra su expresión en las palabras. En 2 Corintios 8:13–14 el exceso de bienes de los corintios remediará la carencia de la iglesia de Jerusalén, y se verá correspondido [p 809] por la abundancia espiritual de esta última. En Marcos 8:8 la referencia es a los fragmentos sobrantes, que dan testimonio de la sobreabundancia de la provisión.

[F. Hauck, VI, 58–63]

περιστερά [paloma], τρυγών [tortola]

- A. La paloma en el mundo antiguo.** Esta palabra, de etimología discutida, denota principalmente la «paloma doméstica», pero puede ser también un término general. El adiestramiento de palomas domésticas es común en la antigüedad, probablemente por razones religiosas, ya que a la paloma se la considera como un ave de los dioses (y especialmente de las diosas), ya sea como mensajera divina, como atributo o como encarnación (cf. la diosa paloma). La paloma es también un ave del alma (cf. grutas de palomas y el uso de nidos de palomas como monumentos). Como símbolo de la conducta humana en la poesía y en los proverbios, la paloma generalmente representa la castidad, la fidelidad, el afecto, la dulzura y la ingenuidad, pero también se la puede relacionar con la locuacidad y la queja. A veces aparece la paloma como el ave del infortunio y de la muerte.
- B. La paloma en el AT y en el judaísmo.** La paloma aparece en el relato del diluvio en Génesis 8:8, 12. La exégesis posterior conecta la referencia de Cantares 2:12 con el Espíritu Santo. Filón ve en la paloma un símbolo del λόγος, el νοῦς y la σοφία. El AT no da cabida a la idea de que la paloma sea un ave divina, pero quizás haya una insinuación de la relación con el alma en Salmo 84:2–3. Las palomas son las únicas aves que se ofrecen en sacrificio (Lv. 1:14). La paloma denota desamparo en Jeremías 48:28, y vacilación en Oseas 7:11. En Jeremías 8:7 conoce su tiempo, y en Oseas 11:11 Israel regresará como un vuelo de palomas. En Salmo 74:19 Dios protegerá a su paloma, y en Cantares 2:14; 5:2 «paloma mía» es un apelativo cariñoso.
- C. La paloma en el NT.**
1. Con ocasión del bautismo de Jesús, el Espíritu se manifiesta posándose sobre Jesús como una paloma. Esto confirma el descenso en un modo simbólico poderoso (cf. el lazo con la voz celestial, como en el judaísmo).
 2. María presenta palomas como ofrenda, mostrando así que Jesús pertenece al estrato de los pobres y humildes (Lc. 2:24). En la purificación del templo se menciona a los vendedores de palomas; podrían ser vendedores privados o agentes oficiales.
 3. En Mateo 10:16 la paloma simboliza la sencillez. Los discípulos deben afrontar la oposición con la astucia de las serpientes, pero siguen rigiéndose por la norma de la sinceridad de ánimo y la pureza de corazón.
- D. La paloma en la iglesia antigua.**
1. Una combinación de referencias bíblicas y de nociones antiguas le da a la paloma un rico poder simbólico en la iglesia antigua. La paloma es signo a la vez del Espíritu y de Cristo mismo (el Logos). La ofrenda de palomas simboliza la muerte de Cristo. Algunos herejes interpretan que el descenso de la paloma en el bautismo de Cristo muestra que sólo entonces se da una unión de Jesús y Cristo.
 2. Tertuliano contrapone la paloma y la serpiente a fin de mostrar la diferencia entre los verdaderos cristianos y los herejes (*Contra los valentinianos* 3). Traza un paralelismo entre la naturaleza y la vivienda de las palomas, y las de la iglesia. La paloma también es para él un signo del Espíritu Santo.
 3. Clemente de Alejandría y Orígenes llaman palomas a los creyentes. En el Martirio de Policarpo 16.1 la paloma que sale volando del mártir simboliza el Espíritu, y es también el ave del alma.
 4. La literatura y el arte cristianos primitivos muestran la paloma de la paz, de la cual es un tipo la paloma de Noé, ya que señala el fin de la ira divina.

[p 810] 5. Entre los maniqueos la paloma blanca simboliza el amor de Dios, y los creyentes son también palomas blancas, pero, así como la paloma del bautismo no es una verdadera paloma, el Hijo de Dios no es un verdadero hombre.

[H. Greeven, VI, 63–72]

περιτέμνω [circuncidar], περιτομή [circuncisión], ἀπερίτμητος [incircunciso]

A. Uso no bíblico.

1. Atestiguada desde los días de Homero, περιτέμνω significa «cortar alrededor», «hacer incisiones», «rodear para asaltar» (p. ej. ganado o tierras), y luego, como término técnico ritual, «circuncidar».
2. El sustantivo περιτομή significa «circuncisión».
3. El adjetivo ἀπερίτμητος significa «no mutilado» o «incircunciso».

B. El AT.

1. Uso.

- a. El AT usa el verbo exclusivamente para «circuncidar» en sentido literal.
- b. De modo similar, el sustantivo περιτομή significa «circuncisión».
- c. El adjetivo ἀπερίτμητος significa «incircunciso», generalmente en sentido literal para referirse a los gentiles, pero figuradamente en Jeremías 9:25.
- d. La LXX se refiere más frecuentemente que el texto hebreo a la circuncisión o a la incircuncisión.
- e. El uso en Filón y en Josefo es igual que en la LXX.

2. Origen, significado y distribución del rito.

- a. Realizada principalmente en los varones, la circuncisión sirve como sacrificio de redención y como signo de alianza. El primer significado se puede ver en el AT en Levítico 19:23–24, pero predomina el segundo. La forma más común es la circuncisión al nacer, pero la circuncisión también puede ser un rito de pubertad o de matrimonio.
- b. Tanto las tribus árabes como Israel practican la circuncisión (Gn. 7:23ss).

3. La tradición del AT.

- a. En Éxodo 4:24ss hay un fragmento de una antigua tradición, donde la circuncisión es un rito de redención. Josué 5:2, 8–9 también se basa en una tradición antigua. Aquí la circuncisión se asocia con «arrancar» de Israel el oprobio de Egipto, e. d. el desprecio de Egipto por los incircuncisos.
- b. En Génesis 17:1ss la circuncisión es un signo de la alianza. Se aplica a todos los descendientes de Abraham, pero la alianza es de modo especial con Israel.
- c. Jeremías introduce un uso figurado cuando habla acerca de la circuncisión del corazón (4:4) o de los oídos (6:10). Para el pueblo la circuncisión es poco más que una magia sacramental. Se puede justificar solamente cuando se remite a la persona interior y a la relación esencial con Dios.

C. El judaísmo.

1. El período helenístico romano.

- a. Bajo Antíoco IV se hacen intentos por prohibir la circuncisión. Por eso se convierte en un símbolo nacional, ya sea de resistencia o de victoria. Juan Hircano (c. 128 a. C.) impone la circuncisión masiva y la judaización. Sin la circuncisión es imposible el trato íntimo con los judíos. Incluso la familia de Herodes prefiere renunciar a un matrimonio políticamente ventajoso que tener un yerno incircunciso.

[p 811] b. El mundo helenístico considera que esa ceremonia es indecorosa y perversa. Adriano la compara incluso con la castración. Filón la defiende como higiénicamente necesaria y apropiada para un pueblo sacerdotal. Combate la sensualidad y se opone a la idea de que el poder de procreación confiere semejanza con los dioses. Filón no menciona el significado en relación con la alianza.

c. El Manual de Disciplina, 5.5, se refiere a la circuncisión del deseo y de la obstinación. Se presupone el rito, pero es menos importante como tal que su entendimiento figurado.

2. *Después de la destrucción del templo.*

a. Después del 70 d. C. triunfa el rabinismo farisaico. Enfatiza el aspecto literal, y desecha de la teología oficial la interpretación figurada.

b. Bajo Adriano, la equiparación de la circuncisión con la castración la hace punible como homicidio. Tal vez sea esto lo que precipita la revuelta de Bar-Kokebá; después de imponerse durante un breve período, la ley es suavizada por Antonino en el 138 d. C.

c. En el siglo II, los tannaítas elaboran las reglas detalladas para el rito.

d. La significación teológica de la circuncisión es la de una condición previa, un signo y un sello de la participación en la alianza con Abraham, y también un signo de confesión. Comporta las bendiciones de la alianza que son la protección divina en esta edad, y los gozos divinos en la edad mesiánica.

D. El cristianismo primitivo.

1. *Uso.*

a. El verbo es un término cultural en el NT, usado literalmente en Lucas 1:59; Juan 7:22; Hechos 7:8, y figuradamente en Colosenses 2:11 con referencia al bautismo.

b. El sustantivo περιτομή se usa en diversos sentidos para «circuncisión», p. ej. el rito en Juan 7:22–23, los circuncisos en Romanos 3:30, los cristianos circuncisos en Hechos 11:2; Gálatas 2:12, y los cristianos como el verdadero Israel en Filipenses 3:3.

c. El adjetivo ἀπερίτμητος no se usa literalmente en el NT (pero cf. Bern. 9.5); en Hechos 7:51 lleva un sentido figurativo.

2. *El problema en el período apostólico.*

a. La circuncisión no constituye un problema en la tradición sinóptica. Jesús y sus discípulos están todos circuncidados, y si bien en Mateo 3:9 el Bautista desafía implícitamente la circuncisión, Jesús nunca la convierte en punto de debate.

b. En Juan 7:22–23 Jesús argumenta a partir de lo menor (la circuncisión en sábado) hacia lo mayor (la curación total en sábado). El pasaje muestra un buen conocimiento de los debates rabínicos, y en él Jesús acepta la tradición con el fin de volverla contra sus oponentes.

c. En Romanos 2:28–29 Pablo cuestiona la opinión de que la circuncisión física por sí misma pueda traer la salvación en este mundo y en el venidero. Con eso sigue la línea de Jeremías y de los esenios, pero sin aceptar la circuncisión literal como precondition esencial. Para él la única verdadera circuncisión es la del corazón, que es obra del Espíritu, y que es idéntica con la redención realizada por Cristo (de ahí Col. 2:11–12). Se sigue, entonces, que el signo físico carece de importancia; lo que cuenta es el estar en Cristo. Los creyentes son la verdadera circuncisión (Fil. 3:3), de modo que los cristianos gentiles no necesitan recibir la circuncisión, ni los cristianos judíos necesitan eliminar sus marcas (1 Co. 7:18–19). Unos cristianos judíos de Jerusalén ponen en duda en Antioquía ese punto de vista, pero Pablo se mantiene firme (cf. Gá. 2:3). El concilio de Hechos 15 se niega a hacer de la circuncisión una condición para la comunión, pero no les prohíbe a los cristianos judíos continuar con la antigua práctica.

[p 812] d. En la iglesia antigua se emprenden diversos rumbos. En Bernabé 9.1ss la única περιτομή válida es la del corazón, pero los cristianos judíos, aunque excomulgados por la sinagoga, se mantienen leales a su postura en cuanto a la circuncisión física.

[R. Meyer, VI, 72–84]

ἀκροβυστία

περιφρονέω → καταφρονέω

περίψημα [desecho, medio de expiación]

A. Significado fuera del NT.

- I. *Derivación y desarrollo.* Esta palabra, derivada de περιψάω, «sacudir o frotar (quitando)» significa «lo que se sacude», e. d. desecho o porquería; «lo que sacude», p. ej. una toalla de baño; y «lo que expía o limpia en sentido religioso», p. ej. el chivo expiatorio.
- II. *Como sacrificio expiatorio entre los griegos.* El sentido «medio de expiación» parece provenir de la atribución de los desastres a alguna impureza religiosa que hay que descargar sobre un representante de la gente. A ello va asociado el concepto de la ira de una deidad a la que hay que aplacar mediante una ofrenda humana. Los que son inmolados para producir la purificación o curación son φαρμακοί. Normalmente son jóvenes, y pueden ser personas prominentes, pero también pueden ser mendigos o delincuentes, e. d. la escoria de la sociedad (cf. la relación con el sentido de «desecho» o «suciedad»). Las víctimas tienen que ser voluntarias, y la modalidad de muerte, p. ej. por ahogo, o por lapidación fuera de la ciudad, se propone garantizar que la impureza sea quitada. El περίψημα personifica la liberación (cf. Hch. 13:47; 1 Co. 1:30), y como expiación que salva de la impureza ritual el término está muy relacionado con palabras que significan purificación y redención.

III. El uso helenístico y judío helenístico.

1. Usado sólo dos veces en la traducción del AT, περίψημα es primero un término más débil para designar la expiación cuando se usa dinero en lugar de una vida que está amenazada.
2. Un segundo uso es para un sujeto indigno, ya sea como insulto o como humillación de sí mismo.

B. El NT. En 1 Corintios 4:13 περίψημα es casi sinónimo de περικαθάρματα. Tiene el sentido doble de «porquería», «suciedad», «basura», etc. (como término de desprecio o de humillación de sí), y de «chivo expiatorio», «ofrenda expiatoria», con un fuerte matiz de desprecio. Pablo acepta el desprecio que el mundo acumula sobre los apóstoles, pero lo reinterpreta, ya que sus vidas aparentemente sin valor son para el bien general. El contexto muestra que detrás de ese término se halla la idea de los que son la escoria de la sociedad, y que de manera vicaria sufren la muerte en favor de todos los demás. Los que son insultados y calumniados son un medio de bendición y de expiación. Esta idea hace que Pablo se acerque a la cruz (cf. Gá. 6:17; 2 Co. 4:10–11; 1 Co. 15:31; Fil. 2:17; Col. 1:24), ya que es Cristo quien en realidad es el (supuesto) malhechor que sufre la muerte vicaria, y el apóstol, quien es mensajero de ese acto de expiación, lleva la marca de su Señor crucificado.

C. Los Padres apostólicos. El uso paulino influye sobre el de Ignacio con respecto a su martirio que se acerca (*Efesios* 8.1; 18.1). Él va a la muerte por los demás, no en reemplazo de la obra vicaria de Cristo, sino para ahorrarles a ellos la persecución en una ofrenda para Dios (*Romanos* 2.2). En Bernabé 4.9; 6.5, el sentido está más diluido y no tiene implicaciones teológicas; allí apenas tiene la fuerza de «tu humilde servidor». Este uso pervive hasta la Edad Media.

[G. Stählin, VI, 84–93]

περπερεύομαι [presumir]

[p 813] De origen disputado, περπερεύομαι tiene que ver con la arrogancia en el hablar, y va asociado a conceptos tales como la locuacidad, las fanfarronadas, la jactancia, etc. Sugiere una forma literaria o retórica de presumir. En 1 Corintios 13:4 lleva matices tan variados como arrogancia, farsa y charla vacía. La antigüedad en general se opone a ese tipo de jactancia, pero Pablo fundamenta el renunciar a ella sobre el amor que posibilita la vida escatológica que se manifiesta en la fe y en la esperanza. Puesto que Dios ha abierto esta posibilidad en Cristo, la acción del amor se presenta en términos personales. Nosotros no dejamos de lado el περπερεύεσθαι mediante la práctica, etc. como en el estoicismo; el amor mismo la deja de lado en nosotros cuando emprendemos este camino más excelente.

[H. Braun, VI, 93–95]

πέτρα [roca, piedra]

A. El griego secular y el AT.

1. En el griego secular, πέτρα denota una «roca» grande, pero también un «peñasco» o una «cordillera rocosa». Figuradamente sugiere la firmeza, la inmovilidad y la dureza. πέτρος se usa más a menudo para rocas más pequeñas, piedras o guijarros.

2. En la LXX πέτρα significa «roca», «peña», y figura como nombre de lugar (Jue. 1:36), como nombre para Dios (2 S. 22:2), y como figura para un carácter inflexible (Is. 50:7) o una mente endurecida (Jer. 5:3).

B. Significado simbólico. En la imaginería mítica del Cercano Oriente, la tierra sale del mar como una roca o un templo. Para el judaísmo la roca es el santo de los santos, que es el centro de la tierra, la piedra que detiene el diluvio primigenio, y la puerta del paraíso. Isaías 28 hace uso de este concepto. El antiguo templo ya no puede detener la invasión asiria, pero Dios fundará uno nuevo. Un eco del mismo concepto se puede captar en Mateo 16:18.

C. El NT.

1. *El sentido literal.* En Marcos 15:46 el sepulcro está cavado en una roca. En Apocalipsis 6:15–16 la gente busca refugio en las cavidades de las rocas. En Mateo 27:51 el terremoto parte las rocas. En Lucas 8:6 algunas semillas caen en un sustrato rocoso. En Mateo 7:24ss, la casa construida sobre roca, no sobre arena, es la que sobrevivirá al vendaval y a la crecida.

2. *La roca que los seguía.* Subyacente a la afirmación de 1 Corintios 10:4 se halla el milagro veterotestamentario del agua que brota de la roca (Éx. 17; Nm. 20). La exégesis rabínica le da a este acontecimiento una significación tipológica. Surge la leyenda de un manantial que va con el pueblo por el desierto. Pablo le da un giro mesiánico (cf. Jn. 7:37–38). Cristo es una realidad espiritual, no una verdadera roca, pero el mismo Cristo actúa en la historia, tanto en la antigua alianza como en la nueva, para sustentar a su pueblo. Lo de que los «sigue» denota su fidelidad, tanto pasada como presente.

3. *Romanos 9:33 y 1 Pedro 2:7–8.*

a. Romanos 9:33. Como Israel ha rechazado la salvación por la fe, Cristo se ha convertido para él en una roca de escándalo. Aquí Pablo funde Isaías 28:16 y 8:14 en versiones que se acercan más al hebreo que a la LXX. Paradójicamente, la roca de escándalo sustituye a la piedra angular probada y fundamental. Esta última se convierte en algo terrible e invencible ante la incredulidad. Pero todavía porta la invitación de gracia y la promesa de Isaías 28:16 con su esperanza para Israel.

b. 1 Pedro 2:7–8. El autor de 1 Pedro usa también Isaías 8:14, pero lo combina con Salmo 118:22. La palabra gozosa del Salmo 118:22, cuando se coloca la piedra capital sobre el portón, asume un aspecto terrible bajo la influencia de Isaías 8:14, contrapuesto aquí a Isaías 28:16, que va dirigido específicamente a los creyentes (vv. 6–7).

[p 814] 4. *Mateo 16:18.* El juego de palabras en el texto griego presupone una identidad de πέτρα y Πέτρος, que sólo queda asegurada por el arameo. En otros lugares del NT, el cristiano individual es siempre λίθος en vez de πέτρα (cf. 1 P. 2:5). Estrictamente, sólo Cristo mismo es πέτρα. Pedro es πέτρα sólo en la medida en que queda incluido dentro de la revelación en Cristo. Si él mismo es πέτρα, es porque Cristo lo ha puesto en el cargo y le ha dado un lugar en el apostolado singular que es el fundamento histórico de la iglesia. Así como Abraham es para los rabinos la roca sobre la cual Dios edifica el mundo, así Pedro es la roca sobre la cual Cristo edifica la comunidad de la nueva alianza.

D. Los Padres apostólicos y los apologistas. En Bernabé 11.5, Dios es la roca, y en 11.3 Dios o Cristo es la roca que da agua. En Hermas, *Semejanzas* 9.2ss, Cristo es la roca sobre la cual la iglesia está edificada con piedras (los creyentes). La roca sobre la cual Policarpo construye es Cristo (Ignacio, *A Policarpo* 1.1). Justino hace la misma ecuación (*Diálogo* 113.6; 114.4). Los cuchillos de piedra en Josué 5:2–3 tipifican los dichos de Cristo (*Diálogo* 24.2). El mito del nacimiento de Mitra de una roca es una imitación pagana de Daniel 2:34 (*Diálogo* 70.1).

[O. Cullmann, VI, 95–99]

Πέτρος [Pedro], Κηφῶς [Cefas]

A. Cuestiones filológicas. Excepto en Juan 1:42, donde se usa para explicar el arameo κηφῶς, en el NT Πέτρος se usa sólo como nombre para Simón Pedro. El Cefas de Gálatas 2:11 es obviamente el discípulo Simón Pedro, a pesar de diversos intentos por colocarlo entre los 70. La forma Simeón, que con referencia a Pedro se halla en el NT sólo en Hechos 15:4 (y en una lectura de 2 P 1:1), es nombre común entre los judíos, pero el NT adopta principalmente el nombre griego familiar Simón, que él posiblemente lleva también desde el principio además de Simeón. Κηφῶς, el nombre arameo del cual Πέτρος es la traducción griega, no está atestiguado como nombre propio. En el NT lo usa principalmente Pablo (Gá. 1:18; 2:9, 11, 14, etc.), quien da al arameo una terminación griega con -ς. Πέτρος, como forma masculina, se prefiere al usar una traducción griega (Jn. 1:42). Πέτρος se establece en el NT, donde encontramos Simón, Pedro o Simón Pedro. La traducción apoya la idea de que Κηφῶς no es un nombre propio, ya que los nombres propios habitualmente no se traducen.

B. La persona y el puesto del discípulo.

1. *Nota biográfica.* Simón, hijo de Jonás, probablemente proviene de Betsaida (Jn. 1:44). Es un pescador, inculto según los criterios rabínicos y griegos (Hch. 4:13). Trabaja en sociedad con los hijos de Zebedeo (Lc. 5:10). Posteriormente vive en Cafarnaúm, donde Jesús lo visita. Está casado (Mr. 1:29ss; 1 Co. 9:5), pero los relatos del martirio de su esposa e hijos son legendarios. Parece haber pertenecido al círculo de los seguidores del Bautista (Jn. 1:35ss).
2. *Puesto.* Como discípulo, Pedro pertenece al grupo íntimo que rodea a Jesús (Mr. 9:2). También destaca como líder (Lc. 5:1ss). Se distingue por su excesivo celo, y por eso trata de llegar a Jesús en el lago (Mt. 14:28). Actúa como portavoz en diversas ocasiones (Mt. 18:21; Mr. 8:29ss). Los extraños se acercan a él (Mt. 17:24), y él va a preparar la Pascua (Lc. 22:8) y está presente en el huerto (Mr. 14:37). Su nombre va de primero en las listas (Mr. 3:16, etc.), y a veces se lo menciona de manera especial (Mr. 1:36; 16:7). Los autores de los Sinópticos concuerdan todos en esto, y Juan reconoce el puesto especial de Pedro, aunque muestra un especial interés por el discípulo amado (cf. 13:24ss; 18:16; 20:1ss; 21).
3. *Imposición del nombre.* Surgen dos problemas en relación con el nombre Pedro, a saber: por qué Jesús usa siempre Simón, y cuándo se le pone el nombre Pedro (cf. Mt. 16:18; Mr. 3:16; Jn. 1:42). El nombre es un sobrenombre al estilo rabínico, y tal vez se le pone anteriormente y luego se explica en Mateo 16:18. No se puede referir solamente al carácter de Pedro, sino que tiene que ver con su misión representativa como discípulo y apóstol de Jesús.

[p 815] C. Pedro como la roca sobre la cual está edificada la iglesia.

1. *El mandato apostólico aparte de Mateo 16:17ss.* Si bien Pedro no dirige a los discípulos durante la primera parte del ministerio de Jesús, asume el mando en Jerusalén según el llamado del Señor encarnado y según el mandato del Señor resucitado (Jn. 21:15ss; 1 Co. 15:5; Lc. 24:34). En 1 Corintios 15:5, Pedro es el primer testigo presencial del Señor resucitado, y en Juan 21 se le da un encargo específico. Su llamado anterior queda así confirmado por un encargo posterior a la resurrección, en virtud del cual él asume el primer liderazgo en la iglesia.
2. *El dicho de Mateo 16:17ss.*
 - a. Contexto. Aunque el dicho figura sólo en Mateo, el relato se da también en Marcos y Lucas. La de Marcos es probablemente la versión original. En una presentación fresca y vivaz, Marcos muestra cómo Jesús provoca la pregunta, recibe la respuesta de Pedro, les manda guardar silencio, predice su pasión, y reprende las protestas de Pedro. Mateo prepara el terreno en 14:33, pero algunos eruditos piensan que el dicho de 16:17ss rompe la secuencia y puede haber sido insertado a partir de algún otro contexto (cf. Lc. 22:31–32 o Jn. 21:15ss).
 - b. Autenticidad. La autenticidad ha sido punto de acalorados debates. El carácter lingüístico es semítico. El juego de palabras sale mejor en arameo, que habrá usado las dos veces ܨܦܝܬܐ. También se deben señalar las expresiones «Bar-Yona» («hijo de Jonás») y «carne y sangre»; el ritmo estrófico; y el uso de la palabra roca para designar el cimiento. La objeción habitual es que Jesús no habría hablado acerca de establecer una iglesia, pero hay que recordar que ἐκκλησία figura con frecuencia en la LXX y que la tarea mesiánica es la de establecer el pueblo de Dios, el cual se suele representar como una casa. Si se argumenta que esta construcción es escatológica, el mensaje de Jesús no contrapone el presente con el futuro, ya que el reino inminente está presente en Jesús mismo (Mt. 12:28), y en torno a sí comienza él a establecer el pueblo de Dios con el llamado de los 12, a quienes luego envía a las ovejas perdidas de Israel. Pastor, ovejas y rebaño son todos términos asociados con la comunidad. La idea de edificar el templo (Mr. 14:57–58; Jn. 2:19) también es pertinente aquí; el templo no hecho con manos es la comunidad de fe. Jesús comienza a construir su iglesia con su propio ministerio, con su muerte rompe las puertas del infierno, y le da a su pueblo la tarea de continuar la obra victoriosa que él ha iniciado así. A Pedro, la roca, le da las llaves del reino como mediador de la resurrección. Atar y desatar se refieren primordialmente a la remisión de los pecados, aunque también puede ir incluida la estipulación de preceptos. Jesús mismo desempeña la función primaria de perdonar los pecados, y ahora transmite el mismo oficio a Pedro, para ser compartido, claro está, con los otros discípulos (Mt. 18:18).
 - c. Significado. Con la roca Jesús no se refiere a la fe de Pedro; el paralelismo elimina esta posibilidad. Es claro que aquí se está asociando a Pedro con la roca. Jesús edificará su iglesia sobre esa única roca, Pedro. Pedro ha de realizar una labor singular, limitada a la extensión de su vida, sobre la cual es posible toda futura edificación. La oración sacerdotal de Jesús ofrece una clave para el significado cuando afirma que las generaciones futuras creerán por la palabra de los apóstoles (Jn. 17:20). Los apóstoles son el cimiento (Ef. 1:20; Ap. 21:14), porque dan testimonio de la muerte y resurrección de Cristo. Entre los apóstoles, Pedro es el primero y principal testigo ocular.

D. El liderazgo de Pedro y su primera actividad misionera.

1. *Liderazgo.* Pedro asume el liderazgo en la comunidad primitiva en la elección de un duodécimo apóstol (Hch. 1:15), el sermón de Pentecostés (2:14), la curación del paralítico (3:1), la defensa del evangelio (4:8), el ejercicio de la disciplina (5:1ss), la comple-

mentación en Samaria (8:14ss), y la obra misionera en Lida, etc. (9–10). Pablo se refiere a este papel de liderazgo en Gálatas 1:18, aunque para entonces Santiago está asociado a Pedro en esa función.

2. *Actividad misionera.* Después de su encarcelamiento y liberación (Hch. 12:17), Pedro se va de Jerusalén, donde Santiago asume el mando (cf. Hch. 15; Gá. 2:9), y aparentemente se entrega a la obra misionera. En el concilio de Hechos 15 su labor sigue estando más íntimamente ligada a [p 816] Jerusalén que la de Pablo. Pablo se refiere a él en términos elogiosos aun cuando tiene que reprimirlo (Gá. 2:11ss). Su vínculo con Jerusalén probablemente lo coloca en una situación delicada, que explica su titubeo en Antioquía. Tal vez 1 Clemente 5 aluda a esto cuando habla de las cargas que tiene que soportar a causa de la envidia.
3. *Teología.* Parte del problema de Pedro es que teológicamente se halla muy cerca de Pablo. De Jesús ha aprendido que el evangelio es para todos los pueblos. Mediante su muerte Cristo ha hecho expiación por todos los que creen. En su predicación temprana identifica a Jesús como el Siervo del Señor (Hch. 3:13, 26; 4:27, 30) cuyo padecimiento vicario se considera necesario a la luz de su resurrección (cf. 1 Pedro).

D. Actividad misionera posterior y muerte. Es poco lo que está registrado acerca de la obra misionera de Pedro. Se le vincula con tres centros principales: Antioquía, Corinto y Roma. Las afirmaciones de que fundó las iglesias de Antioquía y de Corinto no tienen sustento, pero ciertamente trabaja en Antioquía, y una estadía en Corinto es posible en vista de 1 Corintios 1:12. Por lo que se refiere a Roma, un ministerio allí se podría inferir a partir de 1 Pedro 5:1; 2 Pedro 1:14, pero difícilmente puede ser anterior a la carta de Pablo a los Romanos, aunque Romanos 15:20–21 tal vez relacione la fundación de la iglesia de Roma a cristianos judíos, y eso haría posible el que Pedro por lo menos hubiera visitado esa iglesia. El saludo en 1 Pedro 5:14, con su referencia a Babilonia, sugiere un origen romano para esta epístola, y si los testigos de Apocalipsis 11:3ss son Pedro y Pablo, este pasaje apoya un martirio en Roma. 1 Clemente 5 ciertamente da sustento a un martirio romano, ya que las circunstancias sólo son aplicables a Roma (cf. tb. Ignacio, *Romanos* 4.3). En la parte posterior del siglo II, escritores como Ireneo y Tertuliano dan una forma más precisa a la tradición de una permanencia y martirio de Pedro en Roma, aunque no es sino en el siglo IV que encontramos referencia a que desempeñara en Roma una función episcopal. Las recientes excavaciones todavía no han hecho posible una identificación de su tumba.

[O. Cullmann, VI, 100–112]

πηγή [fuente, manantial]

A. Fuera del NT.

1. Esta palabra significa «fuente de agua», e. d. un manantial natural. Figuradamente denota entonces «lágrimas», y también tiene un uso más general para «origen».
2. πηγή figura unas 100 veces en la LXX para traducir diversos términos hebreos, algunos de los cuales se traducen también con κρήνη, que también significa «pozo» (cf. tb. φρέαρ). Las fuentes de agua que se mencionan en el AT son generalmente fuentes artificiales o pozos. La aridez del país implica que se necesita perforar para encontrar agua, y también conservarla en cisternas. Se mencionan muchas fuentes, ya sea con nombre o sin él, y su importancia se puede ver a partir de los juicios de Oseas 13ss, las promesas de Isaías 35:7; 41:18, etc., y la imagen escatológica de Joel 3:18 (cf. tb. el uso de πηγή en Jer. 8:23; Cnt. 4:12, 15; Pr. 5:16; 10:11). En el Salmo 36:9, en Dios mismo está la πηγή ζωής («la fuente de la vida»), y en Jeremías 2:13 (cf. 17:13) Dios se queja de que su pueblo lo ha abandonado a él, que es la fuente de aguas vivas.
3. Filón usa πηγή unas 150 veces, principalmente en sentido transferido para «origen» o «causa». Cuando se refiere a manantiales propiamente dichos, está alegorizando. El λόγος divino procede de la fuente de la sabiduría, y la gracia de Dios brota de fuentes siempre vivas, aunque sólo para aquellos que tienen sed de la sabiduría.
4. Josefo, en su uso de fuentes del AT, sigue generalmente el original en lo que respecta a πηγή, usándolo a veces como sinónimo de φρέαρ, y a veces distinguiendo entre los dos términos (cf. *Antigüedades* 1.246 y 8.154).

[p 817] B. El NT.

1. La única mención de un pozo específico en el NT está en Juan 4:6ss (πηγή en el v. 6 y φρέαρ en el v. 11). Se trata de un verdadero pozo, no de una fuente. Santiago 3:11 usa πηγή cuando trata de mostrar lo absurdo que resulta el que la misma boca bendiga y maldiga. En Apocalipsis 8:10 la gran estrella cae sobre los montes, haciendo que el agua de los ríos se vuelva imposible de beber incluso en sus fuentes. En Apocalipsis 16:4 las fuentes, así como los ríos, se convierten en sangre. En Apocalipsis 14:7 Dios es el Creador de las fuentes de las aguas así como de los mares.

2. El uso en Marcos 5:29 es figurativo: el flujo de sangre se seca como una fuente. Un uso parecido se da en 2 Pedro 2:17, que compara a los falsos maestros con fuentes secas (cf. Jud. 12). En Juan 4:14 Jesús compara el agua que él da con la que proviene del pozo de Jacob. Esta agua, además de apagar eternamente la sed, se convertirá en una fuente que salta hasta la vida eterna. La idea no es que el receptor controle el agua, sino que es introducido a la vida eterna mediante la comunión con el Cristo que habita dentro de él. La expresión «fuente de [agua de] vida» no se usa aquí, pero figura en Apocalipsis 21:6 (cf. 7:17; 22:1, 17), donde denota la consumación que Cristo traerá en el último día.

[W. Michaelis, VI, 112–117]

πηλός [barro, lodo]

πηλός, que denota una mezcla de humedad y polvo, tiene sentidos como «cieno», «lodo», «arcilla», «barro». La LXX la usa para «fango» en Salmo 69:14, y «arcilla» en Jeremías 18:6. El uso es el mismo en Filón y en Josefo. En Romanos 9:21, adoptando una imagen común del AT, Pablo enfatiza la soberanía de Dios al comparar a Dios con el alfarero y a nosotros con el barro. En Juan 9:6, 11, 14–15 πηλός se refiere al barro que hace Jesús con saliva y que usa para curar al ciego. No tenemos aquí una fórmula mágica ni, probablemente, una receta médica, sino que puede haber un deseo de diferenciar a Jesús de Esculapio, quien aconseja el uso de un remedio parecido. El significado más profundo del hecho permanece vigente.

[K. H. Rengstorf, VI, 118–119]

πήρα [alforja, bolsa]

1. πήρα es el saco abierto que se lleva sobre la cadera izquierda, colgado de una faja que pasa por el hombro derecho, y que usan los campesinos, los pastores, los mendigos y los filósofos errantes.
2. La palabra figura en la LXX sólo en Judit. Judit pide a su esclava que lleve un odre de vino, un frasco de aceite y una πήρα con comida en su camino hacia el campamento asirio.
3. Josefo introduce πήρα para el κάδιον de 1 Samuel 17:40, 49, y los rabinos usan un término similar para el bolso en que llevan provisiones para sus viajes.
4. En el NT Mateo 10:10 les prohíbe a los discípulos llevar una πήρα. Lucas 10:4 prohíbe tanto bolsillo como πήρα, y Lucas 22:35–36 invierte la regla. Aquí la πήρα no es el saco del mendigo, sino una bolsa para llevar provisiones. Jesús les está enseñando a los discípulos a que confíen totalmente en la providencia de Dios. No quedan desilusionados en este sentido (Lc. 22:35), pero Lucas 22:36 refleja una situación cambiada.
5. En los Padres apostólicos el único uso está en Hermas (*Visiones* 5.1; *Semejanzas* 6.2.5) para la bolsa del pastor. Entre los apologistas, Taciano usa πήρα para el saco que lleva el filósofo errante (*Discurso a los griegos* 25.1).

[W. Michaelis, VI, 119–121]

βαλλάντιον

[p 818] πικρός [amargo], πικρία [amargura], πικραίνω [amargar], παραπικραίνω [amargar], παραπικρασμός [rebelión]

πικρός, πικρία, πικραίνω

1. πικρός significa originalmente «puntiagudo», «agudo» (p. ej. las flechas), luego «penetrante» (p. ej. un olor), luego «doloroso» (para los sentimientos) y «amargo» (al paladar). El sentido de amargura genera sentidos transferidos como «desagradable», «inesperado», «doloroso», «grave», «cruel», «severo», «amargado». πικρία tiene el sentido de «severidad» o «amargura»; πικραίνω significa «provocar», y el deponente πικραίνομαι significa «enojarse, amargarse».
2. La LXX usa πικρός literalmente para «amargo» (Éx. 15:23), y figuradamente para «amargado» (Rut 1:20) o «cruel» (Hab. 1:6). En Génesis 27:34 πικρός hace que la voz de Esaú sea «chillona» más que «llena de pesar». En 1 Samuel 15:32 la muerte es amarga, y en 2 Macabeos 6:7 el destino es penoso. El adverbio πικρώς está ligado con llorar en Isaías 22:4, pero sugiere lágrimas «desenfrenadas» más que «amargas». El verbo πικραίνω se usa sólo figuradamente (cf. Job 27:2). El sustantivo figura unas 30 veces. Es un nombre de lugar en Números 33:9–10; en Deuteronomio 29:19; 32:32 se combina con el veneno; y denota pesar en Sirácida 7:11, amargura en Salmo 10:7, y la ira de Dios que pasa en Isaías 28:21, 28.

3. Filón usa πικρός literalmente con referencia a aguas o fuentes amargas, pero también está familiarizado con el uso transferido. En *De la vida de Moisés* 1.247 la esclavitud es amarga, y en *De la embriaguez* la πικρία encabeza una lista de vicios. Josefo, en *La guerra de los judíos* 4.476, llama amargo al Mar Muerto, pero cosas como la muerte y la esclavitud son amargas también (*Antigüedades* 6.155; 11.263), y usa πικρῶς para una fuerte agitación, reproches agudos, indagación estricta, etc. (cf. *Antigüedades* 3.13; *Vida de Moisés* 339; *La guerra de los judíos* 2.41).
4. El NT usa πικρός literalmente en Santiago 3:11 para el agua de manantial que es amarga o áspera al paladar. En Apocalipsis 8:11 el gran astro hace amargos los ríos y los manantiales (πικραίνεσθαι). En Apocalipsis 10:9–10 el vidente encuentra amargo el mensaje de Dios, o sea que le resulta doloroso proclamarlo. En Mateo 26:75 se usa πικρός para el llanto de Pedro; el adverbio expresa su tremenda desesperación después de la negación. En Santiago 3:14 los celos son amargos. Hebreos 12:15 cita Deuteronomio 29:17 para mostrar el daño que el pecado de un individuo le puede ocasionar a la comunidad. La asociación veterotestamentaria del veneno y la amargura se halla detrás de lo que le dice Pedro a Simón Mago en Hechos 8:23. Romanos 3:14 cita Salmo 10:7, y en Efesios 4:31 πικρία encabeza una breve lista de vicios (con el sentido de resentimiento). En Colosenses 3:19 se instruye a los maridos a que no sean ásperos o airados con sus esposas.
5. En Didajé 4.10 los amos no deben hablar con irritación a sus esclavos. El término es más común en Hermas, en sentidos como «mal humor», «enojo», etc.

παραπικραίνω, παραπικρασμός

1. Estas palabras no se han hallado en textos anteriores a la LXX, y son tardías y poco comunes. El verbo figura unas 40 veces en la LXX, en parte para «provocar», pero también, tal vez originalmente por un descuido, para «ser recalcitrante». El sustantivo figura sólo una vez en Salmo 95:8 para referirse a la fuente de Meribá («provocación»), término que se traduce de modo diferente en Éxodo 17:7; Números 20:24; Deuteronomio 32:51. No resulta del todo claro porqué se elige este término, pero es más probable que lleve la intención de dar el sentido de «rebelión» que de «amargura».
2. Hebreos 3:8, 15 cita Salmo 95:8, y luego 3:16 usa el verbo en un contexto que obviamente muestra que el significado es «ser rebelde», de modo que también el sustantivo tiene el sentido de «obstinación» o «rebelión». Como la LXX, el autor sin duda recoge un eco del nombre del lugar tanto en παραπικρασμός como en πειρασμός (3:8).

[W. Michaelis, VI, 122–127]

[p 819] πίμπλημι [llenar, satisfacer], ἐπίμπλημι [colmar, satisfacer], πλησιονή [saciedad, satisfacción]

πίμπλημι, ἐπίμπλημι

A. Fuera del NT.

1. Estos dos términos figuran ambos en Homero, pero no son comunes. La forma simple significa «llenar» o «satisfacer», y figura en contextos variados (p. ej. los ojos que se llenan de lágrimas, o el alma de vicios). La forma compuesta significa «colmar» (p. ej. un recipiente). Otros usos son para el cumplimiento de deseos o el cumplimiento del destino con la muerte.
2. La LXX prefiere la forma compuesta a la simple. En más de 100 casos la forma simple significa «llenar», «satisfacer», o, en cuanto al tiempo, «acabarse», «concluir». El compuesto representa a varios términos hebreos y tiene muchos matices, p. ej. «estar lleno», «estar satisfecho». El sentido puede ser tanto literal como figurado, y hay cierta ambivalencia cuando se refiere a la gloria de Dios que llena la casa, ya que las afirmaciones a ese respecto enfatizan tanto la venida de Dios en su gracia como la santidad de Dios que nadie puede soportar. El cumplimiento temporal se denota solamente en Isaías 65:20. En Salmo 103:5 Dios trae la satisfacción material, pero la satisfacción tiene un aspecto espiritual en Salmo 63:5. En Ezequiel 16:28–29 se hace referencia (figuratamente) a la satisfacción sexual. En Salmo 90:14, Dios satisface con su gracia. En Habacuc 2:5, la muerte es insaciable.

B. El NT.

1. a. La forma sencilla se usa espacialmente para «llenar» en Lucas 5:7; Mateo 22:10; 27:48.
- b. En Lucas 4:28; 6:11; 5:26 denota reacción ante las palabras y obras de Jesús. En Hechos 3:10; 5:17; 13:45 se denotan respuestas similares a la predicación de los apóstoles. El ser lleno del Espíritu figura solamente en Lucas: primero en los relatos de la infancia (Lc. 1:15, 41, 67), y luego en Hechos con referencia a los cristianos que son llenos del Espíritu (Hch. 4:8, 31; 13:9). El llenarse del Espíritu trae consigo el don de lenguas en Hechos 2:4. En Hechos 9:17 denota ya sea el hacerse creyente, el recibir poder profético, o el dotar de dones apóstólicos. El uso de hecho combina la dotación cristiana general con dones especiales del Espíritu para la predicación, etc.

- c. En los relatos de la infancia, πλησθῆναι denota la conclusión de plazos: el turno del sacerdote en Lucas 1:23, el período para la circuncisión en 2:21, y el embarazo en 1:57; 2:6.
- d. En Lucas 21:22 se trata de las profecías del AT que llegan a su cumplimiento.
2. Mientras que la forma simple significa siempre «llenar», «cumplir», en el NT la compuesta significa siempre «satisfacer», principalmente en pasiva. En Juan 6:12 se trata de la saciedad física. En Hechos 14:17 Dios satisface el corazón. Lucas 1:53 (basado en Sal. 107:9) se relaciona con el reino mesiánico cuando será quitada toda carencia. Lucas 6:25 se refiere a los que están satisfechos con las cosas materiales, y que por lo tanto quedan excluidos del reino. En Romanos 15:24 Pablo quiere «satisfacerse con», e. d. «gozar» de la fe y la comunión de la iglesia romana.

πλησμονή

A. Uso fuera de la Biblia griega.

1. *Uso general.* πλησμονή denota primeramente «plenitud» en el sentido de satisfacción física o espiritual, pero también «llenura excesiva», «saciedad» y «falta de moderación». Un segundo uso es para «lo que llena», p. ej. la comida pesada, y un sentido derivado es el de «gran número», «profusión».
2. *Uso filosófico.* En filosofía el término denota principalmente «satisfacción», sin que necesariamente haya un elemento de censura. En Filón desempeña un papel en el ataque contra una sobreestimación [p 820] de las necesidades físicas. Por eso generalmente significa «gula»; de ahí que los terapeutas le rehúyan como enemiga de cuerpo y alma (*De la vida contemplativa* 37).

B. El AT griego. Usada 28 veces en la LXX, πλησμονή tiene aquí normalmente el sentido de «satisfacción» (p. ej. mediante la nutrición en Éx. 16:3, 8, con los dones de Dios en Dt. 33:23). Pero también puede denotar la «saciedad» que conduce al pecado (Os. 13:6; Is. 65:15). Otro uso es para «lo que satisface» (Is. 30:23) y para «plenitud» o «profusión» (Jer. 14:22).

C. El NT.

1. En Colosenses 2:23, los Padres normalmente equiparan σάρξ con σῶμα, y por lo tanto toman πλησμονή en el sentido de la satisfacción de los deseos naturales (no pecaminosos). Los falsos maestros no respetan el cuerpo, y por eso lo someten a privaciones. Una opinión más ascética que toman algunos Padres es que llenar el cuerpo es causarle estragos, o que σάρξ representa la mente carnal, de modo que se dice que basta con aquello que el cuidado de la carne enseña.
2. Las interpretaciones modernas tienden a entender que el πρόσ denota un efecto, que σάρξ lleva un sentido negativo, y que πλησμονή también es negativo. Surge una dificultad a causa de la estructura sintáctica flexible; una posible solución es que οὐκ ἐν τιμῇ τινι sea un enunciado independiente, y que λόγον ... σώματος sea una cláusula subsidiaria.
3. El contexto de Colosenses 2:23 muestra que la clase de piedad aquí combatida despliega una gloria terrenal-cósmica diferente de la vida que está escondida con Cristo en Dios. Los preceptos que prohíben el uso de dones terrenales les dan un significado exagerado, y sirven a la satisfacción de un deseo egoísta revestido del atavío de la religión. Estos preceptos hacen una exhibición de sabiduría con su promoción de la piedad, la humildad y el dominio propio, pero les falta una verdadera validez y por lo tanto están al servicio de un egoísmo piadoso.

[G. Delling, VI, 128–134]

πίνω [beber], πόμα [bebida], πόσις [el beber], ποτόν [potable], πότος [borrachera, orgía], ποτήριον [vaso para beber], καταπίνω [consumir], ποτίζω [hacer beber]

πίνω

A. El entorno del AT.

I. Sentido literal.

1. *La esfera secular.* Las bebidas para apagar la sed son más necesarias que el alimento, y como agentes de embriaguez afectan más profundamente la vida personal. El agua, la leche y el vino son las principales bebidas de Palestina. Dios muestra que él es el Señor de la vida, cuando da o retiene el alimento y la bebida (cf. los milagros en el desierto).
2. *El culto.*

- a. La abstinencia. El ayunar incluye la abstinencia de bebidas (Éx. 34:28). Una forma especial es la abstinencia de bebidas embriagantes; cf. el voto de los nazareos (Nm. 6:2ss; Jue. 13:13–14). Las bebidas sólo son impuras cuando se contaminan por contacto (Lv. 11:34). Los misterios incluyen la abstención de bebidas en el ayuno, p. ej. al prepararse para la iniciación. Los neopitagóricos se abstienen de vino por razones ascéticas.
- b. Medio de salvación. Como parte del banquete de la alianza, la bebida realiza la comunión con Dios. En el mundo pagano, los banquetes culturales supuestamente producen la unión con los dioses. También se piensa que las bebidas confieren potencia, median la inmortalidad, e inducen al éxtasis. En los misterios, el comer y el beber van asociados con los ritos de dedicación y tienen poder sacramental. En el gnosticismo, el beber es una contrapartida dualista del verdadero beber, e. d. de la [p 821] apropiación del verdadero don vivificador por parte del alma. Filón le da a esto un giro moral. La bebida terrenal está al servicio del cuerpo corruptible, pero el alma celestial busca la bebida de la inmortalidad que es la virtud (*De las leyes especiales* 1.304).

II. Sentido transferido.

1. *General.* En relación con la tierra o las plantas, πίνω significa «absorber». «Beber sangre» es una expresión que significa matar. «Aplacar el deseo» y «aceptar» lo que se impone sobre uno son otras formas de uso.
2. *El AT.* Teológicamente importantes en el AT son las ideas de a. beber la copa del juicio de Dios, en la cual el beber representa el hecho de que los que son abatidos por el juicio lo están acarreado sobre sí mismos por sus acciones desviadas, y b. recibir la salvación que es ofrecida gratuitamente por la gracia divina (Is. 55:1).
3. *El judaísmo.* En el judaísmo πίνω representa el tomar lo que promete vida (cf. Pr. 9:5). Los rabinos alegorizan el beber agua como recibir el Espíritu o estudiar la ley (cf. la expresión «beber del agua de un erudito»). En las Odas de Salomón, el conocimiento es un río desbordante que llena a los sedientos (11:6ss).

B. El NT.

1. *El comer y el beber como expresiones de la sujeción del mundo.* En 40 de 70 casos en el NT, πίνειν va asociado con el comer. Comer y beber son funciones vitales, pero en cuanto tales pueden ser ocasiones de pecado. Por eso los que se contentan con comer y beber pasan por alto las señales del reino (Mt. 24:38; cf. Lc. 14:18ss; 16:19ss). El comer y el beber se convierten en metas del esfuerzo humano (Mt. 6:32–33) y en objetos de ansiedad (Mt. 6:31). En ellos se busca seguridad y satisfacción (Mt. 6:25). La aproximación de la muerte no hace sino confirmar esta actitud (1 Co. 15:32). El dualismo conduce a ella en otra manera (1 Co. 6:13–14). Es una expresión básica del paganismo (1 Co. 10:7), pero es también una tentación para los creyentes (Mt. 24:49). La frontera entre el apagar la sed y el emborracharse sólo queda claramente demarcada por el banquete comunitario (1 Co. 11:21).
2. *El comer y el beber como expresiones de la libertad de Jesús y sus discípulos.* Al comer y beber con una alegría agradecida, Jesús y sus discípulos muestran su libertad respecto a la sujeción del mundo y también respecto a las falsas protestas contra ella. El Bautista ni come ni bebe (Mt. 11:18), y Pablo se abstiene durante un período de comer y beber (Hch. 9:9), pero Jesús y sus discípulos comen y también beben (Mt. 11:19; Lc. 5:33), ya que el ayunar no es apropiado para quien trae el gobierno de Dios, y los que son de Dios son señores libres de todas las cosas (Mr. 2:28; 1 Co. 3:21ss; 1 Ti. 4:4; Tit. 1:15). Si buscamos el reino de Dios, Dios nos da por añadidura lo que se necesita (Mt. 6:31ss). Si se come y se bebe es para la gloria de Dios (1 Co. 10:31ss). Pero los fuertes en la fe deben abstenerse, si el hacerlo escandaliza a los hermanos más débiles (Ro. 14:21), especialmente cuando se trata de las libaciones paganas (1 Co. 10:21–22).
3. *El comer y el beber y la historia de la salvación.* Para Jesús y sus discípulos, el comer y el beber son señales de la edad de la salvación que está por venir. El compartir la mesa con Jesús significa participar en el reino que está presente en él, y asegura un lugar en el banquete de la consumación (cf. Mr. 2:18–19; 14:22ss). En la Última Cena Jesús entrega la copa a sus discípulos; ella representa su muerte vicaria en favor de ellos. Al darles pan y vino, Jesús promete que el banquete comunitario de su ministerio terrenal va a continuar, sobre la base de su obra salvífica, hasta que quede consumado en el banquete celestial. Sólo cuando el Señor resucitado come y bebe con los discípulos por un período limitado se da una renovación de las comidas compartidas en los días de la encarnación (Lc. 24:30–31; Jn. 21:13). La comida sagrada de Hechos 2:42 en adelante sólo se puede entender sobre la base de Pascua y Pentecostés. Pertenece a la era de la iglesia, cuando el Señor está presente al actuar en su pueblo por medio del Espíritu. Según lo explica Pablo, el comer y el beber son comparables al maná y el agua de tiempos de Moisés (1 Co. 10:3–4), o a la carne sacrificada y las libaciones de los banquetes culturales (1 Co. 10:18ss), aunque sin una idea de una operación sacramental automática (1 Co. 10:5ss). [p 822] Lo que está involucrado es un encuentro con el Señor que se ofreció a sí mismo por nosotros. Sin embargo, sólo si hay una participación en fe, entonces la función física tiene el significado de salvación y no de juicio (1 Co. 11:27ss). En Juan 6:26ss el comer y el beber son una recepción espiritual de Cristo en su ofrenda de sí. En 6:51ss son un recibir mediante la participación de las especies. Los enunciados reflejan el vocabulario del gnosticismo y de los misterios, pero la refe-

rencia es al Cristo encarnado, crucificado y ascendido que ha impartido el Espíritu (6:33, 51, 60ss). El comer y el beber, entonces, son un encuentro con Cristo, y son para salvación si expresan una total apertura de fe a Cristo y a su obra de salvación.

4. *Uso figurado.*

- a. Beber la copa de la ira y del sufrimiento. Los que experimentan el juicio de Dios beben la copa de vino o de ira, ya sea en el sentido de que quedan perplejos (Ap. 18:3) o en el de sufrir tormento eterno (14:10). Beber la copa del sufrimiento significa aceptarlo (Mr. 10:38–39; Mt. 26:42; Jn. 18:11). En el NT esta ha llegado a ser una expresión estereotipada.
- b. Beber el agua de la vida. Paralela a comer el pan de vida (Jn. 6:35), esta frase (Jn. 4:13–14; 7:37) significa recibir a Jesús en la fe. A un concepto del AT se le da aquí un giro gnóstico; beber es apagar la sed de vida. En antítesis al beber natural, este beber expresa ciertos aspectos claves de la fe. La fe recibe aquello que da vida, e. d. a Jesús mismo, y redundante en un correspondiente dar de sí (Jn. 7:38).

πόμα, πόσις, ποτόν, πότος

1. *Uso.* πόμα significa «bebida», «bebaje»; πόσις significa «el acto de beber» o «lo que uno bebe», ποτόν significa «lo que se puede beber», y πότος significa «borrachera».

2. *Uso material en el NT.*

- a. La cuestión legal-ritual y ascético-dualista. En Hebreos 9:10 las regulaciones del AT cuentan solamente como ordenanzas carnales para esta vida. Por eso la nueva alianza deja de lado las reglas sobre los alimentos y las bebidas. Todos los medios de alimentación son puros para los puros de corazón (1 Ti. 4:4). Nadie debe emitir juicios en lo relativo a comidas y bebidas (Col. 2:16). El reino de Dios no consiste en comida ni bebida (Ro. 14:17), aunque precisamente por esta razón los fuertes en la fe deben respetar los problemas de los débiles. El reino de Dios une el corazón a Dios, y realiza una nueva creación. Al expresar el aspecto corporal, la comida y la bebida no son asuntos indiferentes (1 Co. 15:32); pero, puesto que estamos libres de la esclavitud a la figura de este mundo, hay que practicarlos en obediencia (Ro. 14:21; 1 Co. 10:31ss).
- b. La Cena del Señor. Israel recibió en el desierto un alimento espiritual (1 Co. 10:2). Este es un tipo de los últimos tiempos (10:11). Como el agua y el maná, el alimento y la bebida de la eucaristía son el don y el vehículo de la obra salvadora de Dios en Cristo, y ofrecen la posibilidad de la vida en fe y obediencia. No confieren mágicamente la inmortalidad, sino que exigen fe y obediencia. En Juan 6 la verdadera comida y bebida se ponen en antítesis al alimento que no puede sino sustentar la vida física (6:31–32). No se trata de un dualismo gnóstico, sino que representa la oposición bíblica a una vida materialista. El alimento y la bebida no son aquí el pan y vino eucarísticos, sino Cristo mismo en su acción de salvación, e. d. su carne y su sangre. Sólo después del período neotestamentario comenzamos a encontrar un movimiento en dirección a la magia o a los misterios (Justino, *Apología* 1.66).

ποτήριον

1. *Uso.* Esta palabra, rara en el griego no bíblico, significa «vaso para beber». En un hogar palestino se trata de la jarra (generalmente una vasija de arcilla) que está llena sobre la mesa. Sólo una vez en Salmo 116:13 el ποτήριον es un vaso usado en el ministerio del templo, aunque la palabra figura en listas de utensilios de templos en el griego no bíblico.

[p 823] 2. *Uso literal.* El NT se refiere a la copa de uso diario en Marcos 9:41; 7:4. En Lucas 11:39–40; Mateo 23:25–26 los fariseos van más allá de la ley al tratar de mantener libre de impurezas la parte exterior de los vasos, pero esto es una hipocresía, ya que el vaso sólo está limpio si su contenido no es producto de la codicia y la avaricia. La exigencia de pureza de corazón se asocia gráficamente con la exigencia de que la parte de adentro de la copa esté limpia (Lc. 11:39). Así, una ilustración cotidiana indica la necesidad de la conversión interior.

3. *Uso figurado.*

- a. La copa de la ira. Esta metáfora, que se halla en el Apocalipsis, se deriva del AT. Dios entrega una copa a aquellos que están bajo juicio (Sal. 75:8; Is. 51:17). Esta copa les quita los sentidos, de manera que se tambalean y caen. Es una copa que atonta (Ez. 23:33) o hace tambalear (Is. 51:17). La copa en manos de Dios significa su dominio del destino. Como copa de ira denota su poder judicial (Sal. 75:7–8). El judaísmo posterior adopta la misma comparación. Las copas de la Pascua son copas de castigo para las naciones, pero de consolación para Israel. El Apocalipsis hace su uso particular de esta imagen del AT. En 17:4 Babilonia tiene en su mano una copa de oro llena de sus abominaciones (cf. Jer. 51:17). Su contenido es el vino del furor de su fornicación (14:8). Babilonia, bajo Dios, tiene poder para subyugar a las naciones mediante la fuerza y la propaganda (Ap. 13), pero en este poder se puede ver el poder escatológico de la ira de Dios. Pone en manos del anticristo a aquellos que no están en el libro de la vida (13:8), y en su debido momento ellos son agentes de la ira de Dios para pisotear a la propia Babilonia (17:15ss). Dios le da entonces a

Babilonia la copa del vino de la furia de su ira, y en el juicio final todos los que hayan aceptado el dominio de ella beberán también del vino de la ira de Dios, e. d. la condenación final (14:10). El vino representa la ira activa de Dios, y la copa representa el poder de su airado juicio, ya sea en su ejercicio temporal mediante las potencias históricas, o en su manifestación definitiva.

- b. La copa del sufrimiento. Cuando los hijos de Zebedeo piden un puesto especial en el gobierno regio de Cristo, la respuesta de Jesús que los remite a su propia copa es una insinuación del martirio, pero la pregunta que les plantea tiene que ver con la disposición de ellos a aceptarlo. En Getsemaní él mismo ora pidiendo que esa copa le pase de largo, pero después de debatirse en la oración alcanza la disposición que se expresa en Juan 18:11. La copa no es solamente un destino cruel, sino el juicio divino, de modo que el hecho de que Jesús se retraiga ante ella no es temor a la muerte sino el horror del Santo por quedar bajo el juicio de Dios sobre el pecado humano (Mr. 14:33ss; Mt. 26:37ss; Lc. 22:44ss). Sobre la base de lo que Jesús dice sobre la copa, la copa se convierte en símbolo del martirio en el Martirio de Policarpo 14.2. La copa del sufrimiento queda aquí definida de modo decisivo por el hecho de que el propio Jesús haya bebido de ella.

4. *La Cena.*

- a. El dicho escatológico en Lucas 22:17–18. En Lucas 22:17–18 el dicho de Marcos 14:25 se vincula con una copa. En Marcos la frase «fruto de la vid» muestra que originalmente está relacionado con la bendición de una copa, ya que esta frase figura en las acciones de gracias judías al beber vino, p. ej. en la Pascua. En Lucas el dicho se relaciona con la primera copa de la cena de Pascua. Es una declaración de que esta es la última comida de Jesús con sus discípulos, antes del banquete de la consumación. Jesús mismo no bebe, sino que entrega la copa a los discípulos, los cuales beben de ella, o llenan con ella sus propias copas, en una unidad de comunión de mesa que mira adelante hacia el banquete de la consumación.
- b. El dicho de interpretación. Puesto que el orden y el rito que se siguen en la Última Cena corresponden a la práctica judía, no puede haber duda de que la copa y el dicho provienen de Jesús mismo y son transmitidos por la iglesia palestinese. El dicho de interpretación en Marcos 14:23; 1 Corintios 11:25; Lucas 22:20 se refiere al contenido, pero el término que se usa es siempre «copa» en vez de «vino» (tinto). La copa les recuerda a aquellos a quienes se les da, la copa que está en la mano de Dios. El que la entrega es el Mediador de la obra de Dios, que es de juicio y de salvación.

[p 824] Los que la reciben son aquellos en quienes Dios está en acción en la gracia que salva y por medio del juicio. La copa misma es la copa pascual de bendición, pero materialmente se halla detrás de ella una referencia a la copa de Dios.

- c. La copa del Señor y la copa de los demonios (1 Co. 10). En 1 Corintios 10:16ss Pablo se refiere a la copa de bendición, pero la frase «que bendecimos» hace que la referencia sea especial, a lo que recibimos del Señor en ella y con ella. Esta copa significa participación en la sangre de Cristo, e. d. compromiso con aquel que murió por nosotros. Es la copa del Señor en cuanto que nos pone a nosotros en conexión con su poder eficaz. Por eso los creyentes no pueden beber a la vez esta copa y la de los demonios (10:21). Esto no es por el hecho de que la eucaristía es diferente de los banquetes culturales del paganismo (Justino, *Apología* 1.66), sino porque los sacrificios que no se ofrecen a Dios están dedicados a los demonios. Los que beben lo que pública o privadamente (1 Co. 8:10; 10:27ss) se vierte en honor de las deidades paganas, caen presa del dominio de los demonios. Quedan perteneciendo entonces a otro reino que no es el de Cristo. Es porque nadie puede servir a dos amos (Mt. 6:24) que uno no puede beber a la vez de la copa del Señor y de la de los demonios.

καταπίνω. Literalmente esta palabra significa «sorber», «tragar» (usado ya sea respecto a personas o, p. ej., la tierra). Figuradamente significa «asimilar», «sobrecoger» o «consumir», «usar». La LXX suele usar el término para la destrucción, ya sea por parte de la tierra (Éx. 15:12), las profundidades (Sal. 69:15), el enemigo (Os. 8:8), los pecadores (Sal. 35:25) o Dios (Job 8:18). En su forma absoluta denota la extinción de la sabiduría humana (Sal. 107:27). Filón se refiere a cómo el alma de los insensatos es tragada por el cuerpo, o a cómo Balaam es envuelto por el río de la insensatez (*De los gigantes* 13; *De la inmutabilidad de Dios* 181). El NT sigue al AT en diversos modos, combinando los sentidos literal y figurado para sugerir la destrucción hostil por fuerzas sobrehumanas. Así encontramos el ser devorado por las tinieblas o por el diablo en 1 Pedro 5:8, por un remordimiento sin esperanza en 2 Corintios 7:9–10, o por la obra de juicio de Dios en el caso de aquello que es hostil a él en Hebreos 11:29; Apocalipsis 12:6; 2 Corintios 5:4; 1 Corintios 15:54. En Hebreos 11:29 los egipcios son tragados por el mar; en Apocalipsis 12:6 la tierra se traga el río; en 2 Corintios 5:4 la muerte es tragada por la vida; y en 1 Corintios 15:54 la muerte es sorbida en la victoria. Sólo en el dicho proverbial de Mateo 23:24 el uso es diferente. Aquí una comparación muestra lo insensato del modo en que los fariseos luchan contra la transgresión de los más pequeños reglamentos, pero aceptan fácilmente que no se observen los grandes mandamientos.

ποτίζω. Esta palabra significa «hacer beber, dar de beber». En el AT el ποτίζειν de Dios apunta hacia su continua gloria como Creador (Sal. 104:11, 13) y también a su obra de salvación y de ira (Sal. 78:15; 60:3). El NT renueva la antigua exigencia de que hay que darles de beber a los sedientos, pero sobre una base cristológica (Mr. 9:41; Mt. 25:35; Ro. 12:20). Se plantean diversos motivos para el que se le diera de beber a Jesús en la cruz (Mr. 15:36; Jn. 19:29). En 1 Corintios 3:2, 6ss el dar instrucción básica

en la comunidad es como darles a beber leche a unos niños pequeños, o como regar una planta. En Apocalipsis 14:8 Babilonia hace que las naciones beban del vino de su fornicación. En 1 Corintios 12:13, el beber del único Espíritu comporta una referencia eucarística.

[L. Goppelt, VI, 135–160]

πιπράσκω [vender]

En griego secular, *πιπράσκω* significa literalmente «vender», «vender por soborno» o «arrendar», y figuradamente «traicionado», «vendido», «descarriado» o «arruinado». El NT usa también *πιπράσκω* literalmente para «vender» (Mt. 13:46; 18:25; Hch. 2:45, etc.), y el sentido figurado aparece en Romanos 7:14 para describir la desesperada dificultad de la persona «vendida al pecado».

[H. Preisker, VI, 160]

[p 825] πίπτω [caer], πτώμα [caída], πτώσις [caída], ἐκπίπτω [caerse], καταπίπτω [derrumbarse], παραπίπτω [desca-
rriarse], παράπτωμα [cometer una falta], περιπίπτω [encontrarse con]

πίπτω

A. Fuera del NT.

1. El significado básico de *πίπτω* es «caer», «zambullirse». De aquí se desarrollan sentidos tales como «tirarse al suelo», «caer (en combate)», «perecer», «perderse», «derrumbarse», «fallecer». No se incluye la delincuencia moral, pero en los papiros se desarrolla un sentido legal, «caer bajo (algo)», e. d. «ser contado bajo (algo)».
2. *πίπτω* figura más de 400 veces en la LXX, y tiene la misma gama de significados que fuera de la Biblia, excepto que no hallamos el sentido legal. Sólo en Proverbios 11:28 y en el Sirácida se encuentra una insinuación de la pérdida de la salvación, aunque la pérdida que se sufre como castigo es más probablemente el infortunio.
3. Filón usa *πίπτω* para el pecado del νοῦς o de la ψυχή, pero no en el sentido de «pecar». Josefo usa el término literalmente para el derrumbamiento de edificios, la caída de un animal a tierra, la caída de la nieve, el postrarse ante un gobernante y el caer en la batalla.

B. El NT.

I. *Uso literal.*

1. *General.*

- a. Común en el NT, *πίπτω* tiene principalmente un sentido literal. Primeramente denota caídas no intencionales, p. ej. un muro que se derrumba (Heb. 11:30), casas (Mt. 7:25) o ciudades (Ap. 16:19); cf. la caída de Babilonia (Ap. 14:8; 18:2) como señal del juicio divino.
- b. Otro uso es para la caída de una piedra (Lc. 20:18), la caída de riscos o colinas (Lc. 23:30; Ap. 6:16), o la caída de migajas (Mt. 15:27) o de semillas (Mt. 13:14ss).
- c. Un uso adicional es para la caída de estrellas (Mt. 24:29).
- d. En Mateo 10:29 los pajarillos caen, mientras que los seres humanos también pueden caer sin intención (Hch. 20:9; Mt. 15:14), y se vienen abajo cuando la muerte los abate de repente (Hch. 5:5, 10). Lindando con un sentido figurativo, *πίπτω* significa «caer» en el sentido de «morir», «ser muerto» (Lc. 21:24).

2. *πίπτω* y προσκυνέω. En la mayoría de los casos el caer literal es intencional, ya sea en homenaje a un amo (Mt. 18:26) o, con προσκυνέω, en relación con la adoración a la deidad (Mt. 4:9; Hch. 10:25; 1 Co. 14:25; Ro. 4:10), o solo, delante de Jesús, para enfatizar una petición, para expresar gratitud, o para mostrar respeto (Mr. 5:22; Lc. 17:16; Jn. 11:32). Jesús mismo adopta esta actitud en la oración (Mt. 26:39).

II. *Uso figurado.*

1. *General.* Hechos 1:26 adopta la idea común de que la suerte le cae a alguien; la idea surgió porque originalmente la suerte estaba en un recipiente, que se agitaba para que cayera. Cuando se dice que cae sobre alguien la oscuridad o el temor (Hch. 13:11; Ap. 11:11), el término sugiere un suceso repentino e irresistible. En Lucas 16:17 el significado es «ser anulado».
2. *El caer como hacerse culpable.* Aunque en el NT πίπτω no significa «caer» en el sentido de cometer un pecado específico, el NT profundiza su uso en relación con el pecado. Así, en Lucas 20:18 caer sobre la piedra implica un rechazo de la persona de Cristo y de su pretensión; en Romanos 11:11 caer significa ser abandonado por Dios en la culpa, y en Romanos 11:22 el caer es idéntico a la culpa. πίπτω [p 826] se puede usar también para la pérdida de la fe y la separación de la gracia (1 Co. 10:12). En Romanos 14:4 el estar de pie o caer están orientados hacia el hecho de que cada cual debe responder ante el Señor como Juez. El uso es absoluto en Hebreos 4:11; no se tiene en mente un pecado específico, sino la apostasía. En Apocalipsis 2:5 el punto es abandonar el primer amor. En 1 Corintios 13:8 el amor no cae en el sentido de que no pasa, a menos que la idea sea que no puede ser derrotado, o efectivamente que nunca se opondrá a lo que Dios exige (cf. vv. 4ss).

πτῶμα. Esta palabra significa «caída», «zambullida», «derrumbe», «ruina», «cadáver», «derrota» y, en los papiros, «fruta caída». Se usa en la LXX para el colapso de un muro, el vuelco de un carruaje, el caer en batalla, el derrocamiento y un cadáver (Jue. 14:8). Filón lo usa para «caída», «tumbo», «cadáver». El único significado en el NT es «cuerpo muerto», ya sea de un animal en Mateo 24:28, o de seres humanos en Mateo 14:12 (el Bautista); Apocalipsis 11:8–9 (los dos testigos); algunas versiones de Marcos 15:45 (Jesús).

πτῶσις. Esta palabra, que significa «caída», es más común en la LXX que πτῶμα en sentidos tales como la caída de un árbol (Ez. 31:13), el caer en combate (Nah. 3:3) y el derrocamiento como juicio. Josefo la usa para la caída desde un tejado en *Antigüedades* 17.71. En el NT, en Mateo 7:27 el punto es la «ruina» de una casa, mientras que en Lucas 2:34 significa «caída», e. d. el destino de aquellos para quienes Cristo es un escándalo.

ἐκπίπτω. Esta palabra significa «caer de», «hacer una incursión», «salir», «desviarse o apartarse», «ser echado a tierra», «ser expulsado», «ser omitido», «estirarse» y «dejar pasar». En la LXX es principalmente literal para diversos términos hebreos; es así como denota un hacha que se sale del mango, un cortador que se zafa de la mano, un astro que cae del cielo, árboles o cuernos que caen, flores que caen, y figuradamente mandatos que salen o gente que pone su esperanza en sueños que resultan vanos. Josefo la usa para «ser expulsado» y también para «escapar». La gama de significados es muy amplia en los diez casos en el NT. Para el uso literal se puede recurrir a 1 Pedro 1:24 y Santiago 1:11 (basado en Is. 40:7), así como a Hechos 12:7 (las cadenas que se caen). El sentido también podría ser literal en Hechos 27:32, aunque, puesto que el esquife ya está en el agua, la idea probablemente sea la de dejarlo irse flotando, y no la de dejarlo caer. El sentido «perder» figura en 2 Pedro 3:17 (con cierto sentido de caer apartándose). «Perder» es también el sentido en Gálatas 5:4. «Ser en vano» es el punto en Romanos 9:6: la promesa de Dios a Israel no ha fallado.

καταπίπτω. Esta palabra significa literalmente «venirse abajo» (edificios, etc.), pero también significa «caer en» (deslealtad, etc.), y como participio perfecto significa «humilde». Un uso interesante en la LXX es para «sucumbir» (a la opresión, 3 Mac. 2:20). Josefo la usa en una frase que denota «desalentarse» (*Antigüedades* 2.336). Sólo Lucas usa la palabra en el sentido literal; cf. «caerse» (Hch. 26:14), «caer muerto» (28:6). En Lucas 8:6, la semilla cae sobre la roca.

παραπίπτω, παράπτωμα

A. El grupo fuera del NT.

1. El verbo tiene significados como «caer al lado de (o a un lado)», «tropezar sobre algo», «ser llevado a un lado o junto a», «errar». El sustantivo significa «desliz» o «error».
2. En la LXX el verbo significa «ser en vano» en Ester 6:10, «errar» en Sabiduría 6:9, y «ganar» en Sabiduría 12:1; Ezequiel 14:13; 15:8; 18:24. En la LXX el sustantivo significa generalmente «falta», sobre todo pecados individuales ante Dios. El grupo desempeña un papel poco importante en Filón, y Josefo usa sólo el verbo en el sentido general de «acaecer» (*Antigüedades* 13.362).

B. El grupo en el NT.

1. El verbo figura solamente en Hebreos 6:6, donde significa «cometer una falta» más que «apartarse», pero sin referencia específica (cf. 10:26).

[p 827] 2. El sustantivo figura en Mateo 6:14–15; Marcos 11:25. En Mateo 6:14 de lo que se trata es de faltas contra otros, y en el v. 15 contra Dios. La repetición destaca la severidad de las faltas contra los demás. El uso general en Marcos 11:25 no especifica contra quién es la ofensa; las ofensas contra los demás son también ofensas contra Dios. Pablo suele usar el sustantivo. Lo usa para el pecado de Adán en Romanos 5:15, 17 y para la totalidad del pecado en Romanos 5:20 (distinguiéndolo de παράβασις como la

transgresión de los mandamientos). Un uso similar se da en Gálatas 6:1, y en Romanos 11:11–12 el *παράπτωμα* de Israel consiste en su rechazo del evangelio.

C. El grupo en los Padres apostólicos. El uso en los Padres apostólicos sigue al del NT (cf. 1 Clem. 51.1; Bern. 19.4).

περιπίπτω. Esta palabra significa «toparse con algo por casualidad», «verse inocentemente involucrado en algo», «volcarse»; el sustantivo se usa para un «contratiempo» o «accidente». Filón usa el verbo para «caer en», y también para «caer culpablemente». En Josefo encontramos los sentidos «encontrarse con», «abrumar», «estar involucrado en (peligro, infortunio, etc.)», «caer en manos de», «caer ante la espada de». En Lucas 10:30 el significado no es tanto «encontrarse con los bandidos inadvertidamente», sino «caer en sus manos inesperadamente». En Hechos 27:41 la idea es la de ser llevado a algún lugar por casualidad o inesperadamente. También en Santiago 1:2 se hace referencia a meterse en pruebas inesperadamente. En los Padres apostólicos, el punto en 1 Clemente 51.2 es estar sujeto a tormentos, y en 1.1 el sustantivo significa «infortunios».

[W. Michaelis, VI, 161–173]

πιστεύω [creer, confiar], *πίστις* [fe, confianza], *πιστός* [fiel, confiado], *πιστόω* [hacer confiar a alguien], *ἀπιστος* [sin fe, incrédulo], *ἀπιστέω* [no creer, ser infiel], *ἀπιστία* [infidelidad, incredulidad], *ὀλιγόπιστος* [de poca fe], *ὀλιγοπιστία* [poca fe]

A. Uso griego.

I. Clásico.

1. *πιστός*, que está atestiguado primero, significa a. «confiado» (también con el matiz de «obediente») y b. «fidedigno», e. d. fiel, confiable.
2. *ἀπιστος* significa a. «desconfiado» y b. «indigno de confianza», «no confiable».
3. *πίστις* tiene el sentido de a. «confianza», «certeza», luego b. «confiabilidad» y c. «garantía» o «seguridad» en el sentido de una prenda o juramento, con los dos matices de «confiabilidad» y «prueba».
4. *πιστεύω* significa «confiar» (también «obedecer»), «creer» (palabras), y en pasiva «gozar de confianza» (cf. el sentido posterior «confiarse a»).
5. *ἀπιστέω* significa habitualmente «ser desconfiado» o «no creer» (palabras).
6. *ἀπιστία* significa «inconfiabilidad», también «desconfianza».
7. *πιστόω* significa «hacer a alguien *πιστός*», e. d. una persona obligada por una prenda o contrato, y que por lo tanto es confiable. Otro sentido es hacer de una persona alguien que confía.
8. Las palabras en *πιστ-* no llegan a convertirse en términos religiosos en el griego clásico. La fidelidad a un contrato es un deber religioso, la fidelidad está relacionada con la piedad, y uno puede confiar en una deidad; pero *πιστός* no se refiere a una relación básica con Dios. Cuando más, uno encuentra solamente el contar con las deidades y el confiar en ellas o en sus oráculos.

[p 828] *II. Helenístico.*

1. *La discusión filosófica.* En el debate con el escepticismo, la filosofía llega a hablar sobre la creencia en los dioses y su certeza distintiva, que es dada por la deidad y está relacionada con la piedad y con la creencia general en lo incorpóreo. La conducta es afectada por esa creencia, que lleva consigo una creencia en la inmortalidad del alma, en la participación en el mundo divino, y en el juicio final.
2. *La propaganda religiosa.* La propaganda religiosa exige creencia en las deidades que se proclaman. Los escritos herméticos reflejan esta terminología, como también las Odas de Salomón, los papiros, los textos mágicos y Celso.
3. *Uso estoico.* En el estoicismo más antiguo, la *πίστις* («confianza») es conveniente para el sabio. En el estoicismo tardío, *πίστις* significa «fidelidad» como solidez de carácter. Así como Dios es *πιστός*, también debemos serlo nosotros. Primordialmente una fidelidad a uno mismo, la *πίστις* hace posible la fidelidad a los demás. La *πίστις* es religiosa, no por denotar una relación con la deidad, sino en una realización de la relación.

[R. Bultmann, VI, 174–182]

B. El concepto del AT.

I. *Observaciones generales.* En el AT prevalece un punto de vista teocéntrico. Por eso la fe es la reacción humana a la acción primaria de Dios. Al principio la fe es colectiva, y sólo aparece una riqueza de uso cuando los individuos se liberan del vínculo colectivo. Los profetas dan un nuevo impulso creativo al vocabulario y la imaginería de la fe. La mayor expansión tiene lugar en los Salmos. En el AT la fe y el temor van íntimamente ligados; aunque se contradicen, cada uno matiza al otro, y juntos expresan la tensión viviente y la dinámica polarizada de la relación veterotestamentaria con Dios. Figuran más o menos por igual. Entre las raíces pertinentes, $\eta\delta\alpha$ ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$) sólo ocupa el cuarto lugar estadísticamente, pero tal vez es la más importante cualitativamente. En cada caso el uso religioso tiene raíces seculares.

II. La raíz $\eta\delta\alpha$ y expresiones relacionadas.

1. *Qal.* En la forma qal la raíz se usa respecto a las madres, nodrizas o personas que cuidan a los niños, con las ideas asociadas de cargar y educar.
2. *Nifal.* En este uso la extensión es más amplia, y la traducción «firme», «confiable», «seguro» no es más que una aproximación. Es así como hallamos las ideas de permanencia, efecto devastador, correspondencia con la realidad, y especificidad. En los dos últimos casos no se trata sólo de una conexión lógica, sino también de una experiencia viva. Cuando se usa respecto a personas, p. ej. siervos, testigos, mensajeros o profetas, lo que se comunica es la veracidad, la perceptividad, la retentiva de memoria, el entendimiento y la capacidad de describir. Las cualidades varían; el punto de intersección es la relación entre las cualidades requeridas y las que efectivamente están presentes. En sentido religioso, muchos aspectos de Dios pueden quedar abarcados bajo esta raíz. En Deuteronomio 7:9 el Dios «fiel» guarda la alianza con los que lo aman y le obedecen. En Isaías 49:7 la fidelidad se muestra en la elección de Israel. En 1 Reyes 8:26; Isaías 55:3, etc., la palabra de Dios toma fuerza ya sea como promesa o como amenaza. La raíz puede describir también los mandamientos de Dios o sus obras (Sal. 19:7; 111:7). La definición material depende del aspecto que se tenga a la vista, pero siempre está presente la idea de lo que hace que Dios sea Dios. Cuando se usa respecto a los creyentes, el término expresa la actitud ante Dios que está en armonía con lo que Dios exige. Lo que está en juego es una totalidad de disposición, y no sólo una acción específica.
3. Cuando la raíz asume la forma de un adjetivo verbal, se nos orienta en la misma dirección (cf. 1 R. 1:36; Nm. 5:22; Jer. 28:6; Neh. 8:6; Sal. 41:13). El concepto abarca una doble relación: el reconocimiento de la conexión entre la afirmación y la realidad, y la conexión entre la validez de la afirmación y sus consecuencias prácticas para quienes la aceptan.

[p 829] 4. *Hifil.* La LXX traduce el hifil 45 veces con $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, cinco con $\epsilon\mu\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, y una vez con $\kappa\alpha\tau\alpha\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ y otra con $\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. El significado es el reconocimiento de todas las consecuencias tanto para el objeto como para el sujeto. Se expresa el reconocimiento tanto de la relación objetiva del objeto con la realidad, como de la relación subjetiva del creyente con el objeto. Creer un informe significa tomar conciencia de él, aceptar su verdad y actuar en consecuencia (Gn. 45:26; Éx. 4:1; 1 R. 10:7, etc.). Confiar en vasallos, amigos, etc. significa reconocer las afirmaciones inherentes en los términos y la validez de las afirmaciones para aquellos que confían (cf. 1 S. 27:12; Miq. 7:5; Pr. 26:25; Job 4:18). Detrás de la palabra que es creída se halla la persona en quien se confía. Por lo que respecta a Dios, el primer sentido es el de decirle amén a Dios, e. d. reconocer la relación que él ha entablado con nosotros, y colocarse uno mismo en esa relación. Inclusive cuando se exige la fe, la iniciativa de Dios se presupone. En su contenido, la orientación es hacia el aspecto en cuestión, la obediencia relacionada con el mandato, la confianza y el culto con la promesa (Dt. 9:23; Gn. 15:6). Pero también se puede tener en la mira la totalidad. Así, del lado de Dios, se pueden incluir su poder, su amor, su fidelidad, su justicia, su elección y su poder exigente, a saber, todo lo que lo hace ser Dios, de modo que en un contexto de alianza la incredulidad equivale a la apostasía. Del lado humano, la fe implica conocimiento, voluntad y sentimiento, pero también con un elemento de temor, en una actitud de compromiso extensivo e intensivo que abarca la totalidad de la conducta externa y de la vida interior. Esta clase de actitud sólo es una posibilidad en la relación con el Dios del AT. Como lo ve Isaías sobre la base de su propia experiencia (6:1ss), la fe en esta forma, relacionada con la idea de un resto y una comunidad de fe, se levanta en oposición a consideraciones políticas (7:1ss), a la seguridad terrenal (28:14ss), y a la confianza en la fuerza humana (30:15ss), como una forma de existencia de aquellos que están vinculados a Dios solo y encuentran en esto su propia fuerza (30:15), su condición de solidez (7:9). Esa fe hace imposible tanto la autonomía como la idolatría; también elimina todo temor al poder humano (7:1ss).

5. $\eta\delta\alpha$ y sus derivados. El énfasis que puso Isaías sobre la palabra y el concepto no se perdió jamás. Es así como vemos una expansión del significado de todas las raíces pertinentes, hasta abarcar la relación con Dios y la actitud completa de una vida vivida en la fe (cf. Hab. 2:4; Jer. 7:28). También se expresa la idea del carácter absoluto y exclusivo de la verdadera religión relacionada con el verdadero Dios.

6. *La dinámica religiosa.* La alianza, con su idea de la fidelidad de Dios, parece haber suministrado la dinámica para este desarrollo. Si hay poca conexión específica de la fe con la alianza (cf. Neh. 10:1), su fuerte vínculo con la relación con Dios la hace evidente (Éx. 4:8-9; Nm. 14:11; Dt. 1:32; 2 R. 17:14; Sal. 78:22).

III. *La raíz* בטח.

1. *El estado de seguridad.* Esta raíz expresa primeramente la idea de hallarse en un estado de seguridad, ya sea con énfasis objetivo o subjetivo (Jue. 18:7; Is. 32:9ss). El punto es más un estado que una relación. La idea de confianza sólo brota mediante la noción de basar la propia seguridad en alguien o en algo, p. ej. el trabajo, el poder, la rectitud, la riqueza, los carros, la maldad (generalmente con un juicio negativo). En estas líneas, el término se puede usar sin escrúpulos para la confianza en los ídolos (Is. 42:17), cosa que los profetas, claro está, condenan tajantemente.
2. *Certeza.* El sentido de seguridad genera la idea más subjetiva de certeza, con una fuerte asimilación a אמן. Esto es así especialmente en el Deuteronomio, los Salmos y los Proverbios. En un sentido más débil, el término puede denotar la actitud de oración (Sal. 91:2; 84:12; 25:2, etc.).
3. *Comparación.* En comparación con אמן, este desarrollo implica un viraje en el sentido básico que se debe al crecimiento de la fe monotéista, la influencia de los profetas, la situación religiosa del exilio, la sensación de quedar entregados solamente a Dios, y el surgimiento del individualismo religioso. Es especialmente importante la influencia de Isaías (cf. Is. 30:15).

[p 830] IV. *La raíz* חסה.

1. *Buscar refugio.* Esta raíz experimenta un desarrollo parecido. Lo que se presupone es la necesidad de auxilio o protección, con énfasis en el acto de buscarla.
2. *Relación con Dios.* El sentido original resulta evidente cuando se busca auxilio en Dios, pero más débilmente, en el uso litúrgico, se puede abarcar la relación total con Dios.

V. *Las raíces* קוה, יחל, חכה.

1. *Significado básico.* Estas tres raíces para esperar o aguardar suelen ser equivalentes, y experimentan el mismo desarrollo en relación con la fe. El sentido básico es el de tensión, y lo que se puede expresar es estar a la espera, esperar en vano, o hallarse en un estado de expectación dolorosa.
2. *Uso religioso.* En sentido religioso los términos expresan colectivamente la esperanza de la salvación (Jer. 8:15), e individualmente la esperanza de ser oído (Sal. 119:81) o auxiliado. En lo que se tiene esperanza es en la palabra de Dios y en su gracia, y en Dios mismo, pero principalmente junto con alguna expectativa concreta (Pr. 20:22). La esperanza de la manifestación de Dios conduce a la posterior esperanza escatológica de un establecimiento visible del gobierno divino.
3. *Isaías.* En Isaías 8:17 (cf. 2 R. 6:33) la espera es una fe que soporta a pesar del juicio y la ira divina. Esta espera es una fe que todavía no ve, pero que sigue creyendo. La tensión es la de una aventura de fe en una situación externa desesperada. Aquí no se trata de la esperanza débil y resignada de un tal vez, sino de la esperanza enérgica de un a pesar de todo que brota del debatirse hasta llegar a la certeza final. La postura es prácticamente la misma en Isaías 40:31, que remite al pueblo a la sabiduría y el poder del Dios oculto (v. 27). Aquí el poner la esperanza en Dios es una nueva forma de vida y energía que hace posible lo imposible. La totalidad de la profecía que viene después (incluyendo el cap. 53) es prueba de la victoriosa fuerza de la energía de una fe que señorea interiormente sobre las aflicciones más graves de la vida, porque tiene sus raíces en el mundo trascendente.
4. *Referencias posteriores.* Especialmente los Salmos usan las raíces de esperanza en este sentido más amplio y más profundo para la relación entera con Dios (cf. 42:5, 11; 43:5; 130:5-6). El Salmo 119 muestra cómo los diversos tributarios fluyen hacia la única corriente principal de la confianza en Dios, esa confianza que caracteriza las plegarias de los justos.

- VI. *Resumen.* A la luz de todo el desarrollo en el AT, se puede ver que la LXX y el NT aciertan al relacionar πιστεύειν principalmente con la raíz אמן, la cual cuantitativamente puede ser secundaria, pero es cualitativamente tan prominente que absorbe los otros términos, en parte a causa de su carácter formal, en parte porque es la que está más cerca de la relación singular entre Dios e Israel, y en parte porque los profetas le dan una profundidad creadora que promueve el triunfo interno sobre las catástrofes de la historia y las aflicciones de la vida individual. En el AT la fe expresa el ser y la vida del pueblo de Dios, en una relación divina vital que abarca la totalidad de esta forma de vida e implica una certidumbre que libera nuevas energías.

C. La fe en el judaísmo.

I. *El legado del AT.* La fe del AT corresponde al griego πιστεύειν en la medida en que ambos involucran confianza en personas y creencia en palabras (incluyendo a Dios y su palabra). El término del AT, sin embargo, comporta un elemento más fuerte de reconocimiento y obediencia. Por eso los mandamientos divinos pueden ser objetos de fe (Dt. 9:23), y creer en Dios es reconocerlo como tal en una unidad de confianza, esperanza, temor y obediencia. Esta fe tiene su fundamento en las acciones pasadas de Dios, y tiene su propia relación con el pasado en la forma de fidelidad. Pero también se relaciona con el futuro como certeza de que Dios va a hacer lo que ha prometido, y con el presente como obediencia a los mandatos en demostración de la fidelidad a la alianza. En el AT la fe siempre porta una relación esencial con el pueblo, y los individuos sólo son sujetos suyos en cuanto a miembros del pueblo. A diferencia de la fe del NT, esta fe no abarca con sencillez el problema de la muerte, sigue dejando cierto margen para apelar a la devoción, y se cumple de tal modo en la historia, [p 831] que no es una actitud radical de desecularización como la paz con Dios (Ro. 5:1) que es independiente de la historia nacional y del destino individual en este mundo.

II. La fe en el judaísmo.

1. *Motivos del AT.* Todos los motivos de la fe del AT aparecen en el judaísmo, pero con una tendencia de los rabinos a poner énfasis en la obediencia a la ley, y un mayor acento sobre la fidelidad en los Deuterocanónicos y los pseudoepígrafos. Junto con la confianza en Dios, el creer que las cosas son verdaderas (p. ej. la palabra de Dios y sus promesas) es inherente a la fe. Si bien la fe se define habitualmente añadiendo el objeto, también se puede hallar el uso absoluto. Los justos son los fieles, y ellos son también creyentes a diferencia de los impíos o de los paganos.

2. *La diferencia respecto al AT.* La principal diferencia respecto al AT es que la fe ya no es en la misma medida o una fidelidad a los actos de Dios en la historia o una confianza en sus actos futuros. Es mucho más fuertemente una obediencia a la ley, y el papel del presente es simplemente mediar la tradición canonizada. En su orientación hacia los actos divinos, la fe es, más unilateralmente, o bien una creencia en los milagros en general, o una creencia en la providencia, mientras que la esperanza anhela acontecimientos sobrenaturales en los que la salvación es para los justos y el juicio implica una retribución individual que se basa en el cumplimiento o incumplimiento de los mandatos divinos, de modo que las obras tienden a hallarse a la par de la fe, y la fe misma puede incluso ser considerada como un mérito.

III. *El concepto de fe en Filón.* Para Filón la fe es principalmente la creencia en el Dios único y la confianza en su providencia. Su verdadero punto es el apartarse de un mundo pasajero y volverse al Dios eterno. Se trata de una disposición del alma más que de una respuesta a la palabra. En estos puntos se puede ver la influencia del platonismo y del estoicismo. Se minimiza la relación con el pueblo y su historia, la fe se orienta hacia el puro ser, que en última instancia sólo es accesible al éxtasis, y a fin de cuentas la fe parece ser más una relación con el yo que con Dios.

D. El grupo πίστις en el NT.

I. Consideraciones formales.

1. πιστεύω. Formalmente en el NT, como en el uso griego, πιστεύω denota el contar con algo, la confianza y la creencia. Encontramos construcciones similares a las del mundo griego. El uso semítico produce algunas nuevas, p. ej. con ἐπί más dativo o acusativo, o con ἐν. Es distintivo el uso de πιστεύειν con εἰς, que tiene el sentido nuevo y fuerte de «creer en», y que surge en el contexto de la misión de la iglesia. Otro sentido bastante común de πιστεύειν es «confiar a, fiarse de, encomendarse» (cf. Lc. 16:11; Jn. 2:24; también en pasiva).

2. πίστις. Como en griego, esta palabra significa «fidelidad» y más comúnmente la «confianza» (religiosa) o la «fe», generalmente en forma absoluta, pero con εἰς, πρὸς, ἐπί, ἐν, y también con un genitivo objetivo.

3. πιστός. Esta palabra puede significar ya sea «fiel» o «confiado». El primer sentido es habitualmente secular, y no se adjunta ningún significado religioso especial cuando la referencia es al servicio a Dios (1 Co. 4:2, etc.). La situación es diferente cuando leemos sobre la lealtad de la fe (Ap. 2:10) o sobre el testigo fiel (2:13), pero cuando la predicación es πιστός la idea es sencillamente que es confiable (y cf. el uso en relación con Dios o Cristo, 1 Co. 10:13; 2 Co. 1:18; 2 Ti. 2:13). Cuando la idea es «confiado», πιστός lleva el sentido religioso de «creyente».

4. πιστός. En el NT esta palabra figura solamente en pasiva en 2 Timoteo 3:14, en el sentido de «ser hecho creyente (seguro)» (cf. 1 Clem. 42.3). En 1 Clemente 15.4, sin embargo, el sentido es «permanecer fiel a».

5. ἀπιστος. Esto podría significar «sin fe» en Lucas 12:46, pero el sentido más probable es «incrédulo» (cf. más generalmente Mr. 9:19). En Hechos 26:8 el significado es «no digno de crédito».

[p 832] 6. ἀπιστέω. Este verbo significa «ser infiel» en Romanos 3:3, «no creer» en Lucas 24:11, y más técnicamente «negarse a creer» en Marcos 16:16.

7. ἀπιστία. Esta palabra significa «infidelidad» en Romanos 3:3; Hebreos 3:12 (muy relacionada con la desobediencia; cf. Heb. 3:19), «incredulidad» en Marcos 6:6, «falta de crédito» a las palabras en Marcos 16:14, y «falta de fe» respecto al mensaje cristiano en Romanos 11:20.

8. ὀλιγόπιστος. Esta palabra se deriva del judaísmo y sólo figura en los autores de los Sinópticos (Mt. 6:30; 8:26; 14:31; 16:8). ὀλιγοπιστία es una variante en Mateo 17:20.

II. *Uso cristiano general.*

1. *Continuación de la tradición veterotestamentaria y judía.*

a. πιστεύω es «creer». En el NT el grupo adquiere primacía para denotar la relación con Dios, en parte sobre la base del AT y en parte en relación con la misión cristiana y su llamado a la fe como un volverse a Dios. El verbo se suele usar para creer la palabra de Dios, p. ej. la Escritura (Jn. 2:22), los profetas (Hch. 26:27), Moisés (Jn. 5:46–47), o lo que Dios dice por medio de un ángel (Lc. 1:20) o del Bautista (Mr. 11:31). En esta misma línea, el NT dice que las personas deben creer en Jesús y en sus palabras (Jn. 3:34; 5:38).

b. πιστεύω es «obedecer». Hebreos 11 subraya que creer es obedecer, como en el AT. Pablo, en Romanos 1:8; 1 Tesalonicenses 1:8 (cf. Ro. 15:18; 16:19), muestra también que creer significa obedecer. Habla acerca de la obediencia de la fe en Romanos 1:5, y cf. 10:3; 2 Corintios 9:13.

c. πιστεύω como «confiar». Este sentido es prominente allí donde es fuerte la influencia del AT, como en Hebreos 11, y cf. Marcos 5:36; Hechos 3:16; 14:9. En Marcos 11:22ss; Santiago 1:6 aflora una conexión con la oración. Pablo describe la fe de Abraham como confianza en el poder de Dios de realizar milagros (Ro. 4:17ss; cf. tb. 9:33; 10:11).

d. πιστεύω como «tener esperanza». La relación entre la fe y la esperanza resulta clara en Romanos 4:18 y Hebreos 11:13. Cuando la fe va dirigida hacia lo que es invisible, entraña confianza. Sólo la fe, no los sentidos, puede percibir la realidad celestial y captar el futuro prometido (Heb. 11:1). Cuando la πίστις es específicamente fe en Cristo, la esperanza se menciona por separado; pero esa esperanza contiene un elemento de confianza creyente (1 Ts. 1:3; 1 Co. 13:13; 1 P. 1:21).

e. Fidelidad. El sentido veterotestamentario de «fidelidad» halla ecos en Hebreos 12:1; 13:7; 2 Timoteo 4:7; Apocalipsis 2:13; Hebreos 11:17; Santiago 1:2–3. Este es también el punto para Pablo cuando se refiere negativamente a la ἀπιστία («infidelidad») de Israel en Romanos 3:3. En 1 Corintios 16:13, sin embargo, πίστις es la fe a la cual hay que ser fiel.

2. *Uso específicamente cristiano.*

a. πίστις como aceptación del mensaje. Especialmente cuando se usa con εἰς, πίστις es la aceptación salvífica de la obra de Cristo tal como se proclama en el evangelio. Esto incluye el creer, el obedecer, el confiar, el tener esperanza y el ser fiel, pero es principalmente fe en Cristo. Para los gentiles, significa la conversión al Dios único que ha hecho posible la salvación en su Hijo y por medio de él.

b. El contenido de la fe. Pablo enuncia el contenido de la fe en Romanos 10:9. Implica el reconocimiento del Cristo resucitado. La fe en Cristo significa fe en su resurrección, y su resurrección implica su previa muerte por el pecado (1 Co. 15:11; cf. Ro. 4:24; 1 Ts. 4:14; Fil. 2:6ss). El kerigma y la fe siempre van juntos (cf. Hch. 2:22ss), y la referencia es siempre a Cristo y a lo que él ha hecho (cf. Jn. 20:31; 16:27; 14:10; 8:24; Ro. 6:8).

[p 833] c. La fe como relación personal con Cristo. Creer εἰς Cristo implica una relación personal similar a la relación con Dios en el AT, aunque el NT tiende a usar construcciones diferentes para creer en Dios que para creer en Cristo. La aceptación del evangelio es la aceptación de Cristo como Señor, ya que no se puede separar a Cristo de la historia de la salvación. La fe acepta la existencia de Cristo y la significación que esa existencia tiene para el creyente. Descansa sobre el mensaje, pero en cuanto fe en el mensaje es también fe en la persona que es contenido del mensaje. El aspecto personal sobresale en Romanos 10:9; Gálatas 2:20; Filipenses 1:29; 1 Pedro 1:8.

d. Creer. La fe puede ser aceptación del mensaje, como en Hechos 20:21, o puede ser el continuar creyendo, como en 1 Corintios 2:5. Puesto que el creer es dinámico, puede ser débil o fuerte (Ro. 12:3; 14:1), puede crecer (2 Co. 10:15), puede soportar (Col. 1:23), y también puede haber referencias a su plenitud (Hch. 6:5), su práctica (1 Ts. 1:3) y su unidad (Ef. 4:13).

- e. La fe. Pablo puede llamar πίστις al mensaje mismo. En cuanto tal la πίστις es un principio, p. ej. en contraste con la ley (Ro. 3:31; cf. 3:27: la ley de la fe). En estas líneas, la πίστις es el cristianismo, ya sea como el ser cristiano o como el mensaje cristiano o la enseñanza cristiana (cf. Gá. 6:10; 1:23). Hechos 6:7 y Efesios 4:5 ofrecen usos parecidos, y cf. 1 Timoteo 3:9; 4:1, 6. La doctrina ortodoxa es πίστις en Judas 3, 20 y 2 Pedro 1:1. Las expresiones en 1 Timoteo 1:2, 4; 2:7; Tito 1:1, 4; 3:5 apuntan a lo mismo.
- f. Desarrollo del uso de πιστεύω. El verbo sigue una pauta muy similar a la del sustantivo. Habitualmente significa «recibir el mensaje», pero también puede denotar «ser creyente», y los participios pueden tener la misma fuerza que πιστός, que es equivalente a «cristiano».
3. *La fe cristiana y la fe del AT.* En el NT la fe es la misma que la fe en el AT, en la medida en que es creencia en la palabra de Dios, pero con la diferencia de que ahora la acción de Dios se manifiesta solamente en la palabra. Los justos del AT creen en Dios sobre la base de hechos manifestados, pero los creyentes del NT creen en Dios en y con el acto de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, tal como esto se conoce solamente mediante la proclamación del evangelio. El acto de Dios es aquí la palabra, ya que Jesús mismo es la palabra de Dios. La fe, entonces, es confianza en el acto escatológico de Dios en Cristo, y esperanza en la consumación de la obra que Dios de ese modo ha comenzado. En el ínterin, es confianza en que Dios no permitirá que los creyentes sean confundidos, sino que, así como han muerto con Cristo, así serán guardados hasta que también ellos sean resucitados con él. En la medida en que la fe es fidelidad, es fidelidad al acto salvífico de Dios en Cristo, al único nombre en el cual hay salvación (Hch. 4:12). La obediencia de la fe es obediencia al camino de salvación en Cristo, lo cual incluye, desde luego, apartarse del pecado. En todas las dimensiones significa una reorientación radical hacia Dios, que gobierna la vida entera. Por eso la fe es la religión cristiana y los creyentes son los cristianos. Pero el énfasis en Cristo es un énfasis en Dios, ya que la fe en Cristo es fe en el acto de Dios en Cristo. Dios sale al encuentro de los creyentes (solamente) en Cristo, en quien mora toda la plenitud de Dios. Cristo es el acto final de Dios, que abarca ya su manifestación futura y definitiva.

III. πίστις y πιστεύω en Pablo.

1. Pablo y el concepto cristiano común.

- a. Aceptación del mensaje. Para Pablo la fe es primordialmente, no una disposición, sino una aceptación del mensaje relacionada con la confesión (Ro. 10:9). La fe es una posibilidad histórica, no psicológica (Gá. 3:25ss). El acontecimiento de la historia de la salvación se hace real en el bautismo; la fe lo hace posesión del creyente. En cuanto a creencia en lo que el mensaje proclama, la fe reconoce su validez personal. Entraña obediencia como aceptación del acto divino tanto de gracia como de juicio en la cruz, lo cual aporta entendimiento tanto de Dios como de uno mismo, e. d. de la gracia de Dios y del yo que está bajo la gracia. Dentro de este nuevo entendimiento brotan la confianza y la esperanza.
- b. Modos de creer. Puesto que la fe implica confesión y obediencia, es un estado así como un acto. Uno puede tenerla (Ro. 14:22), estar en ella (2 Co. 13:5), y mantenerse en ella (1 Co. 16:13; cf. 1 Ts. 3:8; [p 834] Ro. 5:2). Pero el estar en la fe no es algo estático, ya que la fe está bajo ataque y tiene que afincarse (cf. Ro. 11:20). Hay grados de fe (1 Ts. 3:10; 2 Co. 10:15). Una fe débil (Ro. 14:1–2) está relacionada con un conocimiento defectuoso de la conducta correcta (cf. 14:2, 23). La acción debe proceder de la fe (Ro. 14:23) según la medida de la que cada uno goza (12:3). Hay una obra de la fe (1 Ts. 1:3); la fe obra por el amor (Gá. 5:6). Esta obra contrasta con las obras de la ley.

2. Contraste con el judaísmo.

- a. La fe y las obras de la ley. Para expresar la nueva relación con Dios, Pablo vincula la salvación estrictamente con la fe. Salvación significa rectitud, pero la rectitud se da a la fe, no a las obras. La fe no necesita ser completada por las obras, sino que es una entrega a Dios y a su gracia. Esta entrega, desde luego, es un acto de la voluntad, pero un acto en que la persona *es* y no simplemente *hace*. La fe es el modo de vida de aquellos que ahora viven en Cristo (Gá. 2:19–20). Como negación de la voluntad egoísta, la fe es el acto supremo, y en cuanto a tal es el opuesto de las obras en todo sentido. Es correlativa a la gracia, la cual se yergue en antítesis a las obras que ameritan un pago. Pablo no contrapone el contenido de las obras, sino el modo de su realización. Las obras no valen cuando son una razón para jactarse, e. d. una razón de un derecho que se le exige a Dios, como en el pensamiento pagano así como en el judío. Lo que Pablo rechaza es la actitud de sentirse seguro de uno mismo frente a Dios, o el intento de llegar a estarlo. La fe es la verdadera obediencia posibilitada por el acto de gracia de Dios en Cristo.
- b. La fe escatológica. Como rendición del hombre natural, que determina toda conducta, la fe es una actitud escatológica posibilitada por el acto escatológico de Dios, e. d. la actitud del hombre nuevo. Estar en la fe, como el estar en la gracia o en Cristo, significa ser una nueva criatura (2 Co. 5:17). La edad de la gracia ha puesto fin a la de la ley (Ro. 6:14). Con la fe ha venido el último tiempo (Gá. 3:23ss).

3. *Fe paulina y gnosticismo.*

- a. Orientación hacia el futuro. Como actitud escatológica, la fe no es ella misma un cumplimiento. Los creyentes están en conflicto (Fil. 3:12ss). Es provisional, como todo ser histórico. Realiza en la temporalidad el ser escatológico. Remitida hacia atrás al acto de Dios en Cristo, está remitida también hacia adelante a la consumación (Ro. 6:8). El acto pasado de Dios domina el futuro; por eso la esperanza va a la par de la fe (cf. 1 Ts. 4:14). La fe permanece (1 Co. 13:13), pero la vida actual en la fe, que no incluye la visión, es provisional (2 Co. 5:7).
- b. Fe y temor. Dado que la gracia no es un poder infuso, sino que sale a nuestro encuentro como la gracia del juicio y del perdón, nunca nos permite eludir las condiciones concretas de la vida. La fe quita la tensión de tratar de ganarse la salvación, pero el imperativo divino permanece, y el temor es apropiado como la sensación de que no estamos parados sobre nuestros propios pies y debemos tener cuidado de no caer ni en la frivolidad ni en la soberbia (cf. Fil. 2:12; Ro. 11:20). Con la seguridad de 2 Corintios 3:4 y la audaz esperanza de 3:12, Pablo conoce el temor del Señor en 5:11, a saber, la sensación de hallarse frente a Dios (2:17; 4:2).
- c. Fe y existencia histórica. La existencia en la fe es existencia en un todavía no, pero también en un ya no más (Fil. 3:12ss). La resolución de la fe ha abandonado la seguridad en uno mismo, pero debe ser sustentada por la renovación, por un constante olvidar lo que quedó atrás. Abandonar la seguridad en uno mismo significa renuncia al impulso de poseer y entrega a la gracia; sólo en Cristo hay posesión.

IV. *πιστεύω en Juan.*

1. *Aceptación del mensaje.* El sustantivo *πίστις* figura sólo en 1 Juan 5:4, pero el verbo es común en Juan, y suele denotar la aceptación del mensaje, ya sea con cláusulas de *ὅτι*, con *εἰς*, o en absoluto.
2. *Con εἰς y dativo.* En Juan, creerle a Jesús o a sus palabras es creer en él, ya que el proclamador y el proclamado son el mismo, porque el proclamador mismo sale a nuestro encuentro y habla con [p 835] nosotros. El acto de Dios es palabra, y Jesús es esta palabra-acto (Jn. 1:1). Creer en Jesús es lo mismo que venir a él, recibirlo a él, amarlo (1:12; 5:43; 8:42).
3. *Fe y salvación.* La fe en la palabra que Jesús proclama, y que proclama a Jesús, trae la salvación (3:18; 5:24). En Juan, la palabra para decir salvación es «vida». Lo que el mundo llama vida no es vida; el mundo está en el error (8:44ss). El mundo le creería a Jesús si él hablara su lenguaje y le mostrara una señal, pero sus dichos y sus señales sólo son claros para los creyentes (16:25, 29). Si él dijera la verdad al modo del mundo, ya no sería la verdad.
4. *La fe como renuncia al mundo.* El mundo no conoce la verdadera vida ni la salvación, y debe renunciar a sí mismo en una conversión hacia lo que no se ve (Jn. 20:29). Los seres humanos no pueden creer cuando buscan honra unos de otros en una contienda por obtener seguridad (5:44), o cuando sólo quieren el pan que les asegure la vida corporal (cap. 6). La fe misma no es una acción del mundo; tiene sus raíces en el otro mundo como don o acto de Dios. Hay que ser de Dios para oír su voz (8:47). Esto caracteriza la fe como un milagro, un acto de desecularización. Los creyentes ya no son del mundo (15:19). También el mundo considera a Dios como un objeto de fe, pero no puede aceptar la encarnación del Verbo (1:14) con su concepto radical de desecularización, no como una elevación humana a otro mundo, sino mediante el acto gratuito y escatológico de Dios que significa juicio para el mundo pero también salvación mediante la revelación y la fe. Lo invisible se hace visible en un modo que ofende al mundo (6:42; 7:27; 5:17ss; 8:23, 58). La desecularización divina no es una huida del mundo, sino una reversión de los valores del mundo, un apartarse los creyentes del mal (17:15), un quebrantar la fuerza del mundo como entidad histórica en la cual todos tienen parte por su conducta. La revelación desafía a este mundo, y por lo tanto es una ofensa para él. En cambio, la fe acepta la desecularización divina y destierra el poder humano autónomo al captar la revelación de la palabra.
5. *Fe juanina y fe paulina.* La unidad interior de Juan y Pablo resulta clara. Para ninguno de los dos es la fe una buena obra. Para ambos, sin embargo, es un acto que tiene el carácter de obediencia. Para ambos significa renuncia al propio poder o a una rectitud lograda por uno mismo.
6. *Fe juanina y gnosticismo.* En Juan, a diferencia de Pablo, la antítesis no es un esforzarse por la rectitud al estilo judío, sino la mundanidad universal que esto representa. La antítesis específica en Juan es la forma cristiana de esta mundanidad, e. d. el gnosticismo. Juan usa términos gnósticos cuando habla acerca de ser sacados del mundo o pasar de muerte a vida, pero en el contexto del evangelio hace que estas expresiones se vuelvan contra el gnosticismo. El creyente sólo tiene vida en la fe, y no como una posesión. El ver la gloria de Cristo difiere del éxtasis, ya que viene de ver al Señor encarnado. La visión directa nos espera en el futuro (17:24). Los creyentes no son sacados del mundo; siguen estando expuestos a sus ataques (17:15; 15:18ss). La fe no puede liberarse del mundo; tiene vida sólo como fe en la palabra, que es el único lugar donde está presente la revelación de Dios.
7. *Fe y conocimiento.* La fe no nos coloca en un estado desecularizado. Debe permanecer en la palabra (8:31), la cual a su vez permanece en los creyentes (15:4ss). El conocimiento de la verdad viene con ese permanecer (8:32). El conocimiento no es rival

de la fe. Ambos tienen los mismos objetos. Cada uno puede preceder al otro, de modo que no son simplemente una etapa inicial y otra final. El conocimiento es el conocimiento de la fe, a diferencia del mutuo conocimiento del Padre y el Hijo. Sólo cuando termine la existencia terrenal, la visión reemplazará a la fe que conoce. Entonces la gloria de Cristo se verá directamente, y no bajo el ocultamiento de la carne (17:24).

8. *Fe y amor.* Si los creyentes pueden vencer al mundo solamente por la fe (1 Jn. 5:4), pueden demostrar la desecularización mediante su conducta cuando guardan los mandamientos de Jesús en una obediencia y firmeza de la fe (2:3–4; 3:22). El contenido de los mandamientos divinos corresponde a la unidad de fe y amor. La fe ve en Jesús al revelador del amor divino (Jn. 3:16). El amor es engendrado por el recibir este amor (15:11ss) y permanecer en él (15:1ss; cf. tb. 1 Jn. 2:5, 9ss; 3:10–11; 4:7ss). Se conoce que los creyentes son discípulos de Jesús, por su amor mutuo (Jn. 13:35).

[R. Bultmann, VI, 197–228]

[p 836] **πλανάω [extraviarse, extraviar], πλανάομαι [estar engañado, equivocado], ἀποπλανάω [descarriar], ἀποπλανάομαι [descarriarse], πλάνη [error, engaño], πλάνος [engañador], πλανήτης [errante], πλάνης [errante]**

A. Uso clásico y helenístico del grupo.

- I. *Uso literal.* La idea que se halla detrás de este grupo de palabras es la de «extraviarse, descarriarse». Generalmente se denota el andar errante o divagar, pero el grupo también se puede usar para referirse al pulso de la sangre por el cuerpo y los viajes de los mercaderes. En la tragedia encontramos a personas que andan errantes, p. ej. Ío y Edipo. En el caso de Ío la falta de una meta tiene un efecto interno en una combinación del divagar geográfico y el espiritual.

II. *Uso transferido.*

1. *El verbo en los enunciados epistemológicos y éticos.* En un sentido figurado, el grupo denota la ausencia de una meta o punto de llegada. No siempre se dan razones, pero cuando se dan, son con más frecuencia epistemológicas que religiosas.

a. *πλανάω* y *ἀποπλανάω* pueden significar «descarriar» o «engañar», ya sea mediante la conducta, las palabras o los escritos. El laberinto extravía geográficamente, pero la oscuridad de la realidad o de los conceptos hace lo mismo en asuntos teóricos o éticos. Un proverbio común estoico y neoplatónico se refiere al engañador engañado.

b. *πλανάομαι* y *ἀποπλανάομαι* denotan «vacilación» o «irregularidad» en el habla, la acción o la conducta. Cuando se trata de hablar, la referencia puede ser a la digresión, o a hacer enunciados falsos o contradictorios. Generalmente el punto es la «aberración» en el juicio, insinuando la duda o el titubeo. No va implícita una censura, pero se hace un llamado a la percepción y acción correctas.

2. *El error religioso y metafísico.*

a. En la tragedia los personajes son a veces conducidos a un error trágico. Esta aberración, enviada por los dioses, conduce a un fin destinado (cf. Ío y Edipo).

b. Platón se refiere a la vacilación del alma cuando los sentidos corporales la conducen a lo que es transitorio. Los sabios son salvados de este enmarañamiento al apartarse del mundo de los sentidos para dirigirse al de las ideas. La aberración puede entonces ser un desvío necesario en el camino hacia el verdadero conocimiento.

c. En Plutarco, el andar errante desempeña un papel similar en la búsqueda de Isis, que los iniciados imitan en el culto.

3. *Los sustantivos y adjetivos.*

a. *πλάνη* significa «vacilación», «error», con la misma gama de significados que el verbo. El sentido activo de «engaño» es poco frecuente, y el error no tiene que implicar culpa (el término puede incluso denotar una digresión que promueve la verdad), aunque en Platón la confusión es la base de la maldad.

b. *πλανήτης* significa «inestable».

c. *πλάνος* como adjetivo tiene tanto el sentido pasivo de «inestable» como el activo de «que seduce».

d. *πλάνος* como sustantivo tiene diversos sentidos, p. ej. una «digresión» poética, la «vacilación» que el alma deja atrás cuando renuncia a la percepción de los sentidos, la «confusión» de la comedia, y, con una referencia personal, el «conjurador».

[p 837] B. El grupo de palabras en la LXX.

I. *Uso literal.*

- a. *πλανῶ* significa «confundir», «extraviar», «hacer tambalear». No hay que extraviar a los ciegos (Dt. 27:18). El tambalearse a causa del vino es principalmente literal, pero con una insinuación de vacilación espiritual.
- b. *πλανόμαι* significa «andar errante» o «andar tambaleándose», p. ej. en viajes, en el vuelo o en el juicio. El andar errante puede ser una aflicción (Si. 29:18), y el tambalearse puede ser un efecto del vino (Job 12:25). En el ésjaton, ya no habrá más extravío (Is. 35:8). También los animales se desvían, p. ej. el buey (Éx. 23:4), la oveja (Dt. 22:1) y las crías de cuervo (Job 38:41).
- c. *πλανήτης* se usa para «el que anda errante sin descanso» (cf. el juicio de Dios sobre Israel en Os. 9:17).
- d. *πλανήτις* figura para la esposa de Job en 2:9.
- e. Los otros términos sólo se usan en sentido transferido.

II. *Uso transferido.*

- a. *πλανῶ* rara vez denota el engañar en sentido secular. La seducción religiosa, que conduce a la idolatría, es obra de los falsos profetas y de los gobernantes infieles (Dt. 13:6; 2 R. 21:9) o de los dioses falsos (Os. 8:6; Am. 2:4). El objeto es Israel, se usan señales, etc. (Dt. 13:2-3), y la motivación pueden ser los sobornos (Is. 3:12). Dios mismo puede extraviar, p. ej. a los gentiles en Job 12:23, a los poderosos en Job 12:24, a los profetas mentirosos en Ezequiel 14:9, y al pueblo en Isafas 63:17.
- b. *πλανόμαι* presenta un uso parecido. Es así como en Isaías 53:6 Israel se descarría como las ovejas. Si en este versículo hay poca censura, la aberración generalmente se condena como un desviarse de los caminos de Dios o transgredir su voluntad (Ez. 14:11; Sal. 119:110). En el caso de los gentiles, este extravío significa idolatría (Is. 46:5, 8). En general la LXX usa el grupo entero en un fuerte rechazo de la falsa profecía.
- c. *ἀποπλανῶ* puede denotar el engaño secular, pero también puede denotar el inducir a la idolatría (2 Cr. 21:11) o el contravenir la voluntad de Dios (Pr. 7:21). *πλάνη* como «error» o «seducción» es un término general para la desobediencia de Israel o su idolatría (Ez. 33:10; Jer. 23:17), o para la de los gentiles, o para los pecados individuales (Pr. 14:8). *πλάνος* denota el error religioso, e. d. la idolatría (Jer. 23:32), o el pecado de debilidad (Job 19:4).
- d. Significativo en la LXX es el juicio negativo que se expresa en este grupo, primero en relación con Israel, luego con los gentiles. El errar no se debe a un dualismo metafísico sino a rehusarse escuchar a Dios y obedecerle. El juicio es la amenaza contra la aberración (Is. 46:8); la salvación libera de ella (Is. 35:8). Sólo las referencias deuterocanónicas muestran resabios de dualismo (Si. 11:6 [lectura variante]; Sab. 2:21).

C. La apocalíptica y la literatura mística helenística.

- I. *Filón*. Filón usa el grupo tanto literalmente como en diversos sentidos, p. ej. para la «imprecisión» al hablar, la «aberración» de la percepción sensorial, la «divagación» de la mente, la «aberración espiritual» como desvío del sendero recto, la orientación a lo externo, el desprecio de la alegorización, o el culto a los astros. La principal preocupación de Filón es por la aberración en el conocimiento de Dios, que es culpable. Los defectos morales y la idolatría no son tan prominentes. La percepción sensorial es insuficiente si se quiere conocer a Dios. La aberración no es tanto una desobediencia como una atadura al mundo de los sentidos.

II. *Uso escatológico dualista.*

1. *La seducción por las potestades*. Si bien los escritos apocalípticos y místicos suelen usar este grupo al estilo clásico, una idea especial es la de la seducción por parte de fuerzas espirituales, p. ej. los ángeles, Azazel, Belial, demonios impuros, espíritus malignos, el ángel de las tinieblas, Satanás, los planetas, [p 838] los eones impíos, etc. La seducción implica una transgresión de la ley, especialmente en el libertinaje. En forma alterna, significa confusión por falta de sabiduría. El enmarañamiento en el caos, carente de esperanza, es un aspecto del divagar del alma; esto se presenta como un destino cósmico.
2. *El trasfondo dualista*. La aberración se da ante el trasfondo y en el contexto del dualismo metafísico, p. ej. el de la luz y las tinieblas, la verdad y el error, el mundo de los sentidos y el del espíritu, o la mente y el caos.
3. *El uso escatológico*.

- a. Las cosas del fin traen confusión, e. d. rumor, terror e idolatría. Abundan los engañadores. Los falsos profetas seducen por medio de palabras lisonjeras, promesas de milagros y señales aparentes. En los rabinos sólo hay un débil eco de este tema.
- b. Las cosas del fin también acaban con el error, ya que los espíritus malvados son castigados y los gentiles llegan a entender que la idolatría es transgresión. Una vez más, los rabinos apenas ofrecen trazas de estas ideas, que son formalmente paralelas al concepto estoico de la restauración y a las esperanzas herméticas por el fin de la aberración.

D. El grupo de palabras en el NT.

I. *Uso literal y semiliteral.*

1. Combinando en diversos modos los diferentes usos, el NT emplea *πλανάομαι* literalmente en Hebreos 11:38, que se refiere a quienes renuncian a una morada permanente por causa de Dios, mostrando así una verdadera fe.
2. En un préstamo de la LXX, Mateo 18:12 habla del «descarrío» de una oveja (en la descripción de Lucas está «perdida»). El pasaje comporta una alusión a los disidentes. El descarrío es culpable, pero la misión de Jesús le pone fin.
3. La misma metáfora del AT figura en 1 Pedro 2:25 (cf. Is. 53:6). Los cristianos han dejado de andar descarrados, y han regresado al Pastor. El estado de descarrío es aquí menos digno de compasión y más culpable que en Isaías 53.

II. *Uso transferido.*

1. *El uso en el AT y en el judaísmo tardío.* En el NT las categorías de error son principalmente religiosas. Así, en Romanos 1:27 la deificación de la criatura constituye el error. En Tito 3:3 y 2 Pedro 2:18 se denota la inmoralidad. En Hebreos 3:10 y 5:2 se trata de los creyentes que abandonan la fe. En Santiago 5:19–20 el que se aparta de la verdad es un pecador. En Marcos 12:24, 27 y Mateo 22:29 los saduceos yerran al negar la resurrección, ya sea por ignorancia de las Escrituras o del poder de Dios. En este incidente, la antítesis entre un punto de vista espiritual y uno materialista de la resurrección, así como el tipo de discusión, corresponden al debate y la exégesis característicos de los rabinos.
2. *El uso estoico de μή πλανᾶσθε.* La advertencia μή πλανᾶσθε («no os engañéis») en 1 Corintios 5:9; Gálatas 6:7; Santiago 1:16; 1 Corintios 15:33 tiene raíces formales en la diatriba estoica. Funciona casi como una interjección o transición. En 1 Corintios 6:9 precede a una lista de vicios; en Gálatas 6:7 introduce una advertencia contra el burlarse de Dios; en Santiago 1:16 contradice la idea de que los buenos dones puedan no provenir de Dios; y en 1 Corintios 15:33 advierte contra el poner en duda la resurrección o contra la inmoralidad que de allí resulta. En Gálatas 6:7 y 1 Corintios 15:33 se aducen dichos populares.
3. *El uso dualista.*
 - a. En Efesios 4:14 *πλάνη*, como antónimo del crecimiento mediante la búsqueda de la verdad en el amor, se caracteriza por la astucia y la inconstancia. Se puede ver aquí un dualismo de error y verdad.

[p 839] b. Un dualismo similar se da en 1 Juan, donde *πλάνη* es lo opuesto de la verdad en cuanto a realidad divina, y *πλανῶντες* pueden ser o los falsos maestros o los que hacen eco de sus palabras negando el pecado (1:8–9) o la encarnación (4:2ss). A fin de cuentas el error es práctico (4:6). Los falsos maestros son humanos, pero detrás de ellos se halla el poder del *κόσμος*, del *διάβολος*, o del *πνεῦμα τῆς πλάνης* (espíritu de engaño) (4:4; 3:8; 4:6). Los creyentes, al tener el Espíritu y conocer la verdad (2:20ss), son ellos mismos prueba contra el error. Las fuerzas seductoras tienen estatura apocalíptica (2:18), pero han asumido la forma histórica de falsos maestros.

4. *El uso escatológico.*

- a. En el trasfondo de Marcos 13:5ss y Mateo 24:4ss se halla la apocalíptica judía tardía; estos pasajes contienen advertencias contra los falsos cristos o profetas que van a llegar con promesas seductoras, que van a ofrecer señales, y descarrar a muchos, tentando incluso a los elegidos. Nuevos elementos, en comparación con los modelos judíos, son el que los engañadores apelen a Cristo (Mr. 13:5), que vengan en nombre de él y no en el suyo propio (Mr. 13:6), y que procuren apartar de Cristo a los miembros de la comunidad.
- b. Usando la misma base judía, el Apocalipsis presenta a las potestades seductoras con un atavío más fuertemente mítico, y las ve tratando de seducir al mundo en vez de a los creyentes. El seductor es el dragón, la serpiente, el diablo o Satanás (12:9), quien ha caído del cielo, es encadenado por un tiempo, es soltado, y luego es destruido (12:9; 20:3ss). La segunda bestia es también un seductor, e. d. un profeta engañador que acompaña a la primera bestia o al anticristo. También Babilonia es una potestad seductora

en 18:23. Estas fuerzas persiguen a la comunidad en vez de seducirla; su seducción va dirigida al mundo, y lo conducen a la fornicación y a la idolatría (18:3; 13:14–15) por medio de falsos milagros (cf. 13:14) y de la hechicería (18:23).

- c. La expresión «poder engañoso» en 2 Tesalonicenses 2:11, que resume los fenómenos mencionados en los vv. 3–10, reúne los motivos apocalípticos, pero el contexto es ahora la demora de la parusía y del castigo de los incrédulos.
5. *El uso racionalizante y moralizante.*
 - a. En 2 Tesalonicenses 2:11 los seductores del último tiempo son falsos maestros del mundo presente, y la apostasía escatológica es el recaer en el error.
 - b. En 1 Timoteo 4:1 y pasajes relacionados, los maestros apóstatas que siguen a espíritus seductores y son engañadores engañados (2 Ti. 2:13) conducen a sus seguidores a la inmoralidad, a la hipocresía, a la hechicería, a la avaricia y al espiritualismo gnóstico (1 Ti. 4:2; 3:13; 6:10; 4:3ss).
 - c. Al describir a los falsos maestros, el Apocalipsis los compara con Jezabel (2:20), y Judas y 2 Pedro se refieren a Balaam (Jud. 11; 2 P. 2:15). En Judas 13 son «astros errantes»; esto destaca su calidad demoníaca.
 6. *Los apóstoles y Cristo como engañadores.* Los apóstoles son considerados por sus opositores como engañadores (2 Co. 6:8), pero Pablo niega firmemente que su llamado brote del error o del engaño (1 Ts. 2:3). Cuando los jefes se refieren al informe de la resurrección como la «última impostura», dan a entender que toda la obra y enseñanza de Cristo son un fraude, y que él mismo es un impostor (Mt. 27:63; cf. Jn. 7:12, 47).
 7. *Resumen.* Las referencias a las acusaciones de que Cristo y los apóstoles son engañadores muestran que la iglesia no se ha apropiado de ese grupo de palabras para su propio uso exclusivo, p. ej. en oposición a la opinión rabínica sobre la ley o sobre los esfuerzos judíos por la rectitud legal. Al principio el NT preserva el contenido judío y apocalíptico del grupo, y sólo poco a poco lo va combinando con el acontecimiento de Cristo. En todas partes el NT, como la LXX, enfatiza la culpabilidad del error. La obra escatológica de Dios en Cristo supera este extravío culpable, ya sea en la forma del estado precristiano o de la seducción y el error que amenazan a los creyentes.

[p 840] E. Uso eclesiástico primitivo.

1. *Los Padres apostólicos.*

- a. Nuevas combinaciones materiales. En los Padres apostólicos, ciertas ramas individuales de significado tienden a perder su individualidad, y el uso extenso produce nuevas combinaciones materiales. Así, en Justino, *Diálogo* 7, etc., los demonios practican la seducción; en Bernabé 2.9 los judíos están en el error; en Justino, *Diálogo* 3.3, el error es lo opuesto de la razón; en 1 Clemente 59.4 la oración está hecha para los que se extravían; en Policarpo 6.1 ellos son encomendados al cuidado de los presbíteros; en Ignacio, *Efesios* 5.2, la advertencia de no errar es una advertencia a adherirse a la iglesia y al obispo; y en 2 Clemente 15.1 el descarrío del alma es un rechazo del ascetismo.
- b. Nuevas combinaciones lingüísticas. Junto con las nuevas combinaciones materiales encontramos nuevos sinónimos para el grupo, que lo vinculan con la caída en Diogneto 12.3, con las ofensas (Mr. 4:17) o con el no permanecer (cf. Jn. 15:7) en Hermas, *Mandatos* 10.1.5, y con el creer en las fábulas en 2 Clemente 13.3.

2. *El período posterior.*

- a. En los Hechos apócrifos, el grupo se coloca en un contexto más coherentemente dualista, y se presenta a Jesús como el liberador del error. Él es un compañero en el país del error, y destruye el engaño aun cuando él mismo es llamado engañador.
- b. En la Pistis Sofía, Jesús hace virar a las potestades en la dirección inversa, de modo que ellas son engañadas o seducidas y ya no pueden ejercer su influencia. La insinuación de un engaño a los jefes en el NT (1 Co. 2:8) se desarrolla aquí hacia el concepto de un proceso cosmológico.
- c. Atanasio, en su 39a Carta Festiva, citando Mateo 22:29 y 2 Corintios 11:3, se refiere al autoengaño, al engaño y al acto de engañar en referencia al verdadero alcance del canon, e. d. una advertencia contra la heterodoxia en relación con las fuentes de la revelación.

ἀπατάω, γινώσκω, ὁδός

πλάσσω [moldear, formar, plasmar], πλάσμα [figura, fabricación], πλαστός [formado, moldeado, plasmado]

πλάσσω, πλάσμα

A. El mundo griego.

1. *El verbo.* πλάσσω y πλάσσομαι tienen que ver originalmente con el arte u oficio de «moldear». Rara vez se los usa para la actividad de los seres divinos, si bien se dice que Hefestos ha formado a Pandora. Más adelante Prometeo es el que da forma a los humanos y a otras criaturas vivientes. La deidad principal no se interesa por πλάσσειν, pero les da a los seres humanos su razón o su alma. Los dioses creados velan por la formación de los cuerpos, y en Aristóteles la naturaleza se encarga de darles forma. En otros escritores, πλάσσειν se usa para el adiestramiento del cuerpo o incluso para su cuidado.
2. *El sustantivo.* La palabra πλάσμα tiene sentidos tan variados como «figura», «falsificación» y «estilo» (literario). Se usa comúnmente para las obras de los artistas o artesanos. En la magia se trata de la figura que se hace de una persona sobre quien se va a practicar un hechizo. En el período helenístico puede denotar el cuerpo en antítesis a la ψυχή.

[p 841] B. El judaísmo.

I. La LXX.

1. El verbo.

- a. En voz activa, Dios es el sujeto del verbo 36 veces. Plasma los seres humanos y animales (Gn. 2:7–8, 19). Los justos confiesan que Dios los ha formado (Job 10:9; Sal. 139:5). Él dio forma a los ojos (Sal. 94:9), al aliento (Pr. 24:12), al espíritu (Zac. 12:1) y al corazón (Sal. 33:15). También formó la tierra (Is. 45:18), todas las cosas (Jer. 51:19), y el verano y la primavera (Sal. 74:17). Él da forma en la elección de Israel, su conducción y su liberación, tanto colectiva (Is. 43:1) como individualmente (Jer. 1:5). El uso del verbo manifiesta su absoluta soberanía (Job 10:8–9; Sal. 95:5). Puede llamar a un profeta o jugar con el Leviatán (Jer. 1:5; Sal. 104:26). Trae la salvación e inflige el castigo (Is. 45:18; Hab. 1:12). Sólo él comprende (Sal. 33:15), percibe (94:9) y revive (2 Mac. 7:23). Sólo él debe enseñar (Sal. 119:73). Los puntos distintivos son que el acto creador de Dios es histórico así como natural, y que se refiere al cuerpo así como al corazón o al espíritu, e. d. a la totalidad humana sin distinciones dualistas.
- b. La LXX nunca habla neutralmente del πλάσσειν humano. La configuración realizada por el alfarero sirve para denotar la soberanía de Dios (Is. 29:16), o bien es mencionada en los ataques contra la idolatría (Sab. 15:8ss). En Salmo 94:20 πλάσσειν denota la acción dañina del juez injusto. En 1 Reyes 12:33 la voz media tiene que ver con el reordenamiento arbitrario que hace Jeroboam de las fiestas. Dios es el sujeto implícito de la voz pasiva en Job 34:15 y Salmo 139:16.
2. *El sustantivo.* La LXX usa πλάσμα sólo seis veces, p. ej. para la figura humana en Salmo 103:14, para los animales como obra creada de Dios en Job 40:19, y para la obra del alfarero en Isaías 29:16, especialmente el ídolo en Habacuc 2:18. Se enfatizan la soberanía de Dios sobre sus obras en Job 40:19; Isaías 29:16, y su compasión por ellas en Salmo 103:14.

II. Filón.

1. πλάσσω. En Filón sólo Dios es el sujeto de πλάσσειν. Es él quien plasma la especie humana y la forma humana, aunque Filón distingue entre la humanidad terrenal y la humanidad a semejanza divina, y usa palabras diferentes para el acto de Dios de darles forma. En voz media, Filón usa el término para las invenciones humanas en los campos religioso y legal. El dualismo es pronunciado en el uso pasivo (cf. la alegorización de Éx. 31:2ss). Como en el mundo griego, pero no en la LXX, la voz pasiva también puede denotar «fingimiento» o «falsedad» de palabra o de actitud.
2. πλάσμα. El sustantivo tiene los mismos matices que el verbo. Denota principalmente una «fabricación», p. ej. en combinación con μῦθος, como para la conflagración universal del estoicismo o el culto egipcio al toro. Por lo referente a su dualismo, Filón no permite que esto interfiera con su monoteísmo al atribuir πλάσσειν a una deidad inferior, pero tiene un marcado efecto sobre su antropología.

III. *El judaísmo helenístico y rabínico.* El judaísmo acepta el hecho de que Dios moldea soberanamente a la humanidad. La exégesis rabínica juega un poco con los dos verbos de Génesis 1:27 y 2:7. También trata sobre el papel de Dios en relación con los dos impulsos y la pregunta de cuál tierra usó Dios en la creación humana, p. ej. tierra del posterior sitio del altar, o de los cuatro confines de la tierra.

C. El NT.

1. Pablo usa la imagen de la LXX sobre el alfarero, en Romanos 9:20, para enfatizar la soberanía de Dios. Las palabras se refieren en primera instancia al alfarero, pero el verdadero sujeto es Dios. En Isaías 45:9–10 la soberanía divina trae salvación, pero aquí significa tanto misericordia como juicio sin posibilidad de apelación.
 2. En 1 Timoteo 2:13 se dice que Adán fue formado primero, y después Eva (cf. 1 Co. 11:8). La LXX en realidad no usa el verbo en relación con Eva, pero Filón y Josefo sí. El principio invocado es que el que es más viejo es de mayor rango; sobre este fundamento, las mujeres no deben enseñar o tener autoridad sobre los hombres.
- [p 842] 3. El NT no usa el grupo para la acción salvadora de Dios en la historia ni para su creación nueva y espiritual, pero no hay en él elemento alguno de dualismo, como en Filón.

D. Uso cristiano posterior.

1. *El verbo.* La LXX influye sobre el uso cristiano posterior del verbo, más de lo que influye el NT. Algunos rasgos de este uso son la alabanza del Hacedor (Bern. 2.10), el reconocimiento de sus beneficios (Diog. 10.2), el temor a él (Bern. 19.2), y el tomar su obra como modelo para hacer obras de justicia (1 Clem. 33.8).
2. *El sustantivo.* En Génesis 1:27 la creación se ve ahora como algo que apunta hacia la renovación espiritual mediante la remisión de los pecados (Bern. 6.12).

πλαστός. Literalmente esta palabra significa «formado» o «formable». En las obras dualistas tiene el sentido de «meramente físico». Figuradamente significa «fabricado» o «falsificado». En 2 Pedro 2:3 los πλαστοὶ λόγοι son las afirmaciones y enseñanzas de los falsos maestros, que son a la vez especulativas e inmorales. Estos λόγοι son πλαστοί porque carecen de seriedad y reflejan una actitud éticamente espuria.

[H. Braun, VI, 254–262]

δημιουργός, ἐτοιμάζω, θεός, κατεργάζομαι, κτίζω, ποιέω

πλεονάζω [aumentar, abundar], ὑπερπλεονάζω [sobreabundar]

A. Fuera del NT.

1. El πλεόν de esta palabra significa primeramente «demasiado», éticamente con una nota de censura. Poco a poco va asumiendo también el sentido de «mucho». Diversas cosas pueden ser demasiado, p. ej. partes del cuerpo, condición social o riqueza. ὑπερπλεονάζω, que es muy poco común, es sencillamente una forma más intensa.
2. En ética el término denota lo contrario de la áurea mediocridad. El exceso se halla en oposición a la razón o a la naturaleza (cf. las pasiones en el estoicismo). En Filón, como en el estoicismo, lo que es excesivo es condenado y controlado.
3. En la LXX encontramos sentidos tales como «ser mucho», «tener en exceso», «hacer demasiado», «hacerse grandioso», «incrementar». El significado en la forma transitiva es «hacer grande». En Salmo 50:19 el punto es darle a la boca rienda suelta para el mal.

B. El NT.

1. Aparte de 2 Pedro 1:8, las palabras se hallan solamente en Pablo. Figuran sólo en intransitivo y con sujetos abstractos, generalmente en el sentido de «aumentar», «sobreabundar», y a veces en un contexto escatológico.
2. En Romanos 5:20 πλεονάζω denota el efecto del otorgamiento de la ley, a saber, que la transgresión sobreabunda y por lo tanto manifiesta, no su irracionalidad como en el estoicismo, sino su realidad impía y por tanto la profundidad de la miseria humana. En contraste, la gracia de Dios abunda muchísimo más para reducir la maldad humana, aunque esto no es razón para continuar en el pecado. La propia obra de Pablo tiene como meta la creciente extensión de la gracia (2 Co. 4:13ss), ya que la gracia de Dios se ha manifestado para él con una riqueza más allá de toda medida (1 Ti. 1:13; cf. Gá. 1:13ss).
3. Si la palabra tiene un sentido superlativo cuando se usa respecto a la gracia, cuando se usa respecto al amor tiene el sentido comparativo de «aumentar» (cf. 1 Ts. 3:12; 2 Ts. 1:3), y su meta es la plenitud. En 2 Pedro 1:8, cuando las cualidades precedentes

abunden, el resultado será el fruto. En Filipenses 4:17 Pablo, al darle gracias a la iglesia por su donativo, afirma que él quiere frutos que abunden para cuenta de ellos.

[p 843] 4. En 2 Corintios 8:15 Pablo establece un principio de equidad mediante la liberalidad (citando Éx. 16:18). Los que reciben mucho no han de tener más, sino que deben distribuir libremente a aquellos que han recibido poco.

[G. Delling, VI, 262–266]

περισεύω

πλεονέκτης [codicioso (un individuo), avaro], πλεονεκτέω [codiciar], πλεονεξία [codicia, avaricia]

A. El ámbito griego. Este grupo tiene los significados a. «tener más», b. «recibir más», y c. «querer más», con referencia al poder, etc., así como a propiedad. En la ética encontramos una extensión del significado a «superar a los demás», «ser superior», «tomar precedencia», «sobresalir» o «forjar de antemano» (a expensas de otros). En otros desarrollos encontramos sentidos como «aprovecharse», «tomar por la fuerza», «violar» (p. ej. las leyes), «desear codiciosamente» y «afirmarse a uno mismo». En Aristóteles πλεονεξία significa «codicia». La antigüedad, con su ideal básico de la igualdad relativa, trata de diferentes modos de limitar el exceso. Plantea el principio de la moderación, lo vincula con la justicia, y piensa que la codicia lo daña a uno así como a los demás, ya que se trata de acaparar más de lo que está dispuesto para nosotros. No existe πλεονεξία en el mundo divino, y el poner coto a los deseos es un valioso antídoto contra ella. La filosofía les enseña a los sabios a evitar la codicia, y por esta razón la filosofía se les debe enseñar a las mujeres así como a los hombres. Más vale soportar ofensas que aprovecharse de los demás. La codicia y la avaricia figuran prominentemente en las listas de vicios, y en la filosofía latina popular la *avaritia* desempeña una parte importante.

B. La literatura judía en lengua griega.

1. En la LXX, el grupo se usa para «ganancia (ilícita)». El buscar riquezas ilícitas conduce a la violencia (Jer. 22:17). En Salmo 119:36 se pide que el corazón se incline a los testimonios de Dios y no a la ganancia. Los poderosos atropellan los derechos de los demás, en su apetito por las posesiones (2 Mac. 4:50), pero la sabiduría aporta riquezas (Sab. 10:11).
2. El grupo es más común en otras traducciones diferentes de la LXX, y siempre en el mal sentido de provecho material y de ganancia deshonesto (p. ej. la usura y el soborno).
3. En los Testamentos de los Doce Patriarcas, el grupo denota la codicia o el aprovecharse de otros.
4. Estas palabras tienen también un sentido negativo en Filón, donde se usan para la codicia, la falta de moderación, la violencia, la violación de órdenes humanas, etc.
5. En el Pseudo-Focilides hay diversas admoniciones que se relacionan con este asunto; p. ej. no apegarse al dinero, darle a cada uno lo suyo, y evitar el oprimir a los pobres o recibir propiedad robada. Se dice que el amor al dinero es la madre de todos los males.

C. El NT.

1. En el NT, donde este grupo figura principalmente en Pablo, el aprovecharse materialmente es el sentido en todos los casos excepto en 2 Corintios 2:11. Lucas 12:15 advierte contra el crecimiento de las posesiones materiales como medio de seguridad. En 1 Tesalonicenses 4:6 los creyentes no deben ofender a otros creyentes; la referencia no es a los negocios, ni al asunto del v. 4, sino a disputas, que Dios dirimirá. En Efesios 4:19 parece tenerse en mente específicamente la inmoralidad. Según Efesios 5:3 (cf. Mt. 6:24) el πλεονέκτης es un ídola, ya que la codicia implica sujeción a un poder ajeno. La comunidad debe por lo tanto rehuir al πλεονέκτης junto con el ídola, el ultrajador, etc. (1 Co. 5:10–11). Aquí se incluye también al ladrón (cf. 6:10), probablemente porque el πλεονέκτης se apodera de más recursos mediante la sagacidad que mediante la fuerza; es poco probable un sentido sexual.

[p 844] 2. En 2 Pedro 2:3 los falsos maestros explotan a los creyentes por codicia (ya sea de dinero o de poder). Son expertos en la codicia (v. 14). El propio Pablo parece haber tenido que afrontar la acusación de que buscaba el enriquecimiento propio; se defiende de esto en 1 Tesalonicenses 2:5 y nuevamente en 2 Corintios 7:2. En este último versículo es posible un sentido figurativo (no ha retenido nada), pero en el contexto la referencia parece ser semejante a la de la pregunta de 12:17–18 (cf. la sospecha implícita en 8:20).

3. Tal vez haya acusaciones de los corintios que subyacen a las palabras escogidas en 2 Corintios 9:5, donde el punto es que el donativo, como don de amor y no de cálculo, debe ser una bendición.

4. En 2 Corintios 2:11 el significado es «dominar» o «aprovecharse de». Satanás se aprovecha si la comunidad niega el perdón, p. ej. sembrando división entre Pablo y la comunidad sobre este asunto, y perturbando así su comunión fraterna.

D. Los Padres apostólicos. Aquí este grupo se presenta en contextos éticos con referencia a codiciar las posesiones de otras personas, y frecuentemente en listas de vicios (cf. Bern. 10.4; Hermas, *Semejanzas* 6.5.5; Pol. 2.2, etc.). Nunca hallamos el sentido especializado de codiciar al cónyuge de otra persona.

[G. Delling, VI, 266–274]

πλήθος [multitud, gran número], πληθύνω [aumentar, multiplicar]

πλήθος

A. Uso no bíblico.

1. *Uso general.* Esta palabra significa primeramente «multitud», luego los «muchos». Se convierte en un término de medida, primero en número y luego en tamaño, p. ej. denotando número, cantidad, duración, etc. En Platón se da principalmente una referencia humana a «multitud», al «gentío», a la «mayoría» o a la «totalidad» (en antítesis a uno o a pocos). Cuando es evidente un sentido negativo, es cuando está implícito un juicio, p. ej. que la mayoría de las personas no pueden ser filósofos, o que los oradores deben complacer al gentío. En Aristóteles πλήθος es sinónimo de δῆμος. Habitualmente significa «la mayoría», pero también puede significar el «grupo entero». Se hace una distinción entre el gobierno de la mayoría y el de la turba.
2. *Uno y muchos en la filosofía griega.* El opuesto implícito de los muchos es el uno (o los pocos). Algunos filósofos alegan que la pluralidad entrañaría muchos unos, lo cual es imposible, pero Platón piensa que la «idea» está contenida en la pluralidad de muchas cosas individuales. De modo que la pluralidad queda incluida en la unidad.

B. La LXX.

1. En la LXX πλήθος significa «pluralidad», «gentío», «totalidad», «cantidad». Como adjetivo significa «mucho», «grande», «poderoso». En Salmo 106:45 el amor de Dios es abundante (κατὰ τὸ πλήθος), como lo es también su justicia en Isaías 63:7. Su majestad y bondad son grandes, según Éxodo 15:7 y Salmo 145:7. En contraste, el pueblo no tiene gran fuerza (Sal. 33:16) y no puede confiar en sus muchas ofrendas (Is. 1:11). El énfasis se pone en cambio en la multitud de sus pecados (Sal. 5:10), pero Dios le promete descendientes tan numerosos como la arena o las estrellas (Gn. 32:13; Dt. 1:10).
2. En otros contextos πλήθος tiene significados tales como «numerosos», «muchos», «mucho», «más ... que» y «muchísimo».
3. Para un término hebreo diferente, πλήθος denota primeramente «que murmura» o «que ruge» y luego, a partir de «turba rugiente», tiene el sentido transferido de «multitud». Se adapta muchísimo mejor para expresar esto, y el sentido implícito de ruido se pierde por lo general en la LXX. De [p 845] modo que en Ezequiel 31:2, 18; 32:32, el original parece tener a la vista el tumulto de Egipto, e. d. su orgullo, pero la LXX ve una referencia a la hueste o ejército.
4. En otros pasajes encontramos los sentidos familiares de «numeroso», «hueste», «pueblo», «número», etc., a veces con una mala interpretación del hebreo (cf. Sal. 10:25; Miq. 4:13), o sobre la base de otras lecturas (Zac. 9:10).
5. En obras que no tienen un original hebreo figuran los significados normales, a veces con distinciones entre los jefes (p. ej. los ancianos o sacerdotes) y el pueblo, a veces con énfasis sobre el pueblo en su conjunto.

C. El NT. En el NT, donde siete de los 30 casos se hallan en Lucas y 17 en Hechos, πλήθος tiene el sentido de «gentío», con una amplia gama de significados (Pablo y los autores de los Sinópticos suelen usar οἱ πολλοί en el mismo sentido). A veces se distingue entre el «gentío» y un grupo más pequeño (cf. Hch. 6:2, 5; Lc. 1:10). La palabra puede denotar también la totalidad de un grupo, p. ej. en Hechos 4:32; 14:4; 15:12. En algunos casos se puede tener en mente a la mayoría, pero también la unanimidad (cf. Lc. 19:37; 23:1; Hch. 25:24). En Hechos 21:36 no va implícito ningún menosprecio, pero sí hay una insinuación de ello en 25:24; 2:6. A veces se añade πολύ para enfatizar (cf. Lc. 5:6) y para indicar la enormidad del número (cf. Stg. 5:20; 1 P. 4:8). En Lucas 8:37 «toda la gente» es una frase para la «población» de la zona. Sin artículo, πλήθος se puede usar en sentido adjetivo, como en Juan 5:3; Lucas 2:13, etc. (cf. πλήθος con artículo en el sentido de «todos» en Hch. 4:32). «Número» es el sentido en Hechos 28:3 y probablemente en Hebreos 11:12.

πληθύνω

1. Esta palabra significa primeramente «llenar» o (en forma intransitiva) «quedar lleno», luego «abundar». La hallamos para la crecida del Nilo, para la corriente abundante de las fuentes, y más en general para «aumentar» o «hacerse numeroso».
2. En la LXX, donde es principalmente transitivo, el verbo tiene significados tan variados como «aumentar», «multiplicar», «ampliar» (fronteras), «exaltar», «amontonar», etc.
3. En Hebreos 6:14 (que es cita de Gn. 22:17), el significado es «dar descendientes numerosos». En 2 Corintios 9:10 Dios va a producir una abundante cosecha a partir del donativo. En Hechos 6:1 la referencia es al incremento en el número de discípulos, pero en 7:17 de lo que se trata es de la multiplicación del pueblo en Egipto. En Hechos 6:7; 9:31 el punto es el crecimiento de la iglesia, y en vista de 6:7, el crecimiento de la palabra en 12:24 probablemente es el crecimiento en el número de creyentes (cf. ἀύξάνειν en 6:7; 12:24; 19:20). En Mateo 24:12 el uso contrasta con los pasajes de los Hechos, pues aquí la maldad se multiplica y por consiguiente el amor se enfría. En 1 y 2 Pedro y en Judas el término figura solamente en los saludos; 1 y 2 Pedro ruegan que la gracia y la paz sean multiplicadas (1:2), y Judas (v. 2) ruega que se multipliquen la misericordia, la paz y el amor. Ya se trate de la idea de aumento o de un rico compartir, el deseo, que tiene sus raíces en el judaísmo, es ciertamente que la plenitud de los dones de la salvación esté activa en las iglesias (cf. las referencias en 1 P. 1:2 a la santificación, la obediencia y la aspersión).

[G. Delling, VI, 274–283]

πίμπλημι, πλεονάζω, πληρόω

[p 846] πλήρης [Pleno, completo], πληρόω [llenar, completar], πλήρωμα [plenitud], ἀναπληρόω [llenar completamente], ἀνταναπληρόω [completar], ἐκπληρόω [llenar, cumplir], ἐκπλήρωσις [llenamiento, cumplimiento], συμπληρόω [llenar con], πληροφορέω [llevar a plenitud], πληροφορία [suprema plenitud]

πλήρης

1. El significado de πλήρης es «lleno», «colmado», «tripulado» (de los barcos), «lleno de» (p. ej. enfermedad, engaños), «repleto» (cf. la posesión divina), «satisfecho» (figuradamente respecto al alma). Otros significados son «plenamente cubierto» (p. ej. de tierra fértil), «completo» (e. d. llenado completamente), y «denso» o «espeso» (e. d. plenamente apretado). Un significado en los papiros es «completamente pagado».
2. En la LXX, como lo indican los originales, encontramos sentidos tales como «saciado», «intacto», «desbordante», «lleno», «totalmente cubierto» y «completo».
3. Filón pone el término en uso filosófico, ético y religioso. Así, Dios está lleno de bienes perfectos o es perfecto y completo. Filón se refiere también al bien perfecto, p. ej. la naturaleza superior o ideal. La creación está completa.
4. El NT usa el término en un sentido transferido para denotar «rica plenitud» (cf. Jn. 1:14, donde el contenido son la gracia y la verdad, y se manifiesta la gloria del Verbo encarnado que las declara). En Hechos 6:8, Esteban posee gracia y poder de Dios en medida abundante (cf. 6:3, 5). Se trata de una dotación permanente, pero en 7:55 tal vez se denota una gracia especial. En Lucas 4:1 el traslado de Jesús a Galilea (v. 14) está plenamente bajo la dirección del Espíritu. Hechos 13:9 presenta un marcado contraste con 13:8. El mago tiene poderes satánicos, mientras que el Espíritu viene sobre Pablo y le otorga autoridad divina. πλήρης significa «lleno» en Mateo 14:20; 15:37; Marcos 8:19, «totalmente cubierto» en Lucas 5:12, y «completo» en Marcos 4:28 y 2 Juan 8.

πληρόω

- A. **Uso no bíblico.** Este verbo significa «llenar», «tripular» (un barco), «llenarse» (pasiva), «llenar» en sentido figurativo (de emoción, conocimientos, etc.), «satisfacer o aplacar» (exigencias, etc.), «cumplir» (órdenes), «redondear o pagar por completo», «pagarse», «seguir su curso» (una extensión de tiempo), «cumplir» (promesas) y «llegar a cumplimiento» (pasiva, p. ej. respecto a profecías).
- B. **Datos de la LXX.** En la LXX πληρόω figura unas 70 veces para formas de πληρῶ y otros términos. Los sentidos literales son «llenar» (p. ej. de bebidas fuertes, o de gente), «llenar la mano de ofrendas» (e. d. sacrificar), «llenarse» (p. ej. de agua los ríos), «llenarse» (la luna), «quedar satisfecho». Sentidos figurados son «llenar» (de entendimiento, confusión, arrogancia, etc.), «colmar», «satisfacer» (deseos), «hacer o hacerse lleno» (p. ej. medidas divinas o extensiones de tiempo) y «cumplir» (p. ej. promesas divinas).
- C. **Dios llena el mundo en el AT y en el judaísmo.**

1. Dios conoce todas las cosas, ya que es omnipresente (Jer. 23:24). Todo lo ve y lo oye, ya que llena cielos y tierra. Eso no quiere decir que los permee materialmente; es paralelo al hecho de sustentar la creación.
2. Filón fundamenta su ética sobre la idea de que Dios llena todas las cosas. Dios es distinto del mundo. Si bien no queda abarcado por el cosmos, no deja vacía ninguna parte de él. Él está en acción en todas partes para preservarlo. Su omnipresencia tiene que ver con su revelación de sí mismo, pero también con su juicio. Nadie puede esconderse de Dios. Filón puede hacer afirmaciones paradójicas [p 847] usando terminología filosófica, pero es claro que no está pensando en que Dios permee el espacio. El llenar divino se contraponer a la necesidad y la vaciedad del mundo.
3. Los rabinos expresan ideas parecidas. El cosmos no puede abarcar a Dios. Es por gracia que su gloria habita en él. Le complace llenar el cielo y la tierra, aunque él mismo está en el cielo supremo o sobre todos los cielos.

D. Contenido de la palabra en el NT.

1. En correspondencia con el sentido literal «llenar» (p. ej. un lugar, Hch. 5:28, o una carencia, Fil. 4:19), πληρόω en su uso no literal tiene primeramente el sentido de «llenar con un contenido». En voz activa, el sujeto puede ser abstracto (Jn. 16:6), o puede ser Satanás (Hch. 5:3), o Dios (Hch. 2:28; Ro. 15:13). En pasiva, se ha de inferir a Dios como aquel que llena ricamente (cf. Fil. 1:11; Col. 1:9). Él da conocimiento y gozo (Hch. 13:52) con una plenitud tal, que marcan la totalidad de la vida y la conducta de quienes los reciben, y reclaman su ser entero. En líneas similares se da un llenarse de sabiduría en Lucas 2:40, del Espíritu en Efesios 5:18 (en contraste con el vino), y de consuelo en 2 Corintios 7:4. En Efesios 4:10 Cristo es aquel que, habiendo alcanzado el dominio, dispensa en plenitud los dones de la gracia (vv. 7ss). No hay aquí referencia alguna a la extensión espacial. Efesios 1:23 apunta a lo mismo. «Todo» significa los seres cósmicos capaces de voluntad y decisión, y «en todos» significa «en todo respecto» o «mediante todas las fuerzas que están sujetas a él» (v. 22). En virtud de su dominio universal, Cristo da vida y poder a la iglesia entera. La oración de 3:19 es que los receptores sean absolutamente llenos de los dones ilimitados de Dios. En 2:10 hay un juego con πλήρωμα; el punto puede ser que han sido traídos a la plenitud en el ámbito de vida de Cristo, o que están llenos absolutamente de él como el Dador.
2. Un segundo significado no literal en el NT es «cumplir una exigencia divina». Así, (a) en Romanos 13:8; Gálatas 5:14 los creyentes cumplen la exigencia de la ley en virtud de su nueva vida en el Espíritu (Ro. 8:4, 9–10). La idea no es que el amor llene la ley como si fuera un vaso, sino que satisface sus normas. En Mateo 5:17 (b) la idea no es simplemente la de validar la ley en contraposición a abolirla. La meta de la misión de Jesús es el cumplimiento. Él no se limita a afirmar la ley y los profetas, sino que hace real la voluntad de Dios que se declara en ellos, desde el punto de vista tanto de la promesa como de la exigencia. Un ejemplo de ese cumplimiento se puede ver ya en Mateo 3:15.
3. Un tercer sentido no literal en el NT es «llenar una medida específica». Los judíos (a) colmarán la culpa de sus padres al crucificar a Jesús (Mt. 23:32). El número predeterminado de los mártires (b) es completado (Ap. 6:11). Los tiempos llegan a su fin (c) (Hch. 7:23; 9:23; Lc. 21:24). La idea del tiempo (καιρός) que se cumple en Marcos 1:15 destaca el elemento de la decisión soberana en Dios, más que una predeterminación impersonal. La misericordia del Dios viviente ha producido un cumplimiento que abre la puerta a la fe y al perdón.
4. Otro sentido no literal en el NT es «cumplir oráculos proféticos». Dios cumple su palabra al hacerla real (Hch. 3:18 y cf. 13:27). El NT usa diversas fórmulas para la demostración a partir de la Escritura (cf. Mt. 1:22; Mr. 14:49; Hch. 1:16; Lc. 4:21; Stg. 2:23; Jn. 13:18, etc.). Donde es más común la demostración es en Mateo. En Juan se relaciona con detalles de la pasión, y específicamente con la traición de Judas (13:18) y el rechazo por parte de los judíos (12:38). El cumplimiento de Isaías 53 es la respuesta al aparente enigma de la muerte de Jesús. En las pruebas de la Escritura resulta importante un ἔνα final, ya que muestra que los acontecimientos en la vida de Jesús se basan en la voluntad de Dios tal como la declara el AT. Algo distintivo del cumplimiento en el NT es el contenido escatológico. La voluntad salvífica de Dios alcanza su plena medida en el hoy del acontecimiento de Cristo. El concepto neotestamentario de cumplimiento se resume en la persona de Jesús. Pablo tiene un punto de vista parecido respecto al cumplimiento del AT, pero no lo pone en fórmulas con πληρόω. Lucas 22:16 se refiere a un cumplimiento de la Pascua en la consumación futura, pero no muestra cómo. Por lo menos está implícita la interrelación de la Pascua como tipo con la redención venidera como su antitipo.
- [p 848] 5. Un último sentido en el NT es «completar». Con una referencia temporal (a) esto puede significar «acabar» (cf. Lc. 7:1; Hch. 13:25). O puede significar (b) «desempeñar» (p. ej. una tarea dada por Dios; cf. Col. 4:17; Hch. 14:26; 12:25; Lc. 9:31). O puede significar (c) «llevar a plenitud», «completar», p. ej. el plan de Dios en 2 Tesalonicenses 1:11, o el gozo de Pablo en Filipenses 2:2; en pasiva, «quedar completo», p. ej. la obediencia de los corintios en 2 Corintios 10:6. Algo que se completa o se perfecciona en Juan es el gozo, p. ej. el del Bautista en 3:29, el de los receptores de la revelación en 15:11 (cf. 1 Jn. 1:4; 2 Jn. 12). El gozo queda perfeccionado porque la salvación se efectúa con la exaltación de Jesús. En Juan 16:24, los que oran por la salvación dada en comunión con Cristo tienen la promesa del gozo perfecto.

πλήρωμα

A. Fuera del NT.

I. Datos léxicos.

1. El primer sentido de πλήρωμα es «lo que llena», «contenido», incluyendo p. ej. carga, tripulación, población.
2. La idea de lo que llena da paso a sentidos tales como «integridad», «masa», «totalidad», «plena medida», «consumación», y también «muchedumbre» (de gente).
3. También encontramos el sentido «lo que está lleno» para un barco completamente cargado.
4. Un último significado es «acto de llenar».

II. Uso en grupos literarios específicos.

1. En la LXX, el término tiene principalmente una referencia espacial y denota «contenido», «plenitud», «totalidad» (cf. «totalidad» de población o «plenitud» de la tierra). El sentido «acto de llenar» tal vez se tenga en mente en Éxodo 35:27; 1 Crónicas 29:2.
2. Ignacio usa el término en el sentido de «plenitud suprema», p. ej. de deseos o de bendición divina. Justino tiene en mente la plenitud de la tierra o del mar, y Clemente de Alejandría (excepto cuando trata sobre el gnosticismo) los medios de sustento.
3. Los escritos herméticos usan el término en el sentido formal de plenitud. Así, «Dios es todo y uno, porque la plenitud de todo es uno y en uno».
4. En el gnosticismo cristiano, πλήρωμα es un término técnico para la totalidad de los 30 eones. Esta totalidad se acerca a Dios en grado máximo pero es producto de él; él está sobre ella. El πλήρωμα es el mundo espiritual supremo desde el cual Jesús viene, y en el cual entran los espirituales. En el uso del término está implícita la plenitud y la perfección del ser. En plural a los eones se los llama πληρώματα, y πλήρωμα también se usa a veces para los acompañantes angélicos de los gnósticos, que ayudan a hacerlos subir hacia el mundo espiritual.
5. En las obras místicas y neoplatónicas, πλήρωμα tiene el sentido de contenido o totalidad, p. ej. la suma de las cualidades que constituyen algo.

B. El NT.

1. Encontramos el sentido «lo que llena» en Marcos 6:43; 8:20; 1 Corintios 10:26 (cf. tb. Mr. 2:21).
2. En las medidas, (a) encontramos primero el sentido «plena medida» en diversos contextos, p. ej. el número de los gentiles en Romanos 11:25; la plena madurez en Efesios 4:13. Luego hallamos (b) el sentido de «plenitud», p. ej. en Romanos 15:29 (bendición), Efesios 3:19 (todos los dones de Dios), Juan 1:16 (la gracia del Verbo encarnado), Colosenses 1:19 (la plenitud del ser divino en Cristo), Colosenses 2:2–9 (la divinidad plena). Los enunciados con πλήρωμα en Colosenses presentan la plena unidad de la persona y la obra de Dios y de Cristo, pero en un modo tal que no se pone en [p 849] peligro ni la distinción de las personas ni el monoteísmo. Las diferencias entre Efesios y Colosenses muestran que aquí πλήρωμα no es un término técnico, y el hecho de que en su lugar se puedan usar πλήρης y πληρώω apoya esta conclusión. En parte, los dichos con πλήρωμα se relacionan con el papel de Cristo como cabeza de la iglesia. De él, como portador de la plenitud divina (Col. 1:18ss), fluyen hacia la iglesia poderes vitales, de modo que se puede decir que él la llena.
3. En Efesios 1:23 la iglesia, como cuerpo de Cristo, es su plenitud y por lo tanto está llena de su acción poderosa. Efesios 3:19 transmite una enseñanza semejante.
4. El «acto de llenar» es el sentido (en activa) en Romanos 13:10. El amor no es aquí la suma de la ley, sino el cumplimiento de lo que Dios exige en ella (cf. v. 8). «Acto de llenar» es también el sentido (en pasiva) en Romanos 11:12. Cuando quede completo el número de Israel, los gentiles recibirán la plenitud de la consumación escatológica. Otro ejemplo es Gálatas 4:4. Lo que se indica no es solamente que un período ha completado su curso o que se ha alcanzado un punto destinado, sino que el tiempo ha recibido su pleno contenido con el envío del Hijo (cf. Ef. 1:10). Dios realiza su acto escatológico con la venida histórica de Jesús. El decreto de Dios tenía en la mira el cumplimiento de los tiempos (cf. 1 Co. 10:11); Efesios 1:9–10 muestra que esto está basado en la voluntad de Dios y su designio.

ἀναπληρόω

1. Esta palabra significa «llenar completamente», «llenar hasta arriba», «completar», «hacer completamente», «disponer», «terminar» y «aplacar».
2. En la LXX encontramos los sentidos «insertar», «llevar a plena medida», «completar», «estar lleno», y en pasiva «llenarse», «llegar a un fin».
3. En el NT encontramos el sentido «llenar una brecha», «reponer», en 1 Corintios 16:7 y Filipenses 3:20. El significado «colmar» se da en 1 Tesalonicenses 2:16; el judaísmo aumenta sus pecados al oponerse al evangelio. En 1 Corintios 14:6 el punto es «llenar un lugar». En Gálatas 6:2 los creyentes cumplen la ley de Cristo llevando las cargas los unos de los otros. En Mateo 13:14 la pasiva se relaciona con el cumplimiento de la profecía mediante el rechazo del mensaje de Cristo y de su obra.

ἀναναπληρόω. Este compuesto poco común lleva el matiz de «añadir a», «suplementar» o «aumentarse mutuamente». En el único caso del NT, en Colosenses 1:24, la idea es la de un llenar de manera vicaria las aflicciones escatológicas impuestas al apóstol en una comunión de destino, completamente realista, con Cristo sobre la base de morir con él (cf. Fil. 3:10).

ἐκπληρόω

1. Esta palabra significa a. «llenar» (p. ej. tripular naves), «reponer», «amueblar» (p. ej. una casa), «colmar» (las arcas del estado), «llevar a plena medida», b. «cumplir» (un deber), «pagar» (una deuda), en pasiva «llegar a cumplimiento», c. «llevar a cabo» (un plan o propuesta) y d. «apaciguar».
2. El único caso en el NT se halla en Hechos 13:33, donde Pablo dice, sobre la base de Salmo 2:7, que la buena noticia es que Dios ha cumplido su promesa a los padres, al resucitar a Jesús de entre los muertos (cf. tb. Lc. 24:7; 1 Co. 15:4).

ἐκπλήρωσις

1. Esta palabra poco común significa «llenamiento», «acción de completar», «perfeccionamiento», «satisfacción», «cumplimiento».
2. El único caso en el NT se halla en Hechos 21:26, donde Pablo notifica en el templo de cuándo concluirán los días para purificar a los cuatro hombres.

[p 850] συμπληρόω

1. Esta palabra significa «llenar con», «llenar completamente», «tripular», «completar», y en pasiva «ser completado», «quedar completo», «cumplirse».
2. En el NT sólo figura la pasiva. Literalmente el barco se está llenando de agua en Lucas 8:23. En Lucas 9:51 y Hechos 2:1 se cumplen los días (e. d. ha llegado el momento), con una sugerencia de que la voluntad salvadora de Dios es realizada en el acontecimiento de la ida de Cristo a Jerusalén o del descenso del Espíritu. Lo que se cumple no es solamente el período hasta llegar al acontecimiento, sino el tiempo del acontecimiento mismo, de modo que el término tiene aquí una clara significación teológica.

πληροφορέω

1. Este compuesto tardío significa «llevar a plenitud», en sentidos como a. «cumplir o completar», b. «satisfacer», y c. «convencer» (en pasiva «llegar a plena certeza»).
2. El único caso en la LXX se halla en Eclesiastés 8:10, donde el «lleno» tiene el sentido de «completamente decidido» a hacer el mal.
3. En el NT la palabra significa «cumplir» en 2 Timoteo 4:5 (cf. tb. la pasiva en 4:17). El significado en Lucas 1:1 es «realizar», pero puesto que la referencia es a los actos divinos de salvación, el matiz es el de llevar a cumplimiento. En Romanos 4:21 el punto es alcanzar la certeza; es por estar plenamente convencido de que Dios hará lo que promete, que Abraham es un modelo para los creyentes, y la fe que salva es la fe en el poder creador de Dios que da nueva vida en Cristo. El mismo significado se da nuevamente en Romanos 14:5, donde Pablo dice que ya sea que observemos ciertos días o no, debemos estar plenamente convencidos en nuestro propio criterio. Este puede ser también el sentido en Colosenses 4:12, pero la combinación con τέλειοι sugiere que la idea es la de ser llevados a la plena madurez o estado de hallarse completos.

πληροφορία. Esta palabra significa a. «suprema plenitud» y b. «certeza». En el NT es paralela al poder y al Espíritu Santo en 1 Tesalonicenses 2:5 (cf. 1 Co. 2:4). Es por lo tanto uno de los términos mediante los cuales describe Pablo la gran riqueza de la obra divina en la vida y misión de la iglesia. En Colosenses 2:2 (con πλοῦτος) denota la sobreabundancia de un conocimiento de Dios que tiene su epítome en Cristo como aquel en quien Dios se revela activamente a sí mismo. En Hebreos 6:11 los lectores no carecen del celo que lleva a la plena preservación (o desarrollo) de su esperanza. En Hebreos 10:22, sin embargo, la referencia es a la plena seguridad de la fe que descansa sobre la apropiación de la obra de Cristo como sumo sacerdote. Formalmente, desde luego, sigue estando presente la idea de una plena medida.

[G. Dellling, VI, 283–311]

πλησίον [prójimo]

- A. El mundo griego.** Formado a partir de πλησίος («cerca»), ὁ πλησίον es el «prójimo o vecino», «la persona que está junto a uno», y luego más en general el «semejante». Es una palabra significativa en las discusiones éticas.

[H. Greeven, VI, 311–312]

B. El AT y la LXX.

1. πλησίον figura unas 225 veces en la LXX, a veces en expresiones preposicionales, principalmente como sustantivo, a menudo sin un original hebreo, en otros casos para diversos términos hebreos, de los cuales el principal es נָחַ (que también se traduce con φίλος y ἀλληλ-).
- [p 851] 2. El hebreo נָחַ viene de un verbo que significa «tener trato», «asociarse». El sustantivo refleja una gama de posibles tratos, desde el «amigo» del rey hasta el uso estereotipado en una frase como «unos a otros». De modo que abarca al amigo, al amante, al compañero, al vecino o al semejante.
3. Se expresa un encuentro que en el AT tiene lugar dentro de la alianza, y que por lo tanto entre aquellos que adoran al único Dios y se hallan bajo su mando. Cuando el término figura en los textos legales, tiene un carácter relativamente general en vista de la validez general de las ordenanzas, de modo que no hay una restricción formal a los miembros del pueblo de la alianza. Pero el entorno muestra que las leyes se dan específicamente a Israel, de modo que su aplicación inequívoca es a los miembros del pueblo, con una clara ampliación solamente a los forasteros residentes. Es así como el uso del término, p. ej. en Levítico 19:18, comporta tanto restricción por un lado como ampliación por el otro.
4. Con la restricción, en el judaísmo se escuchan voces que favorecen una ampliación general. La traducción πλησίον es una de esas voces, tanto más cuanto que se usa en los pasajes legales. La tradición judía helenística, entonces, une fuerzas con una corriente específica del judaísmo palestinese que, sobre la base de la creencia en la semejanza divina, exige respeto y consideración por todos los seres humanos.

[J. Fichtner, VI, 312–315]

C. πλησίον en el NT.

1. Usado en el NT solamente como sustantivo, excepto en Juan 4:5, πλησίον significa «prójimo» y muestra una fuerte influencia del AT; en 12 casos hay alusión a Levítico 19:18. En su sumario de la ley (Mr. 12:28ss; Mt. 22:34ss), Jesús se refiere al mandato de amar al prójimo así como a Dios; la unidad de los dos mandatos es un rasgo característico en esta enseñanza. Pablo encuentra en el mismo mandato la realización de la ley (Gá. 5:14) o la suma de los mandamientos (Ro. 13:8ss). Santiago lo llama la ley regia (2:8). Es el epítome de los mandamientos en la respuesta al joven jefe rico (Mt. 19:19).
2. El concepto de prójimo incluye a los enemigos así como a los amigos (Mt. 5:43ss). En su raíz, Jesús está aquí revirtiendo la pregunta. No debemos preguntarnos a quién amar, ya que amar es ser hijo de Dios, ser perfecto como Dios es perfecto, y por lo tanto amar de modo generoso y espontáneo.
3. La parábola del Buen Samaritano ilustra de modo apto esta reversión. Lo que cuenta es ser prójimo para los que están en necesidad. Aquí el prójimo no se generaliza ni al compatriota ni al semejante. El término sugiere un elemento de encuentro. La vida misma muestra quién es el prójimo. El verdadero punto no es definir al prójimo sino ser prójimo.
4. En Romanos 15:2; Efesios 4:25; Santiago 4:12, el prójimo es el hermano cristiano.

5. Si bien prójimo y hermano llegan a ser prácticamente sinónimos, los Padres apostólicos continúan usando πλησίον (cf. Bern. 19.5; Pol. 3.3).

[H. Greeven, VI, 316–318]

ἀγαπάω, ἀδελφός, ἕτερος

πλοῦτος [riqueza], πλούσιος [rico], πλουτέω [ser rico], πλουτίζω [enriquecer]

A. Uso no bíblico.

1. Datos generales.

- a. Lingüísticos. Este grupo está conectado con una raíz que significa «fluir», que está relacionada con «llenar». El sentido básico, entonces, es el de «plenitud de bienes», y πλοῦτος puede significar ya sea riqueza material o espiritual (de sabiduría, etc.).

[p 852] b. Léxicos. La lexicografía apoya el análisis lingüístico. Así πλοῦτος significa «riqueza», πλούσιος «acomodado», πλουτέω «ser o hacerse rico», y πλουτίζω «hacer rico».

2. La riqueza y los ricos en el pensamiento griego y helenístico.

- a. El período temprano. En Homero, nobleza y riqueza son idénticas. El ganar o perder cualquiera de las dos está en manos de los dioses. La riqueza puede consistir en propiedades y sus productos, pero las circunstancias felices también son riqueza. En Hesíodo, la riqueza viene por medio del trabajo, que es honorable. Pero como en Homero, sólo las riquezas traen virtud y bendición; la pobreza rompe la médula de la vida.
2. De los presocráticos a Aristóteles. El período clásico juzga la riqueza desde un punto de vista social, e. d. el de su efecto sobre el estado. Los presocráticos observan que la riqueza no confiere verdadera seguridad, ya que se pierde con facilidad. Más aún, los pobres pueden ser cultos así como los ricos, y la riqueza o la pobreza depende de la actitud del individuo. Algunos pueden decidirse por la riqueza técnica, pero otros procuran la riqueza de la virtud o la sabiduría. Surge el debate de si la riqueza, la pobreza o las posesiones moderadas ofrecen la mejor seguridad en la vida. Platón y Aristóteles encuentran en la riqueza un medio, no un fin. Al liberar del trabajo físico, la riqueza debe ser un camino hacia la cultura. Si es heredada, debe promover un esfuerzo por la justicia y una dedicación a la virtud. Lo mejor es la riqueza moderada; la riqueza descontrolada que encuentra seguridad en la constante acumulación de bienes materiales conduce a la ruina política y hace que el individuo sea asocial. Platón, a diferencia de Aristóteles, se apega a la idea de la riqueza espiritual así como material. La sabiduría, la virtud y la cultura son las verdaderas riquezas.
- b. Los cínicos y los estoicos. Estos grupos se concentran en el individuo antes que en el estado. Enfatizan la actitud interior, pero también censuran la riqueza porque acarrea dependencia de las cosas materiales. Para los cínicos la verdadera sabiduría sólo es posible para los pobres. Para los estoicos la riqueza es un asunto indiferente; un préstamo que no afecta la verdadera naturaleza o destino de uno. Ofrece algunas ventajas cuando es bien administrada, pero es fácil que se la administre con desorden. La verdadera riqueza consiste en la sabiduría en armonía con el orden cósmico.

B. La riqueza y los ricos en el AT.

1. Datos lingüísticos. El grupo πλοῦτος figura unas 180 veces en la LXX para diversos términos hebreos (especialmente la raíz רשע). Donde es más común es en la literatura sapiencial, incluyendo el Sirácida (93 veces).

2. Evaluación de la riqueza.

- a. El período temprano. Como lo muestra el uso infrecuente del grupo, la cuestión de las riquezas no es prominente en el período temprano. La riqueza consiste en rebaños, manadas e hijos. Las posesiones materiales vienen de la crianza, la dote o el botín. La riqueza es un don de Dios y una expresión de su bendición (Dt. 28:1ss).
- b. La crítica profética. El cambio en las circunstancias sociales, especialmente el desarrollo de ciudades y de una plutocracia, ocasiona la crítica de los profetas (Is. 10:1ss; Am. 2:6ss; Ez. 22:25ss; Miq. 2:1ss). La acusación es que entrañan el trabajo forzado y la privación a las viudas, etc. de sus derechos. La riqueza se adquiere mediante la sagacidad, el soborno y la violencia, y es contraria a la voluntad de Dios para su pueblo elegido (Jer. 5:26–27; Miq. 6:11–12). Los ricos son impíos; se arruinarán mediante el juicio de Dios sobre el pueblo, y sus riquezas serán dispersadas (Is. 5:14; 29:5).

- c. La tradición posterior. Lo que dice la sabiduría sapiencial acerca de la riqueza está relacionado con la experiencia práctica. Los ricos tienen seguridad, amigos y honra (Pr. 10:15; 14:20). La riqueza viene por la frugalidad y la industriosisdad (24:4; Si. 31:3). Pero también hay peligro en la riqueza. Fácilmente conduce al orgullo (Pr. 18:10ss) y a la confianza en ella (Si. 11:19). Uno se ve tentado a usar medios malvados para lograrla (Pr. 28:6). Es efímera (Ec. 5:12ss), comporta desventajas (5:11), y es solamente un bien relativo, p. ej. en comparación con la salud o con el buen nombre [p 853] (cf. Si. 30:14ss). La riqueza es una bendición divina (Pr. 10:22) y la pobreza es un juicio divino, pero se ve que muchos que son rectos son pobres, mientras que los malos son ricos (cf. Sal. 37; 48; 72). En respuesta, se espera un orden de rectitud (Sal. 37), pero mientras tanto se pone énfasis en la impermanencia de la riqueza (Sal. 48), y la fe tiene la confianza de que los que buscan a Dios nunca padecerán verdadera carencia (Sal. 34:10).

C. La riqueza y los ricos en el judaísmo.

1. *La tradición no filónica.* Para la jerarquía saducea, la riqueza sigue siendo parte constitutiva de la salvación. Los esenios, sin embargo, rechazan las riquezas terrenales como signo de cautiverio al mundo que está por pasar, y miran adelante hacia una reversión escatológica. Los que combinan la escatología y el nacionalismo incluyen la riqueza en su expectación, como señal y como don. Los fariseos ven que la riqueza ofrece la oportunidad para dar limosna y para la observancia de la ley, pero encuentran la verdadera riqueza en el conocimiento y el cumplimiento de la ley. La riqueza y la pobreza son instrumentos de la prueba divina: ¿irán a ser generosos los ricos, y los pobres aceptarán su suerte sin quejarse? El denominador común en estos pensamientos diversos es que Dios es el único dador de riqueza y salvación, y que la riqueza conlleva una obligación para con los demás. También es generalizada la idea de la retribución. La riqueza, ya sea en este mundo o en el venidero, es una recompensa por guardar los mandamientos.
2. *Filón.* Bajo la influencia del pensamiento platónico y estoico, Filón considera indiferente la riqueza. Es transitoria e implica un peligro para el alma, pero no es necesario despreciarla. Filón está consciente de que Dios ha creado los bienes materiales para la salvación. El punto principal es usarlos con entendimiento como un préstamo que nos ha hecho Dios. Dios mismo, sin embargo, es la verdadera riqueza que no se puede perder jamás. Persiste la idea de que esta verdadera riqueza se gana como recompensa, en vez de ser recibida como un don gratuito.

D. La riqueza y los ricos en el NT.

1. *La actitud de Jesús con respecto a la riqueza en Marcos y Mateo.*
 - a. En Mateo, Jesús abandona la visión tradicional de la riqueza en favor de una que es totalmente teocéntrica y escatológica. Ni la riqueza ni la pobreza en cuanto a tales son significativas en sí mismas (cf. 25:57). El deleitarse en las riquezas (13:22) y la dificultad de los ricos para salvarse (19:22ss) simplemente tipifican la situación humana, en la que, aun si se gana el mundo entero, no sirve de nada si se pierde el alma (6:25ss), y la ansiedad de la vida pagana se halla en claro contraste con el buscar la rectitud y el reino (6:25ss).
 - b. El problema de las riquezas tiene mayor independencia en Marcos, p. ej. en la explicación de la parábola del sembrador (4:19) y en el relato de la ofrenda de la viuda (12:41ss). La riqueza es un obstáculo para oír el mensaje del reino.
2. *En Lucas.* La cuestión de los ricos ocupa más espacio en Lucas. La colocación del relato del joven rico poco después de la parábola del publicano (cf. 18:8ss, 18ss) muestra que aquí se trata de algo más que la riqueza (cf. la colocación del relato de la viuda pobre, la parábola del rico y Lázaro, y el relato de Zaqueo; 20–21; 16:14ss; 19:1ss). Los ricos, en sentido colectivo, son opositores de Jesús, ya que el evangelio implica una total reversión del orden terreno (1:53; 14:11, 24). Los ricos confían en sus posesiones; la riqueza es por lo tanto un obstáculo para el discipulado (12:19ss; 18:22–23). Los ricos deben devolver lo que se ha ganado incorrectamente (19:8) y dar generosamente sin esperar devolución (14:12ss). El desapegarse de las riquezas en el discipulado desemboca en gran ganancia, tanto en el tiempo como en la eternidad.
3. *El grupo en Pablo.* Pablo redefine la riqueza, regresando al sentido básico de «plenitud de bienes». Cristo y su obra son la verdadera riqueza de la comunidad. Cristo mismo es rico (2 Co. 8:9). Otorga su riqueza a aquellos que lo invocan (Ro. 10:12). Dios es rico en bondad y en gloria (Ro. 2:4; 9:23). La palabra de Cristo habita ricamente en la comunidad (Col. 3:16), la cual es rica gracias a la pobreza de Cristo (2 Co. 8:9) y a la cual Dios ha manifestado las riquezas de la gloria del misterio (Col. 1:26). [p 854] Dios es rico en misericordia y gracia (Ef. 1:7; 2:4). La comunidad conoce la riqueza de su gloriosa herencia por el Espíritu (1:18). El apóstol proclama la inescrutable riqueza de Cristo (3:8). Esta riqueza es pobreza para el mundo (1 Co. 1:23). El camino hacia ella es el de Cristo, quien, aunque era rico, se hace pobre para enriquecer al mundo (2 Co. 8:9). Así los apóstoles, siendo pobres, enriquecen a muchos (6:10). La verdadera riqueza consiste en el amor que, sacrificándose a sí mismo, sigue a Jesús, sin buscar lo suyo (1 Co. 13:4ss), sin jactarse de su riqueza, sino confiando en el Dios que llena todas las necesidades según su riqueza en gloria (Fil. 4:19), y estando entonces preparados para perdonar con largueza a los demás (2 Co. 8:1ss). La riqueza material es

sencillamente un instrumento en el ministerio del amor; hay que tratar con ella como si no se tuviera relación con ella, ya que no tiene una dignidad propia (1 Co. 7:31).

4. *Los otros escritos del NT.* Se advierte contra el codiciar la riqueza en 1 Timoteo 6:9, y contra el confiar en la riqueza en 6:17ss. En Santiago 2:1ss se condena el interés por las riquezas y bienes. Los ricos deben jactarse de su baja condición (1:10–11); son propensos a la violencia (2:6–7), al engaño (5:4), y a la vida voluptuosa (5:5), y su oro y su plata, que se herrumbra, darán testimonio contra ellos en el juicio (5:3). El uso en el Apocalipsis es similar al de Pablo. El Cordero es digno de recibir la riqueza (5:12). La iglesia de Esmirna es verdaderamente rica (2:9), pero la de Laodicea, aunque rica, es en realidad pobre y debe buscar su verdadera riqueza mediante el arrepentimiento (3:17ss). Los ricos de Babilonia, que han adquirido su riqueza mediante la maldad, caerán junto con su ciudad (18:3ss). En Hebreos 11:25–26 Moisés considera que el ser injuriado por causa de Cristo es una riqueza mayor que los tesoros de Egipto.

E. La riqueza y los ricos en el período postapostólico.

1. *Los Padres apostólicos.* Los Padres apostólicos siguen la enseñanza del NT. Bernabé habla de las ricas manifestaciones de Dios (1.2) y de cómo la gracia tiene en Dios una rica fuente (1.3). Hermas, en *Semejanzas* 2.8, muestra que la riqueza es inútil como tal, y en *Mandatos* 8.3, etc. advierte contra el lujo al cual conduce. Pero la riqueza es don de Dios (Hermas, *Semejanzas* 1.8). Los pobres cuya oración es rica para con Dios deben interceder por los ricos, quienes a su vez deben sustentar a los pobres mediante donativos materiales (*Semejanzas* 2.4ss).
2. *Clemente de Alejandría y Cipriano.* Clemente, en su obra sobre la salvación de los ricos, enseña la indiferencia ética de la riqueza y la pobreza; tanto los ricos como los pobres están expuestos a la tentación, y ni la riqueza ni la pobreza pueden decidir su destino eterno. Los verdaderos ricos son ricos en virtudes. Pero la riqueza viene de Dios, y su valor queda decidido por el uso que se le dé, y por ende por la actitud de quienes la tienen. El uso adecuado concuerda con la voluntad de Cristo y asume la forma de servicio a los demás. Cipriano, y posteriormente Basilio de Cesarea, aceptan este punto de vista, pero con más énfasis en evitar la atadura de las riquezas y el resultado que es apartarse de Cristo. La tensión implícita en la actitud respecto a la riqueza corresponde con la posición de los cristianos como quienes están en el mundo sin ser de él.

[F. Hauck y W. Kasch, VI, 318–332]

θησαυρός, μαμωνᾶς, πένης, πλεονεξία, πτωχός

[p 855] πνεῦμα [viento, aliento, vida, Espíritu], πνευματικός [espiritual], πνέω [soplar, respirar], ἐμπνέω [insuflar], πνοή [viento, soplo], ἐκπνέω [expirar, morir], θεόπνευστος [inspirado, alentado por Dios]

πνεῦμα, πνευματικός

A. πνεῦμα en el mundo griego.

1. Significado del término.

1. *Viento.* De una raíz que denota la fuerza vital que actúa como una corriente de aire, πνεῦμα significa primeramente el viento, tanto en su movimiento como en su sutil materialidad. El viento puede ser tormentoso, o un viento normal, o una brisa, o incluso un vapor. Tiene un efecto sobre el clima, la salud y el carácter, y se ve como natural y divino a la vez.
2. *Aliento.* Un segundo sentido de πνεῦμα es el aliento, que se inhala y se exhala en la respiración, y que va desde el resoplido hasta el aliento que se desvanece. Poéticamente el πνεῦμα denota el sonido producido por el aliento humano al soplar en las flautas, etc.
3. *Vida.* El aliento es signo de vida, y por medio de la idea del aliento de vida se llega a usar πνεῦμα para la vida o la criatura viva.
4. *Alma.* Como principio de vida, el πνεῦμα significa algo muy parecido a ψυχή. Atado al cuerpo durante la vida, huye de él con el último suspiro y regresa a la esfera etérea.
5. *Sentido transferido de espíritu.* En un sentido transferido, πνεῦμα se usa para el espíritu que sopla en las relaciones interpersonales. Es así como puede denotar el espíritu de una ciudad, o la influencia de los dioses o de otras personas, o diversas formas de emoción.
6. πνεῦμα y νοῦς. En contraste con νοῦς (mente), que se parece al medio más tranquilo de la luz, el πνεῦμα (espíritu) es un término dinámico que sugiere el movimiento fuerte del aire que nos arrebató con un poder elemental y nos envuelve en la tensión o el movimiento.

7. *El πνεῦμα mántico.* En el manticismo y la poesía mántica, πνεῦμα es el espíritu que agita, entusiasmo, llena e inspira (cf. sacerdotes, poetas y profetas). También puede denotar el discurso retórico elevado, la corriente cautivadora del orador, etc.
8. *El πνεῦμα divino.* Elemental e incontrolable, se siente que el πνεῦμα es divino (p. ej. en la música divina). Pero en griego no hay sentido alguno de un espíritu santo personal. El espíritu divino es inmanente.
9. *Dios y el πνεῦμα.* En el estoicismo el πνεῦμα es un poder cósmico o una sustancia, y como tal se puede considerar como el ser o la manifestación de la deidad misma.
10. *Desarrollo no griego del significado.* Bajo la influencia judía y cristiana se da un doble desarrollo del significado. Por un lado, el πνεῦμα es separado de la naturaleza y personificado como el Espíritu de Dios activo, cosmológico o soteriológico. Por el otro, se materializa como una fuerza mágica demoníaca que los magos manipulan para bien o para mal.

II. *El πνεῦμα en la mitología y en la religión.*

1. *El πνεῦμα creador de vida.* Sobre la base de la conexión entre viento o aliento y la generación y la vida, se difunde la idea de que existe una concepción por el viento. Este concepto se puede hallar en la poesía y en las ciencias naturales, y se traslada a la teoría estoica del πνεῦμα. Tanto en Egipto como en Grecia se lee sobre los dioses que engendran vida mediante su aliento. La modalidad de [p 856] generación distingue la operación divina de la concepción humana, en conformidad con la diferencia de esencia o sustancialidad.
2. *πνεῦμα e inspiración.* El aliento del viento o de la respiración es una forma mediante la cual las fuerzas divinas superiores imparten algo de su poder, ya sea para bien o para mal. Platón sigue usando ἐπίπνοια para la inspiración, y reserva πνεῦμα para las ciencias naturales. Distingue cuatro formas de inspiración correspondientes a las cuatro esferas culturales, a saber, la poética, la mántica, la mística y la erótica.
 - a. *Poética.* Cuando Hesíodo es llamado a ser poeta, las Musas le insuflan una voz divina. Sócrates se refiere irónicamente a su don divino del discurso poético. Una fuerza divina (πνεῦμα) eleva al poeta por encima del orden normal. El manticismo ofrece un prototipo.
 - b. *El manticismo.* En Delfos, Apolo, en una especie de matrimonio sagrado, llena a la mujer con su aliento divino. El πνεῦμα coloca a la Pitonisa en un estado extático que involucra efectos físicos (p. ej. cabello despeinado, respiración jadeante, etc.). Ciertos efectos de sonido se asocian con la impartición del oráculo. El πνεῦμα llena la casa, y especialmente el ser interior de los receptores, llevándolos hacia la esfera extática, y manifestando cosas ocultas. Es incontrolable, y posee en vez de ser poseído; y su tema, su contenido y su origen son divinos. La inspiración mántica de este tipo llena a la persona del ser divino, en palabras de Platón, y así hace que las personas sean órganos oficiantes de los dioses. Pero también las despoja de entendimiento, de modo que sus palabras no son propias. Se necesita el filósofo para que valore e interprete las palabras, así como los sacerdotes de Delfos esclarecen los balbuceos de la Pitonisa para convertirlos en oráculos válidos. Para Platón la inspiración mántica es el prototipo para la inspiración poética y para el elemento de entusiasmo en su propia filosofía. Plutarco recoge y desarrolla este concepto. Si bien rechaza la inspiración directa, bajo influencia estoica sugiere que hay una fuerza natural que actúa como medio de inspiración en la poesía y en la profecía. Esto no conduce a la irreligión, ya que la tierra y el sol, que hacen venir el πνεῦμα, son para Plutarco esencias divinas. En Jámblico, la inspiración divina o espíritu es un don puro de los dioses. Aquí el espíritu se acerca más a la luz que al aliento, y la ἐπίπνοια se espiritualiza como iluminación. Si bien el πνεῦμα es divino, la deidad misma es distinta y más digna de reverencia. No todas las personas están igualmente adaptadas para las operaciones del πνεῦμα. Los más sencillos y más jóvenes son más receptivos. La intensidad y las formas de manifestación son tan diferentes como los dioses (o los ángeles y demonios); la forma suprema es la unión con la deidad.

- III. *El πνεῦμα en las ciencias naturales y en la filosofía.* El término πνεῦμα no parece desempeñar una parte importante en las primeras teorías físicas; ἀήρ y ψυχή son términos más comunes. Posteriormente, desde luego, los tres se equiparan como el principio vital comprensivo que integra todas las cosas. En medicina, el πνεῦμα es más importante. Como el aire que se recoge con la respiración y la alimentación, es un elemento vital y decisivo en la salud. Se hace una distinción entre el aire externo más frío y el aire interno más cálido que circula en el cuerpo y que tiene su sede en el corazón. Para Aristóteles el πνεῦμα es el aliento de vida que, en diversos grados, da el alma. En las criaturas superiores el πνεῦμα exterior se añade al πνεῦμα interior. Mueve y es movido, y trae calor y dirige y sustenta el cuerpo en sus movimientos y experiencias. El estoicismo hace de esta teoría científica un principio universal que explica el mundo entero en su constitución, unidad, tensión y vitalidad. El πνεῦμα es aquí una sustancia separada que reúne fuego y aire, que es la fuente y el principio de los cuatro elementos, que permea y da alma a toda la realidad en todas sus formas, y que es también la base de la individualidad en grados ascendentes de pureza desde lo inorgánico hasta lo orgánico y finalmente hasta el mundo humano. Incluso como órgano principal del alma, el πνεῦμα no es un mero principio sino una sustancia, aunque en forma enrarecida; el πνεῦμα racional es una porción del πνεῦμα divino cósmico más altamente enrarecido.

Hace presente a Dios en el ser interior de la humanidad. El πνεῦμα, entonces, es tanto la fuerza y sustancia vital que genera y permea todas las cosas, como el alma racional cuyas funciones de guía y control ejecuta. En la unidad indisoluble de materia, poder, vida y forma, el πνεῦμα es en última instancia Dios, quien por naturaleza es πνεῦμα. [p 857] El destino, entonces, es un poder pneumático, y en la religión, el mito y la poesía, Zeus es el πνεῦμα cósmico. Sin embargo, puesto que el estoicismo considera el πνεῦμα como material, Plotino halla en la ψυχή un principio superior; el πνεῦμα no puede constituir la esencia de la vida más que la sangre. En los escritos herméticos, el πνεῦμα pertenece a la esfera etérea; tiene la forma de la luz inmaterial, y forma el puente entre cuerpo y alma, posibilitándole al alma tanto el descender al mundo como el ascender para salir de él. El que las personas sean buenas o malas depende de si la ψυχή gobierna al πνεῦμα sobre el cual se posa, o es gobernada por él. Una vez más el πνεῦμα es aquí materia; es por lo tanto un fenómeno de segundo rango en el mundo cósmico y humano.

IV. El concepto griego de πνεῦμα y el NT.

1. A pesar de los paralelos formales, p. ej. la idea del πνεῦμα como un poder, el πνεῦμα desempeña sólo un papel secundario en el pensamiento griego si se compara con el NT. Por pertenecer al mundo material, nunca es «espiritual» en el sentido neotestamentario. Como factor cósmico, es una fuerza vital, impersonal y natural. Puede ser la sede o el agente de las funciones mentales y espirituales, pero no es su verdadero sujeto. El monismo estoico hace de él la esencia y el poder de la deidad que permea el cosmos, pero el dicho de Juan 4:24 ofrece solamente un paralelismo formal. Los apologistas y los alejandrinos ven la diferencia; para ellos Dios no puede ser un πνεῦμα material.
2. Incluso en la poesía y el manticismo, el πνεῦμα no está nunca totalmente libre de la materia. Aquí, por supuesto, es algo excepcional impartido a los pocos y que lleva un carácter extático. Una vez más hay un paralelo formal con el Espíritu Santo y los dones espirituales, pero al valorar estos factores el NT evita el vocabulario religioso del griego secular, acuñando en su lugar un término nuevo y distintivo como es el de glosolalia.
3. El pensamiento griego tiene un interés teórico en el proceso y la naturaleza del πνεῦμα. Este interés es ajeno al NT, que se orienta hacia el contenido divino.
4. En medicina, filosofía y religión, el πνεῦμα tiene un papel de mediación en la frontera entre lo material y lo inmaterial. El Espíritu Santo desempeña una parte similar, pero las presuposiciones teológicas son totalmente diferentes. El griego secular no conoce persona alguna del Espíritu como entidad divina; πνεῦμα es siempre una cosa, no una persona.
5. El punto de vista griego no puede nunca liberarse completamente de la idea del πνεῦμα como un fenómeno natural. Sin embargo, en el NT esta idea ya no está presente cuando se proclama al Espíritu como Espíritu de la verdad que reacciona ante el pecado y hace nacer la fe en Cristo. La diferencia fundamental entre el concepto griego y el neotestamentario es que detrás de uno y otro hay un Dios diferente.

[H. Kleinknecht, VI, 332–359]

B. Espíritu en el AT.

I. Repaso del término.

1. רוּחַ en el AT.

a. Aliento, viento.

- (a) Aliento de la boca. Como aliento de la boca, רוּחַ significa respiración (cf. Job 19:17) en expresiones tales como tomar la respiración (Job 9:18), boquear para respirar (Jer. 2:24), respirar pesadamente (Job 15:13), el hálito de vida (Jer. 10:14).
- (b) Aliento de aire. Como viento, רוּחַ puede ser un viento suave (Job 4:15), un viento diario del poniente (Gn. 3:8), un viento fuerte (Is. 32:2), un viento destructor (Sal. 55:8), un viento cálido (v. 11). Los cuatro vientos son los cuatro ángulos de la tierra (Zac. 6:5). Figuradamente el viento es la vanidad, lo absurdo, lo ilusorio (Job 6:26); leemos de conocimientos y palabras que son como el viento, así como de los vanos esfuerzos.

[p 858] b. El רוּחַ humano.

- (a) El principio vital. ריח da vida al cuerpo animal o humano (cf. Gn. 7:22). Su ingreso da vida (Ez. 37:5–6), su retiro significa la muerte (Sal. 104:29). Algunos términos que se usan en relación con esto son revivir, desaparecer, languidecer, expirar, quedar vencido, etc.
- (b) Sede de las emociones, el intelecto y la voluntad. Emocionalmente hallamos conceptos tales como intranquilidad, infelicidad, desánimo, desaliento, impaciencia, irritación, mal humor, terror, celos, arrogancia, etc. Intelectualmente hay referencias a la sagacidad, a la penetración de los misterios divinos, al sentido artístico y a la planificación; negativamente a la falta de percepción, el error y la falta de visión religiosa o moral. Ciertas ideas volitivas asociadas son la presteza para las cosas, las actitudes de voluntad, valentía, capacidad de soportar, libertad, anhelo de Dios, renovación y, negativamente, infidelidad e impiedad.
- (c) El ריח efectuado por Dios. Dios, el Dios de los espíritus (Nm. 16:22), da fuerza vital (Is. 42:5), la sustenta (Job 10:12) y la retira (Sal. 10:29). La vida está en sus manos (Job 12:10). Ocasiona inquietud (2 R. 19:7), da fervor (Zac. 12:10), concede razón (Job 32:8) e imparte sentido artístico (Éx. 28:3). Se halla detrás de los planes (Jer. 51:1) y puede frustrarlos (Is. 19:3). Da o endurece la fuerza moral de la voluntad (Ez. 11:19; Dt. 2:30). El espíritu divino se da mediante la imposición de manos (Dt. 34:9).
- c. El ריח de Dios.
- (a) Poder divino eficaz. El ריח de Dios da poder a los querubines (Ez. 1:12) y a Sansón (Jue. 13:25), y pone de pie al profeta (Ez. 2:2). Induce al éxtasis (Nm. 11:25), levanta (1 R. 18:12), arrebatada (Ez. 3:14), da voz profética (Gn. 41:38), otorga visiones (Ez. 8:3), dota del don de liderazgo (Jue. 3:10), y se halla detrás de la maldad humana (Jue. 9:23).
- (b) El poder divino creador. El poder de Dios crea la vida (Ez. 37:9), la infunde (37:14), la envía (Sal. 104:30) y la quita (Job 34:14). Crea el cosmos y la vida que hay en él (Gn. 1:2; Sal. 33:5). Da capacidades mentales, p. ej. la destreza artística, la iluminación y la sabiduría (Éx. 31:3; Dn. 5:14). Da el don de profecía (Miq. 3:8). Equipa para la realeza (Is. 11:2). También da cualidades morales, p. ej. la santificación (Is. 59:12). Es un poder para juzgar (Is. 4:4) y para salvar (Is. 32:15). Da auxilio (Sal. 143:10), muestra lo que es correcto (Neh. 9:20), y es puesto en los corazones de las personas (Is. 63:11).
- (c) La naturaleza interior de Dios. ריח denota el poder sustentador de Dios (Is. 31:3), su omnipresencia (Sal. 139:7), su sabiduría y poder (Is. 40:13), su mando (Is. 34:16), su santidad (Is. 63:10) y su paciencia (Miq. 2:7).
- (d) El ser personal. ריח tiene un aspecto personal en 1 Reyes 22:21; Ezequiel 37:9; tal vez Isaías 48:16.

2. נְשָׁמָה en el AT.

- a. Como aliento. Esta palabra figura para una respiración fuerte en Isaías 2:22, para el aliento airado de Dios en Isaías 30:33.
- b. Aliento humano. La referencia es al hálito de vida en Génesis 7:22, a la fuerza vital en Isaías 42:5, a las cosas vivientes en Deuteronomio 20:16, a la sede del entendimiento o de la inspiración en Job 26:4.
- c. El aliento de Dios. Usado con respecto a Dios, el término se refiere (a) al principio que da vida (Job 33:4) y (b) a lo que da entendimiento (32:8).
3. נְשָׁמָה en el AT. Este término figura en el AT con referencia a a. los espíritus de los muertos (Lv. 19:31) y b. los que invocan a esos espíritus (1 S. 28:3, 9).

II. El Espíritu de Dios.

1. El Espíritu de Dios representa el verdadero poder en Isaías 31:3. El Espíritu transforma el desierto en un paraíso en Isaías 32:15ss. El poder del Espíritu tiene un carácter ético (cf. Is. 30:1). Da forma [p 859] creativamente (Sal. 51:10–11). Actúa por medio del sirvo (Is. 42:1ss). Perfecciona al pueblo (Ez. 36:26–27). Ya está en acción (Is. 31:3); la transformación del pueblo tiene lugar por medio de los juicios divinos en la historia (Ez. 11:19; 18:31; 36:26). Acaba y consume la historia de Israel. No se trata de un poder politeísta sino de la obra personal de la voluntad de Dios. Los poderes divinos no están habitualmente presentes en la humanidad. Las personas están sujetas al poder de Dios. Aunque se experimenta como obra de Dios, es inescrutable. Ni siquiera los profetas dan detalles precisos de su acción. Su dinámica es clara, pero su lógica desafía todo análisis.
2. El Espíritu de Dios es un poder creador y vivificador (Gn. 1:2). Toda la vida se deriva de este dinamismo (cf. Gn. 2:7). Por él Dios sustenta su obra (cf. Job 34:14). El poder del Espíritu es personal. No se trata de una fuerza inmanente de la naturaleza; en el AT se

desdiviniza a la naturaleza. El poder creador de Dios es libre, soberano e inescrutable (cf. Gn. 6:3). Su dinamismo es conocido pero insondable.

3. Por el Espíritu, Dios suscita líderes carismáticos, p. ej. Gedeón, Saúl y David (Jue. 6:34; 1 S. 11:6; 16:13). Aquí el aspecto misterioso halla su expresión en el éxtasis (1 S. 10:6). El éxtasis señala el descenso del Espíritu sobre los 70 ancianos (Nm. 11:24ss). Una vez más vemos el poder impredecible e irresistible de Dios. El dinamismo es conocido pero la lógica queda escondida.
4. Fenómenos similares ocurren en otras religiones, pero la profecía levanta el concepto del קִרְר de Dios fuera de la neutralidad religiosa y ética, y lo ve como la voluntad y obra teleológica del poder divino personal en la acción histórica creadora. El Espíritu de Dios expresa su naturaleza interior y su presencia. Incluso en el juicio, Dios está presente como el Señor de la historia (Hag. 2:5). La suya es en última instancia una acción de salvación (Zac. 6:1ss). Su Espíritu sella su fidelidad de alianza (Is. 59:21).
5. El AT inclusive ancla lo demoníaco en el concepto de los espíritus que vienen de Dios. Así, Dios envía un espíritu malo en Jueces 9:23, y en 1 Reyes 22:19 (cf. Job 1:6ss) un espíritu de mentira viene de Dios. Así a los espíritus cósmicos se los priva de su autonomía.

C. El espíritu en el judaísmo.

I. πνεῦμα en la LXX.

1. La traducción de los términos hebreos.

- a. La LXX usa πνεῦμα 277 veces para קִרְר, ἄνεμος 52 veces, y ocasionalmente diversas otras palabras.
- b. La traducción habitual de קָמַץ es πνοή.
- c. ἐγγαστρίμυθος es el equivalente normal de צִיחָ.

[F. Baumgärtel, VI, 359–368]

2. πνεῦμα como viento. Dos referencias para este sentido son Jonás 4:8 y Jeremías 4:11.

3. πνεῦμα como aliento de vida.

- a. Dios envía, dirige y retira este aliento (Job 27:3; Dn. 5:4; Tb. 3:6). Uno puede entregarlo, pero no puede recuperarlo (2 Mac. 12:19; Sab. 16:14).
- b. La fuerza vital puede retirarse temporalmente (Dn. 10:17) y luego retornar (Jue. 15:19) o ser restaurada (1 S. 30:12).
- c. El πνεῦμα construye el mundo y lo llena como espíritu cósmico (Jt. 16:14). Dios es el Dios de los espíritus (Nm. 16:22), pero la LXX evita el dualismo de un mundo material y uno espiritual (cf. Is. 31:3).
- d. En el último tiempo, Dios da el πνεῦμα como poder de resurrección (Ez. 37:6, 14).

[p 860] 4. πνεῦμα como el poder de bendición y castigo. En Isaías 11:4 πνεῦμα y λόγος son paralelos. En Isaías 29:10 Dios da un espíritu de estupefacción. El πνεῦμα inspira al maestro de sabiduría en Sirácida 39:6.

5. πνεῦμα como capacidad espiritual, resolución, constitución del alma. Dios llena de sentido artístico y da entendimiento (Éx. 28:3; Job 32:8). Suscita la voluntad de construir (3 Esd. 2:5). El πνεῦμα es la sede de las funciones del alma (Sab. 5:3). La plenitud de pensamientos constriñe (Job 32:18). El espíritu puede carecer de entendimiento, o se le puede dar (Job 20:3; Susana 45). El valor tiene su marea baja (Jt. 7:19) y alta (1 Mac. 13:7).

6. πνεῦμα como don escatológico. El Espíritu de Dios puede ser de juicio y ardor (Is. 4:4). Dios puede destruir de un soplo (Sab. 11:20). Su aliento de juicio es como un torrente en crecida (Is. 30:28). Hace huir al espíritu impuro (Zac. 13:2). En el día de la salvación el Espíritu reunirá a los animales (Is. 34:16). Dios le dará a su pueblo un nuevo espíritu (Is. 44:3). Derramará su Espíritu y dará un espíritu de gracia y de piedad (Jl. 2:28; Zac. 12:10). El Espíritu se levantará en medio del pueblo (Hag. 2:5). El siervo será portador del Espíritu (Is. 42:1). Los que no pueden huir del Espíritu (Sal. 139:7) pero ponen su espíritu en manos de Dios (Sal. 31:5) anhelan la salvación mesiánica (Is. 26:18).

7. *πνεῦμα en el Ecclesiastés.* En el Ecclesiastés, πνεῦμα es siempre un término antropológico-psicológico. προαίρεσις πνεύματος es el término de la LXX para los esfuerzos vanos en 1:14; 2:11; 4:4, etc. La misma expresión figura en 2:22 para la arbitrariedad del espíritu humano en sus aspiraciones.

8. *πνεῦμα en Sabiduría.*

a. El principio de vida. El autor de Sabiduría piensa que Dios insufla o presta el principio de vida (15:11, 16). Dios se entrega él mismo a la entidad individual, de modo que mientras los seres humanos pierden el hálito de vida en la muerte, obtienen la inmortalidad (5:15).

b. La sabiduría. El πνεῦμα como sabiduría es concedido en respuesta a la oración (7:7). Es un poder de clara percepción que va orientado hacia el bien. No permea todas las cosas ni a todas las personas, sino sólo a los que oran, son reflexivos y moralmente puros, quienes pueden por lo tanto ser llamados πνεύματα (7:23). El πνεῦμα que llena a los πνεύματα es superior a todas las cosas humanas, libre de cuidados, ilimitado en sus posibilidades, capaz de ver y oír todas las cosas, y relacionado con Dios de un modo singular (1:7). Como espíritu de disciplina, no tiene comunión alguna con el mal. Representando la actividad de Dios en el mundo, tiene cierta independencia hipostática, pero sigue estando sujeto a Dios (9:17). No se dice si es material o inmaterial; Dios es el Dios inmaterial, pero actúa en el mundo material. El πνεῦμα participa de la trascendencia de Dios, pero también su participación en los acontecimientos. El πνεῦμα puede ser equiparado por un lado con la ψυχή, pero por el otro es idéntico a la σοφία. El autor percibe entonces una doble actividad cósmica del πνεῦμα, que va en ventaja tanto de los elegidos como de toda la humanidad.

II. *πνεῦμα en el judaísmo helenístico.*

1. *Filón.*

a. πνεῦμα es en Filón un término para el elemento superior del aire, para el viento, y para el aliento humano y animal.

b. πνεῦμα como la sustancia del aire mantiene unidas todas las cosas; toda la materia está permeada por él, y es por su poder cohesivo que la tierra misma se sostiene.

c. La sangre y el πνεῦμα son la esencia del alma. El alma no racional tiene la sangre como su esencia; el alma racional, que es distintivamente humana, tiene πνεῦμα. πνεῦμα es la impronta del poder divino que engendra el pensamiento.

d. El πνεῦμα de Dios es diferente. Como seres racionales, los humanos reciben el πνεῦμα divino por infusión. La vida total del alma es un don divino. La pureza refinada de la mente de la humanidad celestial depende de la participación en el πνεῦμα divino en cuanto diferente del πνεῦμα como [p 861] impronta del poder divino (cf. Gn. 1:2; 2:7). Los enunciados de Filón acerca del πνεῦμα divino se ven estorbados por su vocabulario filosófico, pero para él el influjo del espíritu tiene un carácter ético, y mantiene la trascendencia divina en contraposición al panteísmo estoico. A veces llama al νοῦς el πνεῦμα divino, pero sólo si aquellos que lo llevan toman decisiones éticamente buenas. Si la razón es una impronta auténtica del πνεῦμα divino, es el πνεῦμα divino sólo sobre una base ética. Si bien es imprecisa, la distinción que hace aquí Filón es firme.

e. El espíritu profético. Filón se refiere al espíritu profético pero cree que él mismo, como expositor, tiene el espíritu de inspiración como Moisés. El espíritu profético es el espíritu divino supremo que confiere conocimientos que ni siquiera el νοῦς (mente) puede tener a pesar de su dotación espiritual. Los mundos de la iluminación racional y de la profecía divina se encuentran en el sabio. Un racionalismo permeado pneumáticamente alcanza su límite en el éxtasis profético. La cosa nueva recibida con el πνεῦμα divino apunta hacia el mundo de la revelación de un Dios trascendente. Si los seres racionales reciben el πνεῦμα divino, viven en la antecámara de una realidad pneumática impartida a los escogidos en el éxtasis profético.

2. *Josefo.* El uso de Josefo está relacionado con el de la LXX y Filón. πνεῦμα es la constitución del alma o la sede del ardor marcial. Saúl tiene un espíritu maligno. Los δαιμόνια son equiparados con los πνεύματα de los muertos malvados, y se equipara al ángel divino con el πνεῦμα divino. Josefo normalmente evita decir πνεῦμα θεοῦ para el espíritu de inspiración. Sólo lo usa cuando la referencia es a los profetas bíblicos, prefiriendo πνεῦμα θεῖον para la inspiración presente. Los zelotes y los esenios profetizan, pero no tienen nada que ver con el Espíritu de Dios. En *Antigüedades* 1.27 Josefo usa πνεύματος ἐπιθέοντος para el Espíritu de Dios de Génesis 1:2; él probablemente está pensando en el aliento, pero la traducción latina (*spiritus dei*) sugiere al Creador-Espíritu cósmico.

[W. Bieder, VI, 368–375]

III. *קדש en el judaísmo palestinese.*

1. *Viento, sector del mundo.* Como en el AT, רִיחַ es el término común para «viento». Hallamos también la expresión «los cuatro vientos»; así, רִיחַ puede denotar «lado» o «dirección».
2. *Ángeles y espíritus malignos.* Los seres del mundo celestial pueden ser llamados espíritus, especialmente en la apocalíptica. Los espíritus elementales son una clase especial que reina sobre los acontecimientos naturales. Los ángeles caídos, al involucrarse con mujeres, han engendrado espíritus malignos que viven en la tierra. La creencia en los demonios está extendida entre los líderes religiosos y los escribas, así como entre el pueblo. Satán y los espíritus malignos son los enemigos de Dios, que seducen y dañan a los seres humanos. Sólo surgen en una distorsión de la creación de Dios. Así se evita el dualismo absoluto, y la actividad de ellos se integra en el gobierno de Dios. En el tiempo final serán atados y castigados.
3. *Los difuntos.* El término espíritu se aplica también a los difuntos en las tumbas, que pueden recorrer la tierra de noche o pueden ser visitantes en el cielo para escuchar furtivamente los secretos divinos.
4. *El espíritu humano.* La antropología judía posterior subraya fuertemente la idea del espíritu humano.
 - a. Vocabulario. Es difícil fijar distinciones en los términos que denotan el alma humana. Se usan diversas palabras, pero el alma es una sola. Lingüísticamente se hace una distinción relativa entre el alma como fuerza vital y el alma tal como desciende del cielo, pero hay muchas excepciones.
 - b. El legado del AT. El punto de vista del AT sobre el espíritu como fuerza vital y como sede de las funciones espirituales sigue siendo el mismo en el judaísmo, con énfasis en el elemento emocional y volitivo, p. ej. el espíritu orgulloso, rapaz o humilde, el espíritu que puede ser refrescado con gozo o recibir descanso. El espíritu de Dios halla complacencia en aquellos cuyo espíritu humano hallan complacencia en él.
- [p 862] c. *Espíritu y cuerpo.* Los rabinos desarrollan la distinción entre cuerpo y alma: el primero es terrenal, la segunda es celestial y por lo tanto preexistente e inmortal. En la creación, Dios crea ya un número fijo de almas que quedan almacenadas hasta que haya cuerpos preparados. Estas almas son puras y santas, y deben ser devueltas al cielo puras y santas. El alma preexistente es el espíritu que Dios pone en nosotros. Conserva cierta independencia respecto al cuerpo, como en el sueño. Después de la muerte, permanece en un lugar oculto en el cielo o en el reino de los muertos, esperando reunirse con el cuerpo en la resurrección para el juicio. Las almas de los justos son mantenidas aparte de las de los malos. En la resurrección, cuando se reúnan el alma y el cuerpo, la vida es restaurada ya sea por el espíritu humano que regresa, o por el Espíritu de Dios.
- d. *Edad de las ideas de preexistencia e inmortalidad.* Estas ideas existen bastante tempranamente en el judaísmo helenístico. El concepto de la inmortalidad del espíritu se puede hallar en el judaísmo palestinese en los Jubileos y en el Enoq Etíope. Los fariseos aceptan tanto la inmortalidad del alma como la resurrección. La preexistencia, sin embargo, se enseña menos claramente en el judaísmo palestinese. Figuran las ideas del alma que viene del cielo y de un número fijo de individuos, pero estas no implican necesariamente la preexistencia, la cual está firmemente atestada sólo a partir del siglo II d. C.
- e. *El problema histórico.* El judaísmo palestinese, así como el helenístico, muestra influencia griega en su antropología. Por otro lado, permanece el punto de vista antiguo de que el espíritu que viene de Dios es la fuerza vital en la humanidad. El legado del AT impide así una helenización completa, especialmente al descartar la idea de que el cuerpo es sede del mal.
5. *El Espíritu de Dios.*
 - a. Terminología. En los escritos apócrifos y pseudoepigrafcos, encontramos los títulos «el Espíritu», «Espíritu de Dios», y ocasionalmente «el Espíritu Santo». El espíritu en nosotros puede ser llamado el espíritu de Dios, pero el Espíritu de Dios en sentido estricto es una entidad separada de nosotros.
 - b. Las obras del Espíritu.
 - (a) El AT habla acerca de un espíritu de sabiduría, entendimiento, etc., y estas cualidades se ven cada vez más como obras del Espíritu de Dios. En particular la profecía es una obra del Espíritu, y también lo es una vida moral. Al conocer todas las acciones humanas, el Espíritu puede acusar en el juicio.
 - (b) El Espíritu tiene su manifestación en la luz o en el sonido, pero en los rabinos el Espíritu de Dios nunca aparece como una paloma.
 - c. El Espíritu y el AT. Para los rabinos el Espíritu es el Espíritu profético que habla en el AT. Cada uno de los libros es inspirado por el Espíritu, y por eso es canónico. En la exposición, algunos pasajes pueden ser atribuidos a Israel u otros hablantes, y otros direc-

tamente al Espíritu. Incluso algunas palabras pueden ser dichas por el Espíritu de Dios. Pero la Escritura entera es todavía inspirada por el Espíritu.

- d. El Espíritu y la rectitud. El don del Espíritu es para los rabinos una recompensa por la conducta recta, que promueve aún más esa conducta. El Espíritu se aparta de los pecadores, y no está dispuesto a actuar en lugares impuros. Al principio el Espíritu actúa entre los gentiles (cf. Balaam), pero después se restringe a Israel. La salud y la fuerza de cuerpo y alma también son condiciones para el don del Espíritu.
- e. La dotación pasada, futura y presente con el Espíritu.
 - (a) Las grandes figuras del pasado, p. ej. los profetas, Rebeca, Jacob, los justos, hablan y actúan bajo la influencia del Espíritu. Esto se aplica especialmente a los patriarcas y a los que escriben las Escrituras.
 - (b) En los últimos tiempos el Mesías tendrá el Espíritu, aunque el Mesías no es equiparado con el Espíritu. Los justos redimidos también recibirán el Espíritu, experimentando una renovación moral mediante una alteración del espíritu humano, efectuada ya sea por Dios o por el Espíritu. Sobre la base de Ezequiel 36:26–27 y 37:14, hay una expectativa de la resurrección realizada por el Espíritu.
- [p 863] (c) Si bien ha pasado la gran edad de la inspiración profética, aquellos que obedecen la ley pueden recibir hoy el Espíritu. Los escritores apocalípticos hablan y escriben en el Espíritu en nombre de otros, y ocasionalmente hay experiencias proféticas. Los rabinos no están a la espera del Espíritu como en el pasado, pero piensan que una vida agradable a Dios conduce al Espíritu, y a veces los rabinos tienen visiones por medio del Espíritu. La ordenación no se considera una impartición del Espíritu, aunque posteriormente se aventura la tesis de que el Espíritu no es quitado de los sabios, e. d. los escribas.
- f. La función cósmica del Espíritu. La función del Espíritu en la creación halla un lugar en el judaísmo, pero en los rabinos es secundaria al concepto del Espíritu como agente de la profecía y como don para los justos.
- g. La autonomía del Espíritu. Los rabinos suelen hablar del Espíritu en categorías personales, p. ej. que habla, que se duele, que se regocija, etc. Pero el Espíritu no es un ser celestial separado, al modo de un ángel. Es una realidad divina objetiva que sale a nuestro encuentro, y como tal puede ser descrito también en categorías impersonales. Esta realidad representa a Dios pero no es idéntica a Dios. Las categorías personales se derivan del amor de los rabinos por la personificación, y siempre van asociadas con palabras de la Escritura. Con toda la autonomía del Espíritu, el Espíritu es en último término el Espíritu de Dios y viene de Dios. El Espíritu no es un sustituto de la presencia de Dios, ni es el Espíritu idéntico a la Shekinah. Puesto que viene de Dios y lo representa, su posesión implica un vínculo con Dios mismo.
- h. El Espíritu como abogado. Esta idea sólo está débilmente atestiguada en el judaísmo. Sólo figura con claridad en exposiciones de Proverbios 24:28–29, y en un pasaje donde a la *bath qol*, que es un sustituto del Espíritu, se le llama abogado.

[E. Sjöberg, VI, 375–389]

D. Desarrollo hacia el yo pneumático en el gnosticismo.

I. Los rollos del Mar Muerto y su influencia.

1. Cuando se considera que el alma es un yo responsable que sobrevive a la muerte, la cuestión de su salvación se vuelve apremiante, ya que parece estar implícito el trato con el Espíritu de Dios, y surge la especulación en cuanto a la naturaleza de la vida después de la muerte. En el judaísmo, la idea de que el Espíritu es el poder de la bondad ética se va volviendo cada vez más importante. Bajo el impacto del dualismo persa, el Espíritu como fuerza determinadora es el bien por el que uno tiene que decidirse. En Qumrán se ve una lucha entre el espíritu del conocimiento y el espíritu de las tinieblas. Los consejos del buen espíritu fomentan diversas virtudes. Hay que vivir por el poder del Espíritu de Dios, o caer presa del mal. Al mismo tiempo, el Espíritu puede ser el espíritu humano que abarca tanto el entendimiento como los actos, y que por lo tanto es idéntico al yo.
2. Ideas similares se dan en los Testamentos de los Doce Patriarcas y en los escritos herméticos. Al buen Espíritu se contraponen los espíritus malignos. Estos procuran dominar a las personas y habitar en ellas, y entonces ellas hacen o el bien o el mal. Un problema, sin embargo, es que el espíritu humano representa una existencia responsable ante Dios. Una posible solución a esta idea es considerar el espíritu humano como el espíritu que está determinado por la decisión ética, y que entonces se le devuelve a Dios ya sea corrupto, o intacto y renovado.

II. El gnosticismo.

1. *El problema: El espíritu como creador de la materia.* En contacto con el pensamiento griego, el papel creador del Espíritu en Génesis 1:2 asume alta significación, ya que cada vez más se entiende al Espíritu en términos de sustancia. Si el espíritu denota la existencia espiritual dada por Dios, los helenistas equiparan esto con el alma que viene de Dios, que está encarcelada en el cuerpo, y que regresará al ámbito celestial. Un pensamiento paralelo en el judaísmo es el de la restauración del paraíso, con las ideas asociadas de un hombre primigenio y uno escatológico, que los helenistas interpretan fácilmente en función del mito de un dios que desciende y que asciende, y la identificación [p 864] de los creyentes con el destino del dios. En lenguaje de sustancia, esto significa que la sustancia celestial original viene a la materia para liberar la sustancia del alma humana. Pero ¿cómo, entonces, puede el Espíritu ser Creador de la materia?
2. *El πνεῦμα que es redimido de la materia.* Para los gnósticos, Dios es espiritual por naturaleza. De algún modo la sustancia espiritual ha quedado atada a la materia y debe ser liberada de ella. La respuesta estriba en la distinción entre πνεῦμα y ψυχή. El πνεῦμα, que es de la naturaleza de Dios o de Cristo, es una semilla o una chispa que Cristo recoge y toma de regreso consigo cuando arroja el cuerpo y la ψυχή al caos y entrega el πνεῦμα a Dios. La redención queda completa cuando los πνεύματα redimidos son reunidos nuevamente en el gran cuerpo espiritual.
3. *Tricotomía.* La separación del πνεῦμα respecto de la ψυχή produce en el ser humano una triple división. Las tríadas tempranas incluyen νοῦς, ψυχή y σῶμα, o θεῖον, ψυχή y σῶμα. En el judaísmo el Espíritu de Dios se contraponen al cuerpo y alma humanos. Aquí resulta decisiva la idea de un πνεῦμα trascendente. La misma idea reaparece en Ireneo, para quien el Espíritu de Dios es el poder que resucita cuerpo y alma, aunque otorgando la perfección al añadir el espíritu.

E. EL NT.

1. Marcos y Mateo.

1. *El espíritu demoníaco y el antropológico.* De los 23 dichos con πνεῦμα en Marcos, 14 se refieren a un espíritu impuro o algo similar. Mateo usa «espíritus» en 8:14. Antropológicamente, en Marcos 2:8 y 8:12 el πνεῦμα es la sede de las percepciones y sentimientos, y en Mateo 27:50 es la fuerza vital. En Marcos 14:38 el espíritu que está dispuesto, en contraste con la carne débil, no es una parte mejor del hombre. Sobre la base de Salmo 51:12, es el Espíritu de Dios el que nos es dado y el que lucha contra nuestra debilidad humana.
2. *El Espíritu como poder de Dios.* πνεῦμα se usa principalmente en Marcos y Mateo para el poder de Dios de realizar actos especiales. No ver a Dios en acción en los exorcismos de Jesús es blasfemar contra el Espíritu (Mr. 3:28ss). La comunidad encuentra aquí una seguridad de que el Espíritu está con ella, y por lo tanto un favorecimiento de la seriedad de la decisión que ella exige. Pero el énfasis se pone en el perdón; el juicio sólo sobreviene cuando hay un desafío deliberado que no quiere perdón. Mateo 12:28 equipara el poder del Espíritu en los exorcismos con la presencia del reino (cf. 12:18, donde se considera que las curaciones denotan la llegada de los tiempos del fin). Marcos 1:12 va a lo mismo. Como en el AT, el Espíritu Santo es el poder irresistible de Dios, que actúa en el acontecimiento de salvación.
3. *La dotación general con el Espíritu.* En Marcos 12:36 se equipara al Espíritu con la Escritura, y en Marcos 13:11 está activo en el presente. Allí, el hecho de que el Espíritu hable es señal de la ayuda de Dios en la aflicción. Marcos 1:8 menciona una dotación general con el Espíritu. La impartición del Espíritu corresponde a la expectativa escatológica. La adición «y fuego» en Mateo 3:11 puede sugerir juicio, y si es así, tal vez el Espíritu insinúa un viento tempestuoso que dispersa la paja. Pero ya en el bautismo los creyentes pasan por un juicio que cierne y purifica, el cual es en sí mismo una liberación.
4. *Jesús, dotado del Espíritu.* En Marcos 1:9ss, el bautismo de Jesús es más que un llamamiento profético; describe cómo el Mesías es dotado del Espíritu, como lo atestigua la paloma y la voz celestial. Así se inicia la nueva edad de Dios, aunque este inicio no implica conflicto alguno con el hecho previo de que Jesús fue concebido por el Espíritu. Jesús es único en virtud de la obra directa de Dios sobre él en momentos decisivos. No se usan las categorías helenísticas de sustancia; Dios mismo está en acción.
5. *Versículos peculiares a Mateo.* En Mateo 5:3 la referencia no es a los que son pobres en cuanto al Espíritu Santo. El dativo es de relación; la bienaventuranza descansa sobre aquellos que no son ricos en conocimientos o logros religiosos, sino que encuentran su única ayuda en Dios. En Mateo 28:19, el nuevo rasgo es la asociación del πνεῦμα con el nombre. Una vez que se asocia al Señor con Dios, es fácil asociar también al Espíritu. Y no es el resultado de la especulación o de la inferencia lógica; se [p 865] basa en el hecho de que a Dios se lo encuentra solamente allí donde él confronta a la comunidad, e. d. en el Hijo, o en el Espíritu en quien hay encuentro con el Hijo.
6. *La concepción de Jesús por el Espíritu.* Mateo 1:18ss no narra el acontecimiento, sino que pone a un ángel a esclarecer la sospecha en cuanto a la concepción de Jesús. Como en Lucas, el Espíritu es el poder creador de Dios que da forma a la vida de este niño singular. Los escritos populares y la exégesis de Isaías 7:14 en el judaísmo helenístico constituyen un trasfondo, a lo cual

cooperan también muchos paralelos religiosos. El poder creador del Espíritu (cf. el AT) queda simplemente transferido al proceso de la concepción.

7. *Resumen.* La parquedad de enunciados referentes al Espíritu en Marcos y Mateo resulta sorprendente. Sin embargo, apoya la fidelidad de la tradición. Se resiste la tentación de retratar a Jesús como un neumático. Él es claramente el portador del Espíritu, como lo demuestran su poder y su autoridad. Pero él no habla mucho acerca del Espíritu, tal vez porque sus discípulos no pueden comprender esas cosas sino hasta que su obra quede completa. Cuando la comunidad experimenta el derramamiento del Espíritu que la marca como el pueblo de los últimos días, ella se percató de que esto se basa exclusivamente en la venida de Jesús y en la fe en él. Pero también percibe que describir a Jesús como un neumático es sugerir que él hace de ella el pueblo de los últimos días, simplemente como Ejemplo o Maestro. El verdadero punto es que Dios sale al encuentro de su pueblo en Jesús. Los enunciados referentes al Espíritu destacan su singularidad, su condición escatológica, la presencia directa de Dios en él (cf. Mt. 12:18, 28; Mr. 1:10; 3:29–30; Mt. 1:20). El Espíritu es el poder de Dios que hace posible un hablar y un actuar que están más allá de la capacidad humana. Los fenómenos del Espíritu están subordinados a la comprensión de que ha amanecido la era mesiánica. Tienen una referencia cristológica.

II. *Lucas y Hechos.*

1. *La relación del Espíritu con Jesús.* En Lucas y Hechos πνεῦμα figura tres veces más frecuentemente que en Marcos. En Lucas 4:1 Jesús está lleno del Espíritu, no sujeto al Espíritu sino actuando por el Espíritu. En 4:18 el Espíritu está posado sobre Jesús. En la concepción realizada por el Espíritu (1:35), el πνεῦμα es el poder vivificador de Dios, pero lo que cuenta es el resultado del acto, a saber, que Jesús tiene el Espíritu desde el principio. Si el Espíritu es dado posteriormente en el bautismo, esto no denota un crecimiento sino que muestra que cada actualización es un nuevo acto divino. Al tener él mismo el Espíritu, Jesús dispensa el Espíritu después de la resurrección (24:49). Jesús, entonces, no es un neumático como los neumáticos en la iglesia. El Espíritu se manifiesta por primera vez en Jesús, y por medio de Jesús viene a la comunidad (cf. Hch. 2:33; 10:14, 19).
2. *El Espíritu que permanece con la comunidad.* El Espíritu no cae de un salto sobre la comunidad para luego dejarla. Da forma a su existencia entera, no como una posesión natural, sino como el Espíritu de Dios que permanece. Así el término «lleno del Espíritu» (Hch. 6:3; 11:24) destaca la unión duradera, mientras que un reiterado «llenarse del Espíritu» retiene el aspecto dinámico (4:8; 13:9).
3. *Las manifestaciones exteriores del Espíritu.* En el bautismo de Jesús, «en forma corporal como una paloma» destaca la objetividad del acontecimiento. Lo mismo se aplica a los fenómenos de Pentecostés (Hch. 2:1ss) y al terremoto de Hechos 4:31. La glosolalia es también una manifestación exterior. El Espíritu subordina la naturaleza física a Dios, al ampliar su acción a este ámbito.
4. *Las obras del Espíritu.* En Lucas 12:10 el Espíritu es el poder de Dios en los dichos inspirados de los testigos de Jesús; él es el Espíritu de la profecía (cf. 4:23ss). En Lucas las curaciones no van asociadas con el Espíritu sino con el nombre de Jesús, con la fe en Jesús, con Jesús mismo, con la oración, con el contacto corporal con los apóstoles, y con el poder de Jesús. El Espíritu capacita a los discípulos para hablar en lenguas y profetizar (Hch. 2:4; Lc. 1:41, 67). También concede el discernimiento del corazón (Hch. 13:9). Sobre todo, da poder a la predicación. La profecía es la obra del Espíritu. La comunidad escatológica es una comunidad de profetas. En Hechos 5:3, 9 es apenas probable que se trate de la blasfemia contra el Espíritu. Tal vez la idea sea que el mentir se da contra aquellos que [p 866] están llenos del Espíritu (cf. 13:9). Un acontecimiento especial se da en Hechos 8:39. Junto con la profecía, el Espíritu otorga otros dones y también entra en acción en la vida ética de la comunidad. Si, como helenista, Lucas está interesado en la visibilidad de la obra del Espíritu, bajo la influencia del AT destaca la centralidad de la proclamación profética en esa obra.
5. *El Espíritu como rasgo característico de la era de la iglesia.* Lucas 11:13 promete el Espíritu a quienes lo pidan (cf. Mt. 7:11). El Espíritu es el don absoluto. La venida del Espíritu es un acontecimiento escatológico que realiza la promesa del Espíritu al pueblo de los últimos tiempos (cf. Nm. 11:29). Todos los bautizados poseen el Espíritu (Hch. 19:2). Los gentiles van incluidos (15:8–9). La dotación con el Espíritu va de la mano con la llegada a la fe. El derramamiento del Espíritu (Hch. 2:1ss) es una renovación de la alianza, que en cierto sentido constituye un paralelo del otorgamiento de la ley en el Sinaí. Comienza la era de la iglesia, trayendo un nuevo hablar que todos pueden entender. Pero es el acontecimiento de Cristo, no la efusión del Espíritu, lo que constituye el verdadero acontecimiento escatológico que se halla en el centro mismo del tiempo. Por eso puede haber nuevas efusiones del Espíritu cuando se dan nuevos pasos (cf. 8:17–18; 10:44–45). Una vez más, el llenarse del Espíritu se puede dar incluso antes de la venida de Jesús (Lc. 1–2). Al mismo tiempo, el Espíritu es dado ahora a la iglesia en su totalidad. Todo el pueblo de Dios está constituido de profetas. El Espíritu les da a los creyentes dones especiales que les posibilitan expresar su fe en una continua historia de la misión. Lucas no atribuye de modo específico al Espíritu la fe, la salvación o la obediencia. Tampoco la oración es obra del Espíritu. Estas cosas preceden al hecho de la dotación con el Espíritu, la cual es más específicamente una capacitación para desempeñar tareas especiales. Al no atribuir al Espíritu la existencia misma de la comunidad, Lucas le recuerda la tarea que va indisolublemente asociada a su existencia.

6. *La recepción del Espíritu.* El Espíritu viene con el bautismo en 2:38; 9:17–18; 19:2, pero precede al bautismo en 10:44ss. El bautismo no es, entonces, un medio necesario para obtener el Espíritu. En el caso de Apolos y los de Éfeso, el punto no es relacionar el bautismo con el Espíritu sino mostrar el movimiento de la salvación, desde el AT, por vía del Bautista, y hasta la iglesia. El bautismo es una expresión, evidente en sí misma, de la conversión; y en cuanto a tal está relacionado con la impartición del Espíritu. Pero la oración y la fe son la verdadera preparación para esa recepción. En los Hechos, la libertad del Espíritu está en primer plano. Si el bautismo es importante, el Espíritu puede venir sobre las personas antes de él (10:44) o sin él (2:1ss). Sólo en 8:14ss el ser dotados con el Espíritu va ligado con la imposición de las manos por parte de los apóstoles. Aquí, sin embargo, puede ser que el punto importante sea la relación con Jerusalén. Así como en Lucas 1–2 hay un vínculo con el judaísmo, así los creyentes de nuevas regiones quedan ahora asociados con la comunidad existente. Los profetas y los apóstoles vienen de Jerusalén (11:27; 8:14). Tanto Jesús como Pablo viajan hacia Jerusalén. La historia de Dios sale de Jerusalén y regresa allá. El nuevo acto del Espíritu se conecta con sus actos anteriores.
7. *Diferentes significados de πνεῦμα.* El uso antropológico se da en Lucas 1:48, 80, pero con un fuerte sentido del poder divino (cf. Hch. 17:16). En Lucas 8:55, el espíritu es la parte que sobrevive a la muerte. En Lucas 24:37 πνεῦμα denota una existencia sombría e incorpórea que no constituye el verdadero yo (v. 39).

III. Pablo.

1. Fibras del AT y helenísticas.

- a. El problema. Hasta entonces el Espíritu se ha visto como la señal de lo que todavía está por venir. Su efusión es un preludio de la parusía. Sus dones, sin embargo, confieren poder para la misión histórica. Esta idea se le hace difícil al helenismo, ya que en su opinión poder significa sustancia. El gnosticismo, entonces, elabora la idea de que Jesús, como el Portador del Espíritu, trae al mundo una sustancia celestial, de modo que el adherirse a Jesús es adherirse a ese poder sustancial. En estas líneas, la impartición del Espíritu es en sí salvación. El papel de Jesús consiste principalmente en dar instrucción. La cruz pierde su función, y la encarnación se convierte en un engaño de potestades hostiles.

[p 867] b. Las ideas helenísticas en Pablo. Para Pablo la cruz y la resurrección son el gran punto decisivo, y la vida en el Espíritu es la vida de la nueva creación: la nueva existencia de la comunidad, y no simplemente un fenómeno añadido. En Romanos 1:3–4 el πνεῦμα denota la esfera celestial (cf. 1 Ti. 3:16, 1 P. 3:18). Jesús es Hijo de David en la carne, e Hijo de Dios en el Espíritu. En su resurrección, Jesús, que ya es Hijo de Dios en el v. 3, es designado como Hijo al entrar en la esfera de la gloria divina, que se halla en oposición a la esfera terrenal. Pero, mientras que la relación de Cristo con el Espíritu puede ser formalmente un enunciado acerca de su sustancia (como en el helenismo), materialmente es un enunciado acerca de su poder. El cuerpo espiritual del Señor abarca a todos los miembros (cf. la frase «en Cristo»). El único cuerpo es Cristo mismo (1 Co. 12:12). No se trata simplemente de un cuerpo venidero, sino del cuerpo existente en el cual son bautizados todos los creyentes. El ἐν πνεύματι de 1 Corintios 12:13 es probablemente instrumental («por un solo Espíritu»). El Señor es equiparado con el Espíritu en 2 Corintios 3:17. El punto de la afirmación es que volverse a Jesús es volverse a la nueva alianza en el Espíritu, y es por tanto el quitar el velo que cubre a la antigua alianza. Llegar a Cristo es entrar en la esfera del Espíritu. El término «Espíritu del Señor» denota la modalidad de existencia de Cristo, y el poder con que él viene al encuentro de la comunidad. En su acción poderosa es equiparado con el Espíritu, en su señorío sobre ella es diferenciado del Espíritu. La unión de los creyentes con Cristo en su cuerpo espiritual se expresa claramente en 1 Corintios 6:17. En 1 Corintios 15:45 Cristo es un Espíritu vivificador, y como tal dará a los creyentes un cuerpo espiritual (v. 44). La unión con Cristo les asegura a los creyentes la vida espiritual, que es la vida en la comunidad.

- c. La escatología cristiana primitiva. Pablo difiere del gnosticismo porque comienza con la resurrección. Nunca habla de la sustancia espiritual del Señor preexistente. La idea del cuerpo espiritual del Señor resucitado es simplemente una ayuda para la comprensión. El cuerpo espiritual será dado sólo en la resurrección, como acto creador del Señor resucitado. No hay ningún cuerpo espiritual que subyazca al cuerpo terrenal. Tal vez los opositores de Pablo creen en un cuerpo espiritual que va a sobrevivir a la muerte. Para Pablo, en cambio, nuestra imagen actual es la del hombre hecho de polvo (v. 49). Sólo somos celestiales en la fe en Cristo, quien un día nos hará celestiales en la realidad de la resurrección. Pablo no está sugiriendo, claro, que el cuerpo mismo sea un continuum, primero físico y después espiritual. El cuerpo está marcado por la debilidad y la corruptibilidad. La continuidad entre el cuerpo físico y el espiritual es obra del poder creador de Dios. La humanidad es primero hecha *de* polvo, pero después será hecha *desde* el cielo. El cuerpo espiritual no está hecho de πνεῦμα sino controlado por el πνεῦμα. Los términos podrán ser helenísticos, pero el contenido es bíblico. De modo semejante, en 1 Corintios 6:14 es claro que la consustancialidad con Cristo, que la unión sexual parece expresar, no es el verdadero punto. Lo que cuenta es que Dios ha resucitado a Jesús y resucitará con él a los creyentes. Aquí el cuerpo no es una sustancia física; se distingue del vientre (v. 13). La unión con Cristo, aunque corporal, es personal, no física. Romanos 8:11 comienza también con la resurrección. El Dios que resucitó a Jesús ya está en acción en los creyentes por el Espíritu, y en virtud de la obra del Espíritu, los justos resucitarán.

- d. El $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ como señal de lo venidero. Si la resurrección y la parusía son decisivas, el Espíritu es señal y prenda de lo que todavía ha de venir. El Espíritu es las primicias (Ro. 8:23) o el sello (1 Co. 1:22). Sus actos de poder (1 Ts. 5:19; Ef. 5:18) son manifestaciones de su presencia. Entre estos actos Pablo puede enumerar las lenguas, las curaciones y los milagros (1 Co. 12). Formalmente estos podrán asemejarse a los fenómenos extáticos del paganismo, pero la confesión de Cristo como Señor es un criterio para distinguir entre unos y otros (cf. 1 Jn. 4:2 y la prueba ética de Mt. 7:16). Todos los cristianos son portadores del Espíritu (1 Co. 14:37). Todos tienen dones: algunos extraordinarios, algunos no (cf. Ro. 12:7–8). El hablar en lenguas no tiene ninguna importancia especial (1 Co. 14:5ss). El criterio de lo extraordinario no es aplicable. El verdadero criterio es la confesión de Cristo, y por consiguiente la edificación de la comunidad.
2. *La interpretación de Pablo.*
- a. El problema. Pablo adopta términos helenísticos que le posibilitan presentar al Espíritu como representante de la nueva existencia en relación con Cristo. Pero corrige el pensamiento helenístico en [p 868] líneas veterotestamentarias, al mostrar que la salvación no es una posesión humana. El Espíritu representa la nueva vida, ya que la nueva creación es presente, pero esta nueva creación y esta nueva vida sólo existen por el acontecimiento decisivo de la cruz y la resurrección.
- b. $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ como el poder de la fe. En 1 Corintios 2:6ss el Espíritu es el poder que media la comprensión del evangelio de la cruz. El Espíritu fija tanto la forma como el contenido de la predicación. El contenido es formalmente gnóstico («lo profundo de Dios» en el v. 10), pero materialmente es precisamente lo contrario (la obra salvífica de Dios en la cruz). La sabiduría de Dios revelada por el Espíritu (vv. 7ss) es insensatez para los que no son espirituales (v. 14). La cruz divide al viejo mundo del nuevo. Si el Espíritu es el poder que nos saca de la antigua edad, la unión con el Señor es dada, no en una materialidad pneumática, sino con el conocimiento que el Espíritu da del Señor crucificado. La significación del cuerpo espiritual, entonces, es la de la entrada en el acontecimiento salvífico de la crucifixión y la resurrección. Los portadores del Espíritu no viven gracias a una nueva sustancia, sino totalmente por la obra de Dios. El Espíritu da la nueva vida, pero no como un poder milagroso suplementario ni como una posesión sustancial. El nuevo conocimiento es sobrenatural, pero no porque sea enseñado o recibido de manera extática. El conocimiento se relaciona con el acto del amor divino en la cruz, y el milagro es creer que Dios está a favor nuestro en Jesucristo. Por eso el Espíritu es el Espíritu de fe (2 Co. 4:13). El don primordial es la confesión de Cristo (1 Co. 12:3). Ningún mérito humano puede asegurarse el Espíritu (Gá. 3:14). La obra del Espíritu radica en la fe continua así como en la inicial (Gá. 5:5). La vida entera como hijos se deriva del Espíritu (4:6). La integración tanto en el acontecimiento salvador de Dios, como también por ende en el cuerpo de Cristo, se atribuye al Espíritu (1 Co. 6:11). Estar en el Espíritu es lo mismo que estar en Cristo, ya que el Espíritu, como causa subjetiva de la justificación, revela a Cristo. La orientación sigue siendo hacia el futuro. Así la esperanza de la justicia (Gá. 5:5) o la conciencia de la redención futura (Ro. 8:23) es don del Espíritu. El Espíritu no es un poder mágico, sino el poder de Dios para la vida afirmativa. Al crear la fe, el Espíritu es la norma por la cual vive la fe. Así, en Gálatas 5:25 el Espíritu es el poder de Dios que sustenta la vida, pero los creyentes deben dejar que su vida sea configurada por él. Vivir en el Espíritu es renunciar a la carne y ser alguien que responde a Dios y al prójimo.
- c. Renuncia a la carne. La antítesis de Espíritu y carne es la del poder divino y la debilidad humana (Gá. 3:2, 5). Vivir en el Espíritu es confiar en el poder de Dios, no en las propias fuerzas. Dar culto a Dios en el Espíritu significa no tener confianza en la carne sino gloriarse en Cristo (Fil. 3:3). La revelación de la obra de Dios por el Espíritu exige la renuncia a la sabiduría humana (1 Co. 2:6ss). La circuncisión del corazón en el Espíritu hace a un lado los criterios humanos (Ro. 2:29; cf. 2 Co. 3:6). Mientras que la ley pone de manifiesto el pecado, e incluso incita a él, el Espíritu da la nueva vida de servicio (Ro. 7:5–6). En Gálatas 4:25ss los dos nacimientos (por la carne y por el Espíritu) representan el vivir según las posibilidades humanas y el vivir por la promesa divina. En Gálatas 5:17 los creyentes no son simplemente neutrales. La carne es su propia voluntad, pero habiendo crucificado la carne ellos pueden vivir y caminar por el Espíritu. Su vida queda entonces determinada por si siembran en el Espíritu o en la carne (6:8). La norma liberadora del Espíritu es que Dios ha hecho lo que la ley no podía hacer. Si bien la carne en la que uno puede sembrar es la propia de uno, el Espíritu es una posibilidad dada por Dios. Caminar en el Espíritu (Ro. 8:4–5) es aceptar el poder normativo de Dios. Esto implica una decisión de fe, aunque también esto es acto de Dios. Sobre la base de la obra salvadora de Dios, los que caminan en el Espíritu cumplen la ley (Ro. 8:4). La antítesis de Espíritu y carne no es un factor cosmológico. Brota por el acto de Dios en Cristo, ya que este es aceptado mediante el Espíritu en la fe, o rechazado.
- d. El Espíritu como respuesta a Dios y al prójimo. El acto propio del Espíritu es la oración (Ro. 8:15, 27; Gá. 4:6). El Espíritu da testimonio de la filiación establecida en Cristo, y hace posible la vida de filiación. La filiación, sin embargo, significa servicio, satisfaciendo las exigencias de la ley y no cumpliendo los deseos de la carne (Ro. 7:5–6). El amor a los demás es la fe en acción (Gá. 5:6, 14). El vivir por Cristo, por la gracia, por la cruz, significa ser libre de la ley y libre para el amor. El Espíritu produce fruto, no obras (5:22). Pero este fruto halla su expresión en actos concretos, p. ej. de culto [p 869] (1 Co. 12–14) y de amor (1 Co. 13). El amor incluye todo lo demás (Col. 1:8). Pero el amor está relacionado con la fe y orientado hacia otros dones. De modo semejante, cuando el Espíritu santifica (Ro. 15:16; 1 Co. 6:11), esto significa a la vez que él nos coloca en la acción salvadora de Dios, y que nos capacita para vivir por tanto en obediencia. No destruye la individualidad (como en el gnosticismo) ni ocasiona la separación respecto a los demás por el conocimiento, ya que el conocimiento está subordinado al amor. El Espíritu lo libera a uno

del yo y lo abre a los demás, restaurando una individualidad en virtud de la cual uno puede estar ante Dios y vivir para el prójimo. La comunidad se convierte entonces en un concepto regulador. Los dones espirituales sólo son valiosos si edifican, y cada cual tiene algún don. El Espíritu, como poder de Dios, no admite apelación a potencialidades religiosas maravillosas, sino que hace imposible el que uno confíe en sí mismo, y abre el yo a una vida de amor. La cruz es tanto el rescate como el llamado al arrepentimiento, e. d. al quebrantamiento de la falsa seguridad. El Espíritu no es un fenómeno adicional. El Espíritu es el poder de Dios que lleva a las personas a la fe en la cruz y la resurrección de Cristo, tanto como una fuerza dinámica cuanto como la base de un duradero estar en Cristo. Este poder determina la nueva vida de la fe.

3. *El Espíritu y Cristo.* En Romanos 8:1ss, Pablo alterna expresiones como el Espíritu que habita en ustedes (v. 9) y Cristo que está en ustedes (v. 10). Esto podría sugerir que el Cristo exaltado es Espíritu, pero «en el Espíritu» también podría interpretarse en sentido instrumental. Lo que a Pablo le interesa, desde luego, no es diferenciar a Cristo y al Espíritu como personas, sino afirmar en cuál esfera de poder viven los creyentes. En Pablo el πνεῦμα suele ser impersonal (1 Ts. 5:19), y el término puede alternarse con sabiduría o con poder (1 Co. 2:4–5). En efecto, el πνεῦμα puede ser el espíritu que nos es dado. Incluso si se dice que el πνεῦμα habla, etc., lo mismo se dice de la sabiduría o de la carne. No obstante, el Espíritu no es una fuerza oscura o anónima. El Señor está presente por el Espíritu (cf. 2 Co. 3:17–18), y Dios, Cristo y el Espíritu se asocian en la medida en que encuentran a los creyentes en el mismo acontecimiento (cf. 1 Co. 12:4ss). En 2 Corintios 13:13, el genitivo podría ser objetivo (cf. Fil. 3:10), pero los paralelos indican lo contrario; el punto es la comunión con el Espíritu (tal como la otorga el Espíritu). Los tres términos figuran también juntos en Romanos 5:1ss y Gálatas 4:4ss, que muestran que la obra de Dios en el Hijo o en el Espíritu siempre es auténticamente la obra de Dios. Claro está que la modalidad de la relación no es un asunto por resolver.
4. *El πνεῦμα antropológico.* Dado que el Espíritu Santo afecta a la persona entera y no se puede explicar psicológicamente, Pablo adopta ideas antropológicas populares con mucha libertad. Usa πνεῦμα para las funciones psicológicas en 1 Corintios 7:34; 2 Corintios 7:1. Es paralelo a ψυχή en Filipenses 1:27, denota a la persona entera en 2 Corintios 2:13, y equivale a «ustedes» en los saludos finales (Gá. 6:18; Fil. 4:23). En último análisis, sin embargo, el πνεῦμα es para Pablo el πνεῦμα dado por Dios que es ajeno a nosotros (cf. 1 Co. 14:14; Ro. 1:9). En 1 Corintios 5:3ss el πνεῦμα parece ser el nuevo yo de la fe, que será salvado si se ejerce sobre la carne un juicio purificador. El πνεῦμα de Pablo, sin embargo, es su autoridad dada por Dios. El πνεῦμα humano no es el alma perfeccionada por el Espíritu, ya que también él es dado por Dios (Ro. 8:15). El secreto del uso de Pablo estriba en la prioridad de la obra del Espíritu Santo y la determinación de la existencia del creyente en virtud de ella. El Espíritu manifiesta la obra salvadora de Cristo, y posibilita la aceptación responsable de esa obra. Por eso πνεῦμα denota tanto el Espíritu de Dios como el ser más íntimo de aquellos que ya no viven por el yo sino por la presencia de Dios en ellos.
5. *πνευματικός.* Los πνευματικοί son para Pablo aquellos que por el Espíritu conocen la obra salvífica de Dios (1 Co. 2:13–15). Los ψυχικοί no la conocen, y por lo tanto están dominados por el espíritu del mundo. En 1 Corintios 15:44–46 se hace una distinción entre cuerpos pneumáticos y físicos. Los espirituales conocen las cosas espirituales (πνευματικά; 1 Co. 2:13; 9:11; Ro. 15:27) en contraste con las cosas terrenales, e. d. las que pertenecen a la vida natural. En 1 Corintios 14:1 a los dones espirituales se los llama πνευματικά. La ley también es πνευματικός (Ro. 7:14). Se trata de la ley de Dios (vv. 25, 25) que se deriva del mundo divino, no del humano.

[p 870] IV. Juan.

1. *Significación de la escatología.* Juan proclama fuertemente la presencia de la salvación que un día se consumará. No describe a Jesús como un pneumático, ni atribuye al Espíritu sus palabras y actos. En Cristo uno encuentra al Padre mismo, y no sólo su don. El descenso del Espíritu en Juan 1:33 demuestra pero no efectúa la filiación divina de Jesús. En 1:13 son los creyentes los que nacen del Espíritu.
2. *πνεῦμα como ámbito en antítesis a σάρξ.* πνεῦμα y σάρξ representan los ámbitos de Dios y el mundo en Juan 3:6; 6:63. πνεῦμα es el equivalente de θεός, σάρξ de διάβολος o de κόσμος. Dios es πνεῦμα en 4:24. La hora escatológica ha llegado, pero es un llamado a encontrarse con Dios en Cristo, no un encuentro de la sustancia de Dios con una sustancia similar en la humanidad. Adorar a Dios en πνεῦμα no es adorar en la propia espiritualidad, sino adorar en el mundo de Dios y por lo tanto de la verdadera realidad. El Dios verdadero (1 Jn. 5:20) ha entrado al mundo en Cristo. El verdadero culto está por lo tanto orientado hacia el Hijo encarnado. Conocer la verdad es conocer al Dios verdadero en Jesús (cf. Jn. 8:32; 17:3). «En espíritu», entonces, es equivalente al «en Cristo» de Pablo. Ningún culto es «en espíritu» a menos que esté basado en el acto divino en Cristo.
3. *πνεῦμα como poder vivificador en antítesis a σάρξ.* En Juan 3:3ss πνεῦμα es el mundo divino que sólo es accesible a aquellos que viven en el espíritu porque han nacido del Espíritu. Para Juan la vida es conocimiento (17:3). Cristo suprime la distinción entre Dios y el mundo. El πνεῦμα es el mundo de Dios como el ámbito que controla la nueva vida. El nacimiento del Espíritu es la comprensión dada de que en Jesús Dios ha venido al mundo. Esta comprensión no está dentro de la capacidad humana. Implica renuncia a las posibilidades humanas y aceptación del don de Dios en la fe. El viento (πνεῦμα; 3:8) es como el Espíritu, pero el punto es que los que han nacido del Espíritu se comparan con el viento; el mundo no sabe nada de su procedencia ni de su parade-

ro. Aunque la fe lleva al amor, el mundo no tiene criterios por los cuales medir la regeneración por el Espíritu. En 6:63 la *σάρξ* no aprovecha para nada, pero el *πνεῦμα* da vida mediante las palabras de Jesús. Aquí (cf. vv. 51ss) la *σάρξ* es la de Jesús, que sólo aprovecha cuando el *πνεῦμα* concede la comprensión de que es en él donde se halla la vida, e. d. cuando el Espíritu muestra en la *σάρξ* de Jesús la gloria de Padre. No debemos tratar de tomar espiritualmente el elemento externo (cf. los sacramentos), ni buscar la vida sólo en él; sólo en el poder del Espíritu podemos discernir la gloria y encontrar la vida. De modo semejante, en 7:38–39 el punto es que el Espíritu, como agua de vida, va a fluir hacia la comunidad en la proclamación mediante la palabra y el acto, pero sólo después de la muerte de Jesús. En la impartición del Espíritu en Juan 20:22, el Espíritu es el poder de proclamación que conduce al conocimiento del verdadero Dios que significa la vida. La autoridad de esta proclamación es de interés decisivo.

4. *El Paráclito*. Como Espíritu de la verdad (14:17; 15:26; 16:13), el Paráclito representa el mundo de la realidad. En él el mundo de Dios, presente en Jesús, continuará presente en la palabra (17:13ss). Él está en los discípulos (14:17). Los discípulos lo conocen tanto a él como a Jesús (14:17; 16:3), pues ambos son enviados por el Padre (14:24, 26), enseñando y testimoniando, pero sin hablar acerca de sí mismos (17:14; 14:26; 8:14; 15:26; 14:10; 16:13). El Paráclito es otro Paráclito en quien Jesús viene, pero que no es Jesús (14:18; 16:7). Él permanece con los creyentes para siempre (14:16). Sólo él les manifiesta verdaderamente a Jesús (14:26), mostrando que el Jesús histórico es el Hijo, y dando fuerza a sus palabras (16:8ss). Si bien las palabras propias del Espíritu son las mismas que las de Jesús (6:63) y de la comunidad (20:22–23), es así que él es abogado y apoyador. Dios es *πνεῦμα*, y sólo los que vienen a él están en el *πνεῦμα*. Pero el *πνεῦμα* no es una sustancia celestial; el *πνεῦμα* es el poder que da un encuentro con Dios por medio del conocimiento de Cristo, el poder que está presente en la proclamación de la comunidad, configurando la vida del pueblo escatológico de Dios, y al hacerlo así, interpellando al mundo y juzgándolo.

[p 871] V. *El resto del NT.*

1. *El círculo paulino.*

- a. Efesios. *πνεῦμα* es aquí el poder de crecimiento (3:16), de oración (6:18) y de revelación (1:17). El Espíritu actúa en la Escritura (6:17). El único Espíritu está relacionado con el único cuerpo de Cristo (4:4). Un *πνεῦμα* maligno actúa en los incrédulos, y en el aire rigen potestades espirituales malas (2:2; 6:12). En 1:13–14; 4:30 el Espíritu es un sello, aunque sin tener el sentido de una sustancia.
- b. Las Pastorales. Aquí tenemos fórmulas en 1 Timoteo 3:16; 2 Timoteo 4:22. El Espíritu profético es de lo que se trata en 1 Timoteo 4:1. Ciertas cualidades cotidianas manifiestan la obra del Espíritu (cf. 2 Ti. 1:7). En Tito 3:5 el Espíritu efectúa el nuevo nacimiento que significa justificación y esperanza. 1 Timoteo 4:1 se refiere a espíritus seductores.
2. *Hebreos*. En Hebreos 12:23 los espíritus son los difuntos. En 1:14 se hace referencia a los ángeles. De lo que se trata en 3:7; 9:8; 10:15 es el Espíritu que habla en las Escrituras. En 4:12 se distingue entre *πνεῦμα* y *ψυχή*. En 2:4; 6:4–5 los milagros son obras del Espíritu. El Espíritu distribuye sus dones según quiere (2:4) y ofrece una pregucción del eón venidero (6:4–5). Él es un signo de la gracia escatológica en 10:29. En 9:14 Cristo se ofrece a sí mismo como quien proviene de la esfera del Espíritu y quien tiene el Espíritu; por eso trae una salvación que dura más allá de la *σάρξ*. El *διὰ* («por medio de») denota la naturaleza y el modo del sacrificio.

3. *Las Epístolas católicas.*

- a. Santiago. El uso en Santiago 2:26 es antropológico (cuerpo y espíritu). De modo similar, en 4:5 el espíritu es el espíritu que Dios ha puesto en nosotros y que nos reclamará.
- b. 1 Pedro. El Espíritu de 1 Pedro 1:11–12 es el Espíritu profético que actúa en los profetas y apóstoles del AT. En 1:2 el Espíritu es el poder de santificación. En 4:14 el Espíritu de gloria reposa sobre aquellos que reciben reproches por causa del nombre. Los pasajes de 3:18–19 y 4:6 se refieren a las esferas en las cuales tienen lugar el juicio y la liberación. En 3:19 el *ἐν ᾧ* probablemente tiene el sentido general de «en el cual»; se tiene en mente un determinado acontecimiento de la resurrección. Los espíritus encarcelados son difuntos, no demonios. Los muertos de 4:6 probablemente no son los espiritualmente muertos, y difícilmente pueden ser cristianos muertos. «Juzgados en la carne» parece referirse a la muerte como un juicio en la esfera terrena.
- c. 2 Pedro y Judas. En 2 Pedro 1:21 el Espíritu es el Espíritu profético que inspira las Escrituras canónicas. En Judas 19–20 los hombres mundanos están privados del Espíritu, mientras que los creyentes oran en el Espíritu a medida que también se conservan a sí mismos en el amor de Dios y guardan la misericordia de Cristo.
- d. 1 Juan. En 1 Juan el *πνεῦμα* señala el gran punto de viraje de las edades; este consiste en que Cristo mora en su pueblo (3:24). El Espíritu es un don (4:13). Da testimonio (5:6ss) como poder de proclamación. Su testimonio del Cristo encarnado se opone al espíritu del anticristo (4:2ss). Este es el criterio por el cual se pueden conocer sus palabras auténticas.

4. *Apocalipsis*. Las fuerzas demoníacas impuras son πνεύματα en Apocalipsis 16:13–14; 18:2. El Espíritu de profecía desempeña un papel dominante (19:10). El πνεῦμα da visiones y conduce a regiones maravillosas (17:3; 21:10). En 11:8 πνευματικῶς significa «en discurso profético». El Espíritu todavía habla (14:13); aquel por medio del cual habla es inmaterial (cf. 2:17; 14:13). El Señor habla cuando habla el Espíritu (cf. 2:1, 7, 8, 11). La iglesia invoca a su Señor en el poder del Espíritu (22:17). Los siete espíritus probablemente son los siete arcángeles; de ellos brotan la gracia y la paz (1:4); están de pie ante el trono (4:5); son enviados sobre la tierra (5:6); representan al Espíritu en toda su plenitud; son también paralelos a los ángeles de las iglesias. Si describen la obra de Dios en figuras concretas, la obra sigue siendo de Dios, y ellos representan así la propia acción de Dios.

[p 872] F. Los Padres apostólicos.

1. *La corriente gnóstico-sustancial*. Tres peligros se desarrollan en el período postneotestamentario. Primero, Cristo tiende a ser considerado una sustancia espiritual. Esto se aplica al Señor preexistente en 2 Clemente 9.5; Hermas, *Semejanzas* 9.1.1. Incluso Ignacio ve en Cristo una unión de las sustancias de carne y espíritu (*Efesios* 7.2; *Esmirniotas* 3.2–3).
2. *La corriente extática*. Segundo, el Espíritu es confundido con fenómenos psicológicos (Hermas, *Visiones* 1.1.3) que pueden ser una recompensa a una fe especial (1 Clem. 2:2).
3. *La corriente oficial*. Tercero, se considera que los que han sido instituidos para el ministerio tienen la garantía de ser dotados por el Espíritu (Ignacio, *Filadelfios* 7.1–2; 1 Clem. 4.1–2).

πνέω, ἐμπνέω

1. πνέω denota a. el soplar del viento, b. respirar o resoplar, c. el llevar por el aire, y d. lleno de, o jadeante por.
2. Los primeros dos sentidos figuran en la LXX (cf. el viento en Sal. 148:8 y el aliento de Dios en Is. 40:24). ἐμπνέω figura para el alma que es insuflada en Génesis 2:7.
3. En el NT, en Mateo 7:25; Juan 6:18; Lucas 12:55; Apocalipsis 7:1 a lo que se hace referencia es al soplar de diversos vientos. En Juan 3:8, el soplo del viento denota la obra del Espíritu. Sólo en Hechos 9:1 tenemos el sentido «respirando, resoplando» (ἐμπνέω).
4. El sentido «ser fragante» figura en el Martirio de Policarpo 15.2 (el aroma del mártir que muere es como incienso) e Ignacio, *Efesios* 17.1 (el Jesús ungido hace soplar sobre la iglesia la incorrupción como una fragancia divina).

ἐκπνέω. Esta palabra significa «expirar», «soplar hacia afuera», «languidecer», «expirar». En el NT figura solamente en Marcos 15:37, 39 con una sugerencia de la fuerza vital que, al momento de la muerte, abandona el cuerpo. Mateo 27:50; Juan 19:30; Lucas 23:46 muestran que el verdadero yo puede todavía sobrevivir con la entrega del espíritu a Dios.

πνοή

1. Esta palabra significa «soplo» (del viento o del fuego), «resoplido», «inspiración», el «sonido» de un instrumento de viento, p. ej. una flauta.
2. En la LXX denota el viento tempestuoso como aliento de Dios (2 S. 22:16). El espíritu de Dios es insuflación de Dios (Job 27:3). πνοή es el espíritu humano o la sabiduría en pasajes tales como Proverbios 1:23; 11:13; 20:27; 24:12.
3. Filón, en la *Interpretación alegórica de las leyes* 1.33.42, sugiere que en Génesis 2:7 πνοή significa el espíritu que es creado según la imagen divina.
4. Un viento recio (πνοή) anuncia la venida del Espíritu en Hechos 2:2. En 17:25 el Creador da a todos los seres humanos el hálito de vida.

θεόπνευστος. Esta palabra se usa para la sabiduría o los sueños que vienen de Dios. En el NT figura solamente en 2 Timoteo 3:16, donde, junto con «sagradas», describe los escritos del AT que tienen autoridad divina. En el mundo helenístico, la idea de inspiración es común pero rara vez se refiere a escritos. En el judaísmo, sin embargo, Dios graba los mandamientos en tablas (Éx. 24:12) e inspira a los profetas (Nm. 24:2ss). La ley, al ser enseñada, dictada o escrita directamente por Dios, tiene autoridad suprema, pero las obras posteriores, al ser inspiradas por Dios, tienen una autoridad secundaria. Filón considera a todos los autores del AT como profetas. 2 Timoteo 3:16 no propone ninguna teoría particular de inspiración entusiasta, no usa comparaciones tales como la del flujo de aire por la flauta, ni [p 873] ofrece criterios tales como el consenso de los testigos, la antigüedad del escrito, ni el cumplimiento de las profecías. El énfasis se pone en la obra de la Escritura.

[E. Schweitzer, VI, 389–455]

πνίγω [ahogar, estrangular], ἀποπνίγω [ahogar], συμπνίγω [sofocar], πνικτός [ahogado, estrangulado]

1. En este grupo, que proviene de la tragedia, los compuestos son más comunes pero tienen los mismos significados que la forma simple: a. «ahogar», b. «asfixiar», c. «estrangular», «sofocar», y d. figuradamente «afligir», «alarmar». En pasiva, πνίγεσθαι suele significar «ahogarse». El adjetivo verbal πνικτός significa «estrangulado» o «sofocado».
2. El grupo es poco común en la LXX (cf. 1 S. 16:14–15; Nah. 2:13).
3. En el NT, los cerdos se ahogan (Mr. 5:1ss), la semilla es ahogada por las espinas (Mt. 13:7; Lc. 8:7; Mr. 4:7), e. d. por las riquezas, las preocupaciones, los deseos o los placeres (Mr. 4:13ss; Mt. 13:22; Lc. 8:14), el siervo malo agarra por la garganta a su consiervo (Mt. 18:28), y la turba casi sofoca a Jesús (Lc. 8:42) cuando va de camino a resucitar a la hija de Jairo. El uso de πνικτόν plantea problemas especiales en Hechos 15:20, 29; 21:25. Queda sujeto al desafío textual, especialmente en Hechos 15. La cuestión es la prohibición de ciertos alimentos sobre la base de Levítico 17:13–14; Dt. 12:16, 23. Las regulaciones del AT habían sido afinadas por los rabinos, pero el NT no usa los términos que se encuentran en la LXX, prefiriendo πνικτόν, que no figura allí. Parece que la práctica de comer la carne de animales estrangulados o ahogados queda bajo la prohibición del AT, y puesto que las costumbres gentiles están conectadas con el culto, les causan una particular aversión a los judíos, incluyendo los cristianos judíos. El decreto apostólico, en su forma cuatripartita, es una medida tomada contra las prácticas paganas.

[H. Bietenhard, VI, 455–458]

ποιέω [crear, hacer, actuar], ποίημα [creación, obra, acción], ποιήσις [el crear, el hacer], ποιητής [Creador, hacedor]

A. La acción de Dios como Creador y en su relación con la humanidad.

I. El mundo griego y el estoicismo.

1. En los mitos, ποιέω denota la actividad creadora de la deidad. Zeus crea todas las cosas, incluyendo al cielo y a los dioses. Platón usa el término para la creación que realiza la deidad principal, pero no para el formar que realiza el demiurgo. Dios es ὁ ποιῶν.
2. Los estoicos rara vez usan este grupo para su deidad. El λόγος ὁ θεὸς que mora en la ὕλη es τὸ ποιοῦν para Zenón, etc., pero los escritores posteriores no usan el grupo, fuera de Epicteto, con su visión más personal de Dios como ποιητής o πατήρ. El estoicismo en general está más interesado en el hecho de que la deidad permea el mundo, y en la belleza y armonía que de allí resultan.

II. La LXX.

1. La LXX a menudo usa el grupo para la actividad creadora de Dios. Dios creó el cielo y la tierra (Gn. 1:1ss). Creó la humanidad (1:27). Él es ὁ ποιήσας (Pr. 14:31). Él es el Creador del pueblo escogido (Is. 43:1). ποιήσις denota ya sea su acto de crear (Sal. 19:2) o su creación (Si. 16:26).
2. La LXX suele usar estos términos para el proceder de Dios en la historia. Los ποιήματα denotan sus acciones o sus obras (Ec. 1:14). Estas asumen la forma doble de juicio (Nm. 14:35; Ez. 5:10) y salvación (Éx. 13:8). Las señales y actos poderosos dan testimonio de su obra (Éx. 15:11; Dt. 11:3).
3. Los ángeles, etc., ejecutan la palabra de Dios (Job 40:19; Sal. 103:20).

[p 874] *III. El judaísmo rabínico.* Los rabinos suelen referirse a la creación de Dios, p. ej. en la oración y la acción de gracias. Los escritos de Qumrán ven en Dios al creador de las dos clases de espíritus. La creación del hombre y la mujer por Dios es un argumento contra la poligamia. Los milagros manifiestan la obra creadora de Dios.

IV. Josefo, Filón y los escritos herméticos.

1. Josefo usa el lenguaje de la LXX, apenas con leves modificaciones.
2. Filón sigue a la LXX, pero la influencia filosófica aparece en su distinción de términos para diversos objetos de la obra de Dios (πλάσσω y ποιέω) y su negativa a ver en Dios el creador de los malos impulsos. Enfatiza la naturaleza continua de la acción de Dios, la compara con el engendrar, y no se refiere a obras milagrosas. Por otro lado, enfatiza la creación a partir de la nada. En su opinión, es obvio que a Dios se lo puede conocer a partir de su obra.

3. En los escritos herméticos, el *πατήρ* es *ποιητής*. La generación es paralela al *ποιεῖν*. Dios crea todas las cosas; por eso el cosmos da testimonio de la existencia del único Creador. Sin embargo, está presente un elemento panteísta y se da una vena dualista, ya que sólo las cosas buenas se derivan de Dios. En un desarrollo gnóstico, el *Νοῦς δημιουργός* queda interpuesto entre el Dios supremo y los elementos terrenales.

V. *El NT y el cristianismo primitivo.*

1. El NT da por sentado que Dios es Creador, pero rara vez usa el grupo *ποίη-*. En Hechos 4:24; 14:15; Apocalipsis 14:7, Dios es Creador del cielo y de la tierra (cf. Éx. 20:11). En Marcos 10:6 la indisolubilidad del matrimonio descansa sobre el hecho de que al principio Dios los hizo varón y mujer. Hechos 7:50 cita a Isaías 66:2, Hechos 17:24 a Isaías 42:5, y Hebreos 1:7 a Salmo 104:4. En Hebreos 3:2 Dios es el que designa (*ποιήσας*) a Jesús. Romanos 9:20 hace eco de la LXX, pero Hechos 17:26 es más helenístico. Hebreos 12:27 contrapone lo que ha sido hecho y puede ser conmovido, con lo que no puede ser conmovido. Para Pablo, las obras de Dios en la creación garantizan su cognoscibilidad en principio (Ro. 1–2), pero de hecho la humanidad rehúsa este conocimiento. En Hebreos 1:2 el Hijo es aquel por medio de quien Dios hizo el mundo; Juan no usa este grupo en esta línea. El NT no usa ni *ποιητής* ni *ποίησις* para la obra creadora de Dios.
2. Aparte de la creación, el grupo denota la actividad judicial de Dios, y más a menudo su actividad redentora. Figuran referencias al juicio inmanente o escatológico en Lucas 1:51; 18:7–8; Mateo 18:35; Judas 15. La obra salvífica de Dios es el tema en Lucas 1:68, 72; Hebreos 13:21; 8:9. Dios da a conocer el evangelio a los gentiles (Hch. 15:17), actúa por medio de los apóstoles (14:27), y pone fin a la tentación (1 Co. 10:13). Su obra sobrepasa todo lo que podemos pedir o pensar (Ef. 3:20). Hace nuevas todas las cosas (Ap. 21:5). Los cristianos son su *ποίημα* (Ef. 2:10). Hace lo que promete (Ro. 4:21). Completa lo que ha comenzado (1 Ts. 5:24). Realiza señales y prodigios (Hch. 2:22; 15:12; 19:11). Despliega su propósito en Jesús (Ef. 3:11), haciéndolo pecado en la cruz (2 Co. 5:21) e instituyéndolo Señor (Hch. 2:36). El Padre actúa en las palabras de Jesús (Jn. 5:19–20). Lucas gusta de este grupo, Pablo lo usa para la fidelidad de Dios en el acontecimiento de Cristo, y Juan le da una referencia cristológica. Gran parte del material se deriva de la LXX, pero Juan toma el uso gnóstico y lo historiciza.
3. El NT también habla de la obra de seres sobrenaturales, pero sólo negativamente y en el Apocalipsis. La obra de las bestias, del dragón y de los espíritus impuros consiste en instigar la guerra (Ap. 11:7), realizar milagros (13:13), perseguir a la iglesia (12:15) y seducir al mundo (13:12).

B. **El obrar humano ante Dios.**

I. *El mundo griego y el estoicismo.*

1. *El obrar humano y la salvación.*

- a. En Platón se usan otros grupos de palabras para expresar el destino del alma en el juicio. Lo que cuenta es aprehender el bien antes que la conducta. *πάν ποιεῖν* significa hacer todos los esfuerzos, y [p 875] puesto que la conducta conforme a la idea del bien es natural a la humanidad, es alcanzable. No hay problema con el hacer.
- b. El estoicismo concuerda. La deidad inmanente coincide con la ley, gracias a la cual los sabios dirigen sus pasos, y que para ellos es natural seguir. La censura sólo surge en relación con cosas secundarias. El *ποιεῖν* correcto viene cuando se deja de lado lo externo que no está dentro del poder de uno. La orientación es hacia lo que concuerda con la *φύσις*.
2. *Detalles del uso.* *ποιεῖν* se usa para hacer cosas tales como casas, tumbas y templos. En Platón denota el trabajo más humilde del artesano, pero también es paralelo a *πράσσειν*. Las cosas que se hacen incluyen el bien y el mal. Uno puede también hacer la guerra o hacer la paz. *ποιεῖν* puede denotar también la celebración de fiestas o la producción de frutos por parte de la tierra. Otros sentidos son «suponer», «pasar tiempo», «destacar» y «valorar». Un significado común es «actuar». El *ποιητής* humano es el «hacedor», p. ej. de las leyes, y después el «poeta». *ποίημα* es lo que se produce, ya sea externamente o intelectualmente. Es también la «acción»; por eso los *ποιήματα* son las «acciones, hazañas». La *ποίησις* es la actividad tanto manual como intelectual; adquiere el sentido especial de «poesía» o «poema».

II. *La LXX.*

1. *El ποιεῖν secular no mandado.* Muchas referencias de la LXX son a la actividad profana que no es especialmente objeto de un mandato, p. ej. hacer tortas (Gn. 18:6), recorrer caminos (Jue. 17:8), hacer la guerra (Gn. 14:2) o designar inspectores (1 Mac. 1:51). En su mayor parte esta actividad no tiene significación teológica.

2. *El ποιεῖν secular no mandado en las parábolas.* En la LXX, ποιεῖν es raro en las parábolas. La obra del alfarero ilustra la soberanía de Dios en Jeremías 18:4. Así como la vasija no puede discutir con su ποιήσας, así los seres humanos no pueden discutir con Dios (Is. 29:16; 45:9).
 3. *El ποιεῖν secular mandado.* La acción humana es principalmente objeto de mandatos o de prohibiciones. Dios pregunta acerca del ποιεῖν de Eva y de Caín (Gn. 3:13; 4:10). Los actos de los reyes se hallan bajo el juicio divino. La voluntad de Dios se halla detrás del hallazgo de una novia para Isaac (Gn. 24:66). Dios manda la construcción del arca (Gn. 6:14ss) y de objetos de culto, p. ej. el altar, el arca y el santuario, para lo cual da la destreza necesaria (Éx. 31). Israel no debe hacer imágenes (Éx. 20:4). También se manda la conducta correcta, p. ej. en la herencia (Éx. 21:9) o a la hora de manejar un buey peligroso (21:31).
 4. *El ποιεῖν mandado para con el prójimo.* Los mandatos y prohibiciones se aplican especialmente a la conducta con respecto al prójimo. Esto lo hallamos primero en actos concretos, p. ej. hacer lo correcto (Gn. 20:13) o mostrar misericordia (Jos. 2:12). También se pueden denotar los actos incorrectos; así, Isaac no debe dañar a Abimelec (Gn. 26:29). El ποιεῖν, entonces, puede ser bueno, malo o neutro (Jue. 13:8), pero el énfasis se pone en hacer el bien (2 S. 2:6; Zac. 7:9; 2 Cr. 9:8), e. d. en hacer lo que es correcto porque Dios lo exige expresamente.
 5. *El ποιεῖν mandado respecto a la ley, la voluntad de Dios o mandatos individuales.*
 - a. Terminología. En el sentido de «hacer», ποιεῖν se usa con el neutro del pronombre relativo o con cláusulas de relativo; en el sentido «ejecutar» tiene muchos objetos, p. ej. estatutos, rectitud, verdad; en el sentido de «actuar» encontramos «conforme a», p. ej. la ley. A menudo encontramos «toda la ley o los estatutos» para expresar la obediencia completa. Dios puede exigir acciones específicas, p. ej. en el culto (fiestas, sacrificios, etc.). ποιεῖν se puede usar también para la transgresión de los mandamientos de Dios, el hacer el mal, el cometer pecados, cosas que pueden parecer correctas a los ojos humanos pero son incorrectas a los ojos de Dios. En Génesis 11:4, el tratar de hacerse un nombre expresa la arrogancia de los que construyen la torre de Babel. En Éxodo 23:33 los cananeos podrían hacer pecar a Israel, y en 2 Crónicas 33:6 Manasés establece agoreros.
- [p 876] b. El obrar humano y la salvación. El hacer lo mandado subyace a la alianza. Jeremías postula una nueva alianza escatológica (31:31ss), e Isaías invoca fuerzas invisibles para hacer un camino para Dios (40:3). Pero es cumpliendo la ley que se halla la vida (Lv. 18:4–5). Se presupone la observancia (15:31). Ezequiel clama por que se haga un nuevo corazón y un nuevo espíritu (18:31). Sólo los pecados deliberados no pueden ser expiados (cf. Nm. 15:30). El pecado ocurre, e implica dependencia de Dios, pero Dios ha provisto medios culturales para resolverlo.
6. *La realización de milagros.* Diversos individuos como Moisés, Elías y Eliseo realizan milagros (Éx. 4:17, 30; 2 R. 8:4). Lo hacen según lo manda el Señor (Éx. 7:6).
 7. *El ποιεῖν como producir.* La tierra produce fruto (Gn. 41:47; Lv. 25:21, etc.).
 8. ποιήμα, ποίησις, ποιητής.
 - a. ποιήμα. Esta palabra denota los productos humanos, obras, actos o hazañas, en sentido negativo, neutro o positivo. En el Eclesiastés comporta un matiz semiescéptico.
 - b. ποίησις. La ποίησις humana en sentido activo es la realización, el hacer o el guardar, y en sentido pasivo es el ser hecho. No figura el sentido «poesía».
 - c. ποιητής. El ποιητής humano en 1 Macabeos 2:67 es el cumplidor (no el autor) de la ley. No figura el sentido «poeta».
- III. *El judaísmo rabínico y apocalíptico.* Los rabinos muestran dudas acerca de un cumplimiento de la ley que resulte suficiente para el juicio, y la secta de Qumrán y los esenios intensifican la observancia legal en respuesta al problema. La idea del juicio es un acicate para esforzarse. Los autores apocalípticos enfatizan el valor de la confesión, y el grupo de Qumrán piensa que la recta conducta es verdaderamente posible sólo con la conversión a la secta.
- IV. *Filón y los escritos herméticos.*
1. *Uso.* Filón halla un vínculo entre λέγειν y ποιεῖν. Usa ποιεῖν en el sentido de «trabajar». Para él ποίησις y ποιητής son términos poéticos mediante los cuales muestra su simpatía por la cultura helenística.
 2. *El obrar humano y la salvación.* Si para Filón la bondad viene de Dios, también coincide con la actividad humana, y la fe es un estado del alma que no se contrapone a las obras. En el nivel superior del νοῦς, la actividad queda atrás en la visión de Dios, y las obras pierden su razón de ser. En los escritos herméticos, a los regenerados se los llama a las buenas obras, pero la regeneración es

un retomar el elemento divino innato; puesto que en la regeneración los iniciados ya no son idénticos a su ser empírico, los actos éticos no tienen verdadera importancia. El llamado no es a obras concretas sino a abandonar la muerte, la ignorancia y el error. Como en Filón, entonces, el problema de las obras se pasa por alto.

3. *La magia.* Un uso especial de ποιεῖν es para la realización de actos mágicos que se efectúan en el nombre de una deidad específica, y que incluyen encantamientos. ποιήσις es el término para la realización de esos actos mágicos.

V. *El NT.*

1. *Las obras de Jesús.* Por lo que respecta a Jesús, la principal referencia no es a los propósitos u obras del Señor exaltado (cf. Jn. 14:23; Ap. 3:9; 1:6; 3:12), sino al ποιεῖν del Jesús terrenal. Los actos seculares y religiosos sólo desempeñan aquí un papel secundario (cf. Jn. 2:5; Mt. 26:18). Las obras son principalmente actos de poder. ποιεῖν denota la designación de los discípulos en Marcos 1:7. A Jesús se le pide que justifique sus obras (Mr. 11:28); se piensa que en ellas él se hace igual a Dios (Jn. 5:18, etc.). Él hace las obras del Padre; esto no expresa su subordinación sino el hecho de que Dios obliga a los seres humanos a una decisión en sus palabras y obras. Su obra en la cruz hace la paz entre judíos y gentiles (Ef. 2:14–15). Este es el sacrificio único por el pecado, realizado de una vez por todas (Heb. 1:3; 7:27). [p 877] Él no cometió pecado (1 P. 2:22). Su ministerio consistió en hacer y enseñar (Hch. 1:1). El énfasis en hacer aleja su enseñanza del malentendido racionalista, y salvaguarda su singularidad histórica contra la disolución ontológica.
2. *El ποιεῖν secular no mandado.* Este tipo de ποιεῖν rara vez se trata en el NT. Se atribuye a personajes políticos (Mr. 6:20), a los oponentes (Mr. 15:15), a personajes menores (Hch. 27:18) y a los discípulos (Lc. 5:29). Puede tratarse de la observancia de costumbres (Mr. 15:8). A menudo es implícita o probable la voluntad de Dios (cf. Jn. 19:23). Por lo que concierne a los cristianos, el acontecimiento de Cristo abarca todo su ποιεῖν (1 Co. 10:31). Por lo que concierne a Cristo mismo, como también a la iglesia, la autoridad de Dios prevalece en todas las situaciones. En 17:28 los Hechos usan ποιηταὶ para los poetas, pero incluso ellos son indirectamente testigos de Dios. En el NT ποιήμα y ποιήσις nunca denotan la poesía.
3. *El ποιεῖν secular no mandado en las parábolas.* Este tipo de ποιεῖν es mucho más común en el NT que en la LXX; cf. el administrador injusto (Lc. 16:3–4), el siervo con los talentos (Mt. 25:16), el hacer blanco o negro el cabello (Mt. 5:36), el rico insensato (Lc. 12:17–18), los viñadores (Mt. 21:36). Las parábolas de los dos hijos y del siervo (Mt. 21:31; Lc. 17:9) van dirigidas contra los fariseos; la acción es obediencia. Las parábolas reflejan la acción de Dios, ya sea directamente (Mr. 12:9) o menos directamente. La recompensa equitativa por un ποιεῖν diverso (Mt. 20:5, 12, 15) pone en duda la ecuación de recompensa y mérito, y enseña la soberana generosidad de Dios. El siervo que no sabe lo que hace su amo contrasta con el propio Jesús (Jn. 15:15). Las relaciones entre Jesús y la gente corriente, que son ofensivas para los jefes religiosos, se hallan detrás de muchas de las parábolas que describen la obra de Dios.
4. *El ποιεῖν secular mandado.* Este tipo de ποιεῖν es poco común en el NT. Culturalmente se puede aducir Marcos 9:5; Hechos 7:40; Apocalipsis 13:14; Hebreos 8:5 (Éx. 25:40). A los discípulos se los censura cuando obedecen a Jesús en Marcos 11:3, 5, como se hace con Pablo en Hechos 24:12. En Mateo 1:24 José obedece; también Pedro en Hechos 10:33, los discípulos en Mateo 21:6, los creyentes en Colosenses 4:16, y los reyes en Apocalipsis 17:16.
5. *El ποιεῖν mandado o prohibido respecto al prójimo.*
 - a. Hacer el bien. El material para este tipo de ποιεῖν es abundantísimo. Hacer el bien tiene el sentido de mostrar amor en Mateo 5:46–47, etc., de dar limosna en Mateo 6:2–3; Hechos 11:30, de predicar con libertad en 2 Corintios 11:7, de interceder en Romanos 1:9, de establecer gozo y paz en Hechos 15:3, de hacer conversos en Mateo 23:15; Hechos 26:28.
 - b. Hacer daño. ποιεῖν rara vez es neutro. Cuando la acción es negativa, se censura o se prohíbe, p. ej. el trato incorrecto por parte de los creyentes (Mt. 25:45), las ofensas sexuales (5:32), el daño causado mediante la persecución (Mr. 9:13). Hay que hacer el bien a todos, ya que el mandamiento del amor es incondicional y la obediencia que se exige es radical.
6. *El ποιεῖν mandado respecto a Jesús.* La gente se encuentra con Jesús de diversas maneras; de modo positivo con una corrección cultural (Lc. 2:27), en busca de curación (Mr. 5:32) y mostrando reverencia (Mr. 14:8–9); y negativamente con falta de entendimiento (Jn. 6:15) y enemistad, tanto antes (Lc. 6:11) como durante la pasión (Mr. 15:1, etc.). El Señor exaltado es aceptado (Mt. 25:40) o es rechazado (25:45). Sólo a la luz de la Pascua se enfatiza como importante la conducta correcta con respecto a Jesús, e incluso posteriormente es por medio de los hermanos necesitados de la comunidad que uno actúa respecto al Señor (Mt. 25:40, 45; Hch. 26:10).
7. *El ποιεῖν mandado respecto a la ley, la voluntad de Dios y la proclamación de Jesús.*

- a. Terminología. La mayoría de los pasajes con ποιεῖν en el NT encajan bajo la categoría 7., sin importar si el sentido es «hacer», «ejecutar» o «actuar». Hay que hacer lo que manda Dios, y hay que rendirle cuentas a Dios. La obediencia es de excepcional importancia; la fe implica el involucramiento (Jn. 7:17). Los creyentes han de hacer la voluntad de Dios (Ef. 6:6) y dar fruto (Mt. 3:8). [p 878] No hay que cometer pecado (Mt. 13:41). Debe haber concordancia entre lo que se dice (Mt. 7:21) o se oye (Lc. 6:47) y lo que se hace, o entre el oidor y el hacedor (ποιητής; Ro. 2:13).
- b. El obrar humano y la salvación.
- (a) El énfasis sobre la conversión a Jesús plantea la cuestión de qué es lo que debemos hacer (Mr. 10:17; Hch. 2:37). Jesús contesta esta pregunta basándose en su propia autoridad, no haciendo a un lado la ley, sino destacando el amor por sobre la observancia cultural, enfatizando la motivación, y rechazando todo reclamo de derechos ante Dios. Agudizando la exigencia, negando el mérito y apuntando hacia la gracia incondicional de Dios –todo esto a un tiempo–, Jesús exige y a la vez hace posible un verdadero cumplimiento de la ley.
- (b) Desarrollando los mismos puntos, Pablo contrapone el hacer la justicia de la ley con el hacer la justicia de la fe. Sólo esta última conduce a la salvación (Ro. 10:5–6; Gá. 3:10, 12). No hay verdaderos ποιηταί de la ley (Ro. 2:13); si los hubiera, la obra de Cristo no se necesitaría. La exigencia de la ley se mantiene, pero la ley ha de realizarse ahora en la obediencia de la fe. La fe coloca la vida bajo la ley en una nueva luz. Esta vida implica una contradicción entre lo que se quiere y lo que se hace (Ro. 7:15, 19). Por eso el legalismo no puede llegar a su meta. Sin embargo, sobre la base de la salvación y del Espíritu, los creyentes pueden tanto querer como hacer (Gá. 5:17) en un caminar que abarca todos los mandatos de amor (1 Co. 10:31; Fil. 2:14; Col. 3:17). El sí de Dios en su gracia es la base de toda la vida cristiana, que hace posible para los creyentes, que caminan en el Espíritu, hacer lo que Dios quiere y que ellos mismos quieren también.
- (c) En Juan, el origen de las personas determina lo que hacen. El cometer pecado es una señal de un origen corrupto (Jn. 8:34, 41, 44). Para hacer buenas obras uno tiene que ser un retoño de la verdadera vid (15:5). Jesús, al proceder del Padre, manifiesta la clase de acción que se requiere (13:5). Su ir al Padre les posibilita a sus seguidores hacer obras mayores (14:12) al ser quitadas las restricciones temporales. En 1 Juan, los que han nacido de Dios hacen naturalmente lo bueno (2:29; 3:7ss). Las obras no están en tensión con la salvación, sino integradas a ella. El amor se manifiesta en el guardar los mandamientos (5:2). El hacer lo que es recto se halla en una paradójica unidad con confesar el pecado (1:8ss). La oración es escuchada cuando se hace lo que agrada a Dios (3:22).
- (d) En Mateo 5:19 y Hechos 28:17 se puede ver un relajamiento de la tensión entre la fe y las obras. En 1 Timoteo 1:13 se destaca el punto de que Pablo, cuando persiguió a Cristo, actuó en ignorancia por no tener fe. La misericordia de Dios trae conocimiento, y la salvación en Cristo hace posible el verdadero cumplimiento de la ley.
- c. La acción cultural. Excepto en relación con las fiestas del AT (Hch. 18:21) o en la exégesis sobre el culto (Heb. 11:28), la acción cultural sólo figura en la fórmula eucarística de 1 Corintios 11:24–25 (cf. Lc. 22:19) y en el voto que Santiago le pide a Pablo que haga (Hch. 21:23).
8. *El hacer milagros.* El NT suele referirse a obrar señales, prodigios, etc. (Mr. 9:39; Jn. 3:2; Hch. 6:8). Los que los hacen pueden ser individuos (Hch. 3:12; 6:8; 8:6) o los discípulos o la iglesia en general (Mr. 6:30, etc.). Las obras se hacen en nombre de Jesús (Mr. 9:39; Hch. 3:12). Jesús lleva adelante su obra en sus seguidores; las señales dan testimonio de que él ha sido enviado por el Padre. Los milagros como tales pueden ser realizados también por los demonios (Hch. 19:14); por eso no pueden sustituir el verdadero compromiso (Mt. 7:22).
9. *El ποιεῖν como producir.* Con objetos materiales, ποιεῖν puede significar «hacer» (Mt. 6:3) o «llevar a cabo» (26:73), pero principalmente significa «producir» (los árboles, etc., Mt. 3:10; Lc. 13:9; Ap. 22:2; también el capital que produce interés, Lc. 19:18). Este uso es principalmente figurativo para el producir frutos éticos (Mt. 3:10) o para el crecimiento de la iglesia (Ef. 4:16).

[p 879] VI. **Uso católico temprano.** Ciertos rasgos llaman la atención. ποιητής se usa para «poeta» sólo con reservas. El sacramentalismo que se va desarrollando se puede observar en el uso con el pan y el cáliz. También aumentan el ascetismo y el moralismo (cf. Did. 11.11; 1 Clem. 31.2; 2 Clem. 11.7). Las acciones piadosas han regresado ahora a las cercanías de la casuística judía tardía (Did. 6.2; Ignacio, *Filadelfios* 8.1).

[H. Braun, VI, 458–484]

ποικίλος [diverso, multicolor], πολυποικίλος [muy variado]

ποικίλος

1. Esta palabra tiene el sentido de «multicolor», pero más frecuentemente de «diverso», «múltiple».
2. En el NT sólo figura el sentido de «diverso», «de muchas clases» (cf. Mr. 1:34; Heb. 2:4; 2 Ti. 3:6; Stg. 1:2). En 1 Pedro 4:10 el punto es que la gracia de Dios se manifiesta en muchas maneras diferentes, e. d. en los diversos carismas (cf. Ro. 12:6ss; 1 Co. 12).

πολυποίκιλος. Esta forma más intensa («variadísimo») figura en Efesios 3:10: la sabiduría de Dios se ha manifestado en Cristo con una variedad o riqueza ilimitada.

[H. Seesemann, VI, 484–485]

ποιμὴν [pastor], ἄρχιποίμην [pastor principal], ποιμαίνω [pastorear], ποιμνὴ [rebaño], ποιμνιον [rebaño]

A. El pastor en Palestina. El cuidar de rebaños y hatos es una parte importante de la economía palestinese en tiempos bíblicos. Las ovejas y el ganado vacuno tienen que trashumar por tierras amplias, y el cuidar de ellos es un trabajo independiente y responsable que incluso puede implicar peligros. De ello se encargan los dueños o sus hijos varones (Lc. 15:6; Jn. 10:12), pero también se contratan pastores.

B. El uso transferido.

I. El Cercano Oriente antiguo.

Pastor es una designación común para los gobernantes, y combina varias tareas o atributos que van asociados (p. ej. en Babilonia, Asiria y Egipto). También a los dioses se los puede considerar pastores; así, Amón es un fuerte vaquero que resguarda su ganado.

II. El AT.

1. A Dios se lo llama claramente el Pastor de Israel, que va delante de su rebaño (Sal. 68:7), lo guía (Sal. 23:3), lo conduce adonde hay alimento y agua (Sal. 23:2), lo protege (Sal. 23:4), y carga a sus crías (Is. 40:11). La metáfora, incrustada en la piedad viviente de los creyentes, destaca el hecho de que el pueblo está amparado en Dios.
2. En Jeremías el término se aplica a los gobernantes políticos y militares, pero no como título. Los pastores han demostrado ser infieles; por eso Dios mismo va a asumir el oficio y designar mejores pastores (Jer. 3:15; 23:4). Establecerá un solo pastor que va a reunir a su pueblo (Ez. 34:23–24; 37:22, 24). El término asume entonces un significado mesiánico que en Zacarías experimenta un desarrollo singular. Después del exilio, los malos pastores provocan el juicio, pero un pastor sufre la muerte según la voluntad de Dios, y al hacerlo así introduce el tiempo de la salvación (12:10; 13:1ss).

[p 880] C. El judaísmo posterior.

I. El judaísmo palestinese.

- a. Los rabinos clasifican a los pastores como ladrones y defraudadores, y esto los hace perder ciertos derechos civiles. Su vida errante les posibilita robar de sus rebaños; por eso es prohibido comprarles leche, lana o cabritos.
- b. A pesar de la mala reputación de los pastores, a Dios se lo sigue llamando Pastor de Israel, el que ha sacado a su rebaño de Egipto, lo guía en la actualidad, y un día lo volverá a congregarse de nuevo. A los jefes y maestros, p. ej. a Moisés y a David, también se los llama pastores fieles. En el Documento de Damasco el jefe es un pastor, y en los Salmos de Salomón 17:40 se compara al Mesías con un pastor.

II. Filón. Filón desarrolla una tipología del pastor a partir de los relatos del AT. El νοῦς es un pastor de las facultades irracionales del alma, los gobernantes son pastores, y Dios es el Pastor que por medio de su λόγος alimenta al mundo y a todo lo que en él hay.

D. El NT.

- I. Jesús y los pastores.* El NT no juzga adversamente a los pastores. Ellos conocen a sus ovejas (Jn. 10:3), buscan a las ovejas perdidas (Lc. 15:4ss), y arriesgan su vida por el rebaño (Jn. 10:11–12). El pastor es una figura de Dios mismo (Lc. 15:4ss). La descripción se basa en la verdadera familiaridad de Jesús con los pastores y su simpatía por su destino.
- II. El relato de la Natividad.* La mención de verdaderos pastores sólo se da en el relato del nacimiento en Lucas 2. Las teorías que explican la presencia de ellos son (1) que hay semejanza con el relato del niño Osiris; (2) que representan el mundo ideal; (3) que representan a los pecadores a quienes va dirigido el evangelio; (4) que llevan una referencia a David; y (5) que son los únicos que

están despiertos a esa hora. La probabilidad es que el establo donde nace Jesús sea propiedad de los pastores, y que sea por eso que se les dice que como señal encontrarán al Salvador yaciendo allí.

III. *El Pastor como retrato de Dios.* El NT nunca llama pastor a Dios, y sólo en la parábola de la oveja perdida (Lc. 15:4ss; Mt. 18:12ss) se da la comparación. Aquí Dios, como el pastor gozoso de la parábola, se alegra con el perdón y la restauración del pecador. La selección de la imagen refleja de un modo vivo el contraste entre el amor de Jesús por los pecadores y el menosprecio de los fariseos para con ellos.

IV. *Jesús, el Buen Pastor.*

1. *Dichos de Jesús en los Evangelios Sinópticos.*

- a. Para describir su misión, Jesús usa la imagen de recoger al rebaño disperso (cf. Mt. 10:6; 15:24; Lc. 19:10 [Ez. 34]).
 - b. En Marcos 14:27–28; Mateo 26:31–32, Jesús usa la comparación del pastor para insinuar su muerte y su retorno (con una alusión a Zac. 13:7). La muerte de Jesús desencadena la dispersión del rebaño y la prueba del resto, pero va seguida por la reunión del rebaño purificado bajo la guía del pastor (Zac. 13:7ss).
 - c. Las naciones se congregan como un rebaño en el juicio en Mateo 25:31–32, y el pastor separa a las ovejas de las cabras.
2. *Enunciados cristológicos de la iglesia antigua.* En 1 Pedro 2:25 Cristo es el pastor de las almas, que provee para su pueblo y vela por él. En Hebreos 13:20 es el «gran pastor», que sobrepasa a todos los que le han precedido, como Moisés. En 1 Pedro 5:4 es el «pastor principal» a quien todos los demás deben rendir cuentas. Como Señor terrenal, se compadece del rebaño sin pastor (Mr. 6:34); como Señor exaltado, es el Cordero que conduce a su pueblo hacia fuentes de agua viva (Ap. 7:17); y como el Señor que regresa, es el gobernante escatológico que rige a las naciones con vara de hierro (Ap. 12:5; 19:15).

[p 881] 3. *Juan 10:1–30.*

- a. Aparte de una confusión de orden –posible pero apenas probable–, hay buenas razones para considerar Juan 10:1–30 como una unidad, sin manipulación crítica.
 - b. La sección 10:1–5 es sencillamente una parábola que contrasta al pastor con el ladrón y el extraño. A diferencia del ladrón, el pastor entra por la puerta; y a diferencia del extraño, conoce a sus ovejas y ellas lo conocen a él. En la interpretación, Jesús se compara a sí mismo primeramente con la puerta (vv. 7ss), y luego con el pastor (vv. 11ss). A diferencia del asalariado, el verdadero pastor está presto a dar su vida por las ovejas que él conoce tan íntimamente (v. 14). El cargo de Jesús como pastor se extiende más allá de Israel, dando así cumplimiento a la promesa de un solo rebaño y un solo pastor. El sacrificio de la vida será seguido por el recobrarla (vv. 17–18).
 - c. Los materiales palestinos y los muchos semitismos apuntan hacia un entorno veterotestamentario. Los motivos están en plena concordancia con los dichos de los Evangelios Sinópticos. La idea de la muerte del pastor como algo voluntario y vicario desarrolla un impulso que ya está presente en Marcos 14:27–28. No existen paralelos en el mundo sincretista o gnóstico, aparte de ciertas alegorías mandeas que claramente se basan en Juan 10.
4. *Los escritos postcanónicos y el arte cristiano primitivo.* En los enunciados primitivos relacionados con el pastor, se va desarrollando a paso firme el elemento didáctico a medida que la cristología del Logos va dotando a Cristo con los símbolos y rasgos del pastor Logos. Pero Cristo, como pastor que enseña, conduce a las personas, no a la libertad respecto al reinado de los sentidos, sino a la verdad y la salvación eternas. A partir del siglo III, los cuadros del Buen Pastor retratan a Cristo como un personaje radiante y lleno de juventud, que no es simplemente un guía de las almas, sino el maestro y redentor que trae la salvación.
- V. *Pastor como designación de los jefes eclesiásticos.* Sólo en Efesios 4:1 se llama pastores a los jefes de la congregación. Los pastores y maestros constituyen un mismo grupo de ministros. «Pastor» no es todavía un título establecido. Pasajes paralelos son 1 Pedro 5:2; Hechos 20:28; Juan 21:15ss. Sólo en el último de estos pasajes se tiene a la vista un ministerio más amplio. Los pastores han de cuidar a la congregación, buscar a los perdidos y combatir el error. El pastor principal es un ejemplo (1 P. 5:3), y cuando él venga dará su recompensa (v. 4).

E. **El Pastor de Hermas.** En esta obra del siglo II, el ángel del arrepentimiento se aparece con atavío de pastor para ser mediador de las revelaciones. Enviado por el Pastor Santísimo Cristo (*Visiones* 5.2), este pastor es un maestro y compañero de Hermas, que le va proclamando el mensaje revelado de un solo arrepentimiento por el pecado después del bautismo. La idea de un pastor que es ángel mediador no proviene del NT, sino posiblemente del ámbito hermético.

ποιίμνη, ποιίμνιον

- A. El rebaño palestinese.** El término ποιίμνη o ποιίμνιον se usa para los rebaños o hatos de ovejas o ganado, que en número van de 20 cabezas a más de 500. En Mateo 25:32 se trata de un hato mezclado; ese tipo de hatos son comunes en la antigua Palestina. Las ovejas y las cabras pacen juntas, pero de noche se las separa porque las cabras son más susceptibles al frío. En las noches de verano, varios pastores se reúnen junto con sus rebaños, y velan por ellos a campo abierto. Para una mejor protección, el rebaño se puede resguardar en un redil con vallas, con la puerta cerrada y los pastores en guardia.
- B. El rebaño como término para la comunidad en el AT y en el judaísmo precristiano.** El AT describe a Israel como el rebaño de Dios, el rebaño de su prado, las ovejas de su prado, las ovejas de su mano o posesión (cf. Sal. 95:7; 100:3; Miq. 7:14; también Os. 4:16; Jer. 13:17; 23:1–2). En Sirácida 18:13 y Enoc Etíope 85ss, el rebaño incluirá a todas las naciones en su consumación. En los Salmos de Salomón 17:40ss, el rebaño apacentado por el Mesías se restringe a Israel, pero el reinado del Mesías se extenderá también a los gentiles (vv. 30ss).

[p 882] **C. La comunidad como rebaño en el NT.**

1. El uso del AT (Israel como rebaño de Dios) aparece en Mateo 10:6; 15:24. En Lucas 19:10 (Ez. 34:16), Jesús va en busca de los descarriados del rebaño. En Marcos 6:34 (Nm. 27:17) lamenta la ausencia de un pastor. En Mateo 9:36 tiene compasión del rebaño agotado.
2. En el NT, sin embargo, los discípulos son principalmente el rebaño como pueblo escatológico de Dios (Mr. 14:27–28; Mt. 10:16; Lc. 12:32; Jn. 10:1ss). Son un rebaño pequeño (Lc. 12:32), pero no tienen porqué temer porque se les promete el dominio (cf. Dn. 7:27). Las amenazas provienen de lobos que están tanto afuera (Mt. 10:16) como adentro (7:15). El rebaño se dispersará, pero después se volverá a reunir (Mr. 14:27–28), y los justos de todos los pueblos pertenecerán a él (Mt. 26:31–32). En Juan, el término «rebaño» sustituye al término ἐκκλησία que allí está ausente. Sus miembros conocen al Buen Pastor, creen en él, lo oyen y lo siguen (Jn. 10). En Juan 10:26 el significado podría ser que sólo los miembros predestinados del rebaño pueden creer, pero en el contexto del v. 24, el punto parece ser que el testimonio que encuentra oídos y obediencia en las ovejas de Jesús, no es ni comprendido ni creído por sus oponentes (cf. Mr. 4:11–12). El rebaño es la comunidad que Jesús congrega de en medio de Israel, y con la cual él asocia luego a aquellos que de entre los gentiles son hijos de Dios (v. 16). Después de su muerte y su resurrección, las ovejas descarriadas (1 P. 2:25) que no pertenecen al rebaño (Jn. 10:16) pero que son hijos de Dios dispersos (11:52), son congregadas en el rebaño escatológico. La muerte expiatoria de Cristo es la mediación para ser miembro en la comunidad de salvación.

[J. Jeremias, VI, 485–502]

πόλεμος [guerra, conflicto], πολεμέω [hacer la guerra, luchar]

A. La comprensión religiosa de la guerra en el mundo griego y el helenismo.

1. *El problema.*
 - a. Homero y Hesíodo. Incluso antes de Homero, se siente que el favor divino descansa sobre las guerras santas, y que los dioses invocados en los tratados se disgustan cuando esos tratados se rompen. En Homero, la guerra está ligada al gobierno de los dioses. Aunque puede no haber dioses de la guerra en el sentido estricto, Ares es el héroe ideal y Atenea promueve la actividad marcial y la recompensa. Hesíodo acepta el punto de vista de que detrás de las guerras humanas hay planes divinos, pero para él la guerra no es una actividad humana natural ordenada por los dioses.
 - b. La práctica religiosa. Los jóvenes atenienses juran su disposición para la guerra en nombre de Ares, y los soldados van a la batalla llevando en sus labios el sobrenombre de Ares.
 - c. Reflexión crítica. Como resultado de la reflexión crítica surgen diversos puntos de vista. La guerra puede ser vista como un principio válido de vida, aun cuando no tenga paralelo en la naturaleza. La verdadera meta de la reflexión podría verse como la prevención más que la búsqueda de la guerra, puesto que la guerra a nadie aprovecha. Los griegos son demasiado realistas como para suponer que la guerra sea una sumisión humilde a la sabiduría de Atenea, quien interviene para arreglar las cosas conforme a la voluntad divina cuando falla el consejo humano. Con demasiada frecuencia las guerras se deben a la miopía y a un interés egoísta e inescrupuloso. Surge entonces la idea de que la guerra, aunque podría evitar el exceso de población, es un mal en el cual siempre interviene la maldad o la injusticia humana. Se equiparan entonces la guerra y el mal, y la guerra sólo puede evitarse cuando hay una resolución seria de combatir el mal interior, el cual tiene su raíz en la humanidad misma.
2. *Actitud general respecto a la realidad política de la guerra.* Se plantea la pregunta práctica de cómo los individuos y los estados pueden hacer realidad los impulsos pacíficos, cuando sus vecinos no se lo permiten. El combatir sólo intelectualmente es a los ojos

de los jefes una forma de evadir la cuestión. La guerra es un mal inevitable. Sólo un estado mundial puede ponerle fin. En la práctica, entonces, la paz sólo se obtiene de la guerra, y es como una isla amenazada por sus corrientes. Los tratados sólo tienen una validez limitada, y sólo aseguran la paz hasta que cambien las condiciones. Hay que [p 883] jurarlos por poderes superiores, en la esperanza de que esos poderes miren con desagrado a quienes los rompen.

3. *La expectativa de paz en el primer período imperial.* La creación del imperio promete paz, con la inauguración de un solo estado mundial. La lucha interior contra el mal de la guerra no se ha ganado, pero está presente la esperanza de que el avance de las épocas ha conducido, por regulación divina, a un retorno de la edad de oro. Augusto ha puesto fin a la guerra, y por lo tanto es aclamado como una figura divina. Las guerras que todavía estallan son sólo los últimos resuellos del sistema que está por caducar. Ya no es necesario confirmar los tratados con juramentos. Sin embargo, rápidamente resulta que los hechos no demuestran esa esperanza. Los malos vecinos siguen desafiando la paz romana. La fe en la misión divina del gobernante se va desvaneciendo. Filósofos como Marco Aurelio, que no quieren tener nada que ver con la guerra, tienen que dedicar gran parte de su energía a las campañas. Los soldados de Probo se amotinan cuando él protesta contra la majestad de la guerra.

B. La visión religiosa de la guerra en el AT y en el judaísmo tardío.

1. La tradición.

- a. La guerra santa. La expresión «guerra santa» no figura en el AT, pero su realidad está presente. Dios protege a Israel defendiéndolo contra los invasores, por medio de líderes carismáticos y de su intervención personal. Los soldados se reúnen voluntariamente de entre las tribus, y vienen en ayuda del Señor (Jue. 5:23), pero prevalecen, no a causa de su número o su equipo, sino porque Dios está con ellos para darles valor y confundir a sus enemigos (Jue. 4:14ss; 5:2, 9; 7:2ss; Dt. 20:4; Éx. 15:14ss, etc.). Posteriormente las guerras se organizan más cuidadosamente, pero la dinámica es la misma. Los carros y jinetes de Israel (2 R. 2:12; 13:14) son la defensa final del pueblo. Los profetas llaman constantemente al pueblo a que regrese a su verdadero refugio, no en la planificación política o militar, sino en Dios, y en el futuro distante perciben un ataque general contra Israel que será repelido por una última guerra santa (Miq. 4:12). La adquisición de la tierra prometida se entiende como obra de Dios, pero con la meta última de la sujeción a Dios en desafío de todo ídolo.
 - b. La guerra de Dios contra Israel. Si bien el conflicto de Dios es principalmente contra las naciones idólatras arrogantes, también puede ser contra el propio Israel si Israel recae en la idolatría. Dios usa a los pueblos extranjeros en este conflicto, y la guerra resultante casi podría ser considerada ella misma como una guerra santa (Am. 2:14ss). Ya los reveses del pasado se consideran como debidos a que Dios ha retirado su ayuda, o incluso a que ayuda a los enemigos (Lv. 23:36; Jos. 7:5; 1 S. 17:11). Israel siempre corre el riesgo, mediante la infidelidad, de caer en una guerra sin esperanza contra la fuerza abrumadora de Dios que se pone en acción en el juicio.
 - c. Las iniciativas divinas y humanas. La iniciativa militar humana es menos importante en el AT que en Homero. Hay que hacer ciertas cosas, pero se tiene la confianza de que Dios decide la cuestión, como en el Mar Rojo o en la caída de Jericó (Éx. 15; Jos. 6).
2. *El problema.* En el AT, muchas guerras difícilmente pueden ser consideradas como guerras santas (p. ej. las que se dan entre las tribus). Si bien no hay un tratamiento del problema general, los puntos principales resultan claros. Las guerras santas van dirigidas contra la arrogancia y la idolatría humanas; la guerra santa contra Israel va dirigida contra su infidelidad; y otras guerras son causadas por el pecado humano, y están misteriosamente integradas en el plan arrasador de Dios.
 3. *Actitud general ante la realidad política de la guerra.* En el AT la guerra es una realidad normal, aunque no deseada, en las relaciones humanas, especialmente en vista de la antítesis religiosa entre Israel y otras naciones.
 4. *Expectativa de un estado de paz.* La esperanza de un futuro sin guerra se basa en la confianza de que, aunque Dios llame a la guerra santa, también introducirá un reinado de paz (Sal. 46:9; Is. 2:4).

[p 884] 5. El judaísmo posterior.

- a. El panorama es muy parecido al del AT, excepto que la guerra final tiene una significación destacada. Los que tomen parte en ella tienen que estar preparados para grandes sufrimientos y sacrificios. A veces la guerra final, o por lo menos un preludio a ella, será librada por los creyentes, pero con la garantía del auxilio divino. A veces se considera que es Dios o el Mesías el que librará la guerra directamente sin participación humana, siendo el único papel de los justos el hacer buenas obras.
- b. Para Filón, el culto a muchos dioses lleva la semilla del conflicto. Hay que combatir el estado de guerra que existe incluso en lo que se llama paz. Sólo un cambio estructural en la creación puede traer una paz verdadera, y sólo Dios puede hacer esto realidad,

primero domando las bestias de la ψυχή humana, luego poniendo fin a la guerra en el reino animal, y por último subyugando incruentamente a aquellos que se gozan en la batalla.

C. El NT.

1. *La guerra en los acontecimientos de los últimos tiempos.* El NT hereda el concepto de una campaña del Mesías davídico, pero nunca sueña siquiera en que los creyentes sean convocados abiertamente a la guerra, ni siquiera en el conflicto final. El Apocalipsis muestra cómo la guerra que está relacionada con el juicio vencerá a la guerra entre el milenio y los nuevos cielos y tierra. Sale al frente un enemigo aparentemente invencible; pero con rectitud (19:11) y ejecutando un plan celestial, el Verbo hace la guerra y derroca al enemigo. Los incrédulos no están conscientes de la cercanía de este acontecimiento final, e incluso a los creyentes hay que advertirles acerca de él (cf. 2:16; 14; 16). Los gobernantes, seducidos por la autoridad de la bestia, libran la guerra contra los profetas, la comunidad, la ciudad y el Cordero (11:7; 12:17; 20:8–9; 17:14). El segundo jinete personifica el conflicto (6:3–4). Sólo aquellos que confían en la rectitud del Rey de reyes pueden dudar del poder de esos grandes batallones.
2. *Otras referencias a la guerra.* Sólo Hebreos 11:34 interpreta los acontecimientos del pasado a la luz de la meta divina. La idea de guerras santas libradas por la nueva comunidad es muy ajena al NT. No surge ningún tratamiento referente a las guerras entre el AT y el conflicto final. A los cristianos no se les dice que sirvan como soldados, ni a los soldados que se hacen cristianos se les dice que abandonen el servicio. Se adoptan términos de la vida militar para ilustrar la vida cristiana. Esto no quiere decir que se tribute honor a la guerra como tal. Los términos πόλεμος y πολέμew nunca se usan para describir ni literal ni figuradamente lo que deben hacer los cristianos. Efectivamente, el guerrear y el combatir son incompatibles con el ser cristiano (Stg. 4:2).

[O. Bauernfeind, VI, 502–515]

πόλις [ciudad], πολίτης [ciudadano], πολιτεύομαι [ser ciudadano], πολιτεία [ciudadanía, conducta], πολίτευμα [lugar de ciudadanía, estado]

A. El griego no bíblico.

I. Lexicografía.

1. De etimología no explicada, πόλις significa primero un asentamiento fortificado. Con el desarrollo político, la idea de fortificación se desvanece. Así Esparta es un complejo de cuatro o cinco aldeas abiertas. Este desarrollo hace que el término πόλις sea apto para designar un estado a diferencia del ἄστυ definido espacialmente. La πόλις es el centro de gobierno: primero un poblado, luego la zona más amplia que desde allí se gobierna.
 2. El πολίτης es el que participa en la πόλις, e. d. el «ciudadano», con todos los respectivos privilegios activos y pasivos.
- [p 885] 3. πολιτεύω tiene sentidos tales como «ser ciudadano», «vivir o actuar como ciudadano», «tomar parte en el gobierno», «gobernar», «realizar asuntos estatales». Otros sentidos son «tener tratos de negocios», y el más débil «comportarse».
4. πολιτεία tiene los significados «ciudadanía», «actividad política», «constitución», «el estado» como tal, y «conducta».
 5. πολίτευμα tiene sentidos como «actos políticos», «actos de ministerios de gobierno», «gobierno», «sociedad», «ciudadanía» y «colonia extranjera».

II. *Contenido ideal.* Un fenómeno distintivo en la antigüedad, la πόλις deriva su significación del contenido ideal del término. El establecimiento de la πόλις conduce a la cultura. Esta se efectúa mediante la libre unión que Zeus dota de rectitud y piedad. Se desarrollan los valores espirituales, y se alcanza la cultura, mediante la libertad bajo la autoridad de las leyes que protegen el bienestar común. La libertad de la πόλις se contraponen a la tiranía de los bárbaros. Los individuos encuentran el verdadero desarrollo de sí mismos en la vida nacional común. Una reverencia religiosa rodea a la ley estatal; el orden del estado tiene una sanción religiosa. La πόλις es entonces una organización sagrada. Su origen radica en el Dios supremo, quien es πολιούχος, el protector del estado. La tragedia de la historia griega es que la realidad no corresponde al ideal. La crítica racional, el interés egoísta, el conflicto partidista, la acción de las turbas y el confinamiento cantonal del estado se combinan para frustrar el logro del ideal. Los estoicos introducen una visión más amplia, y Alejandro trata de darle forma política en un reino mundial, aunque para los estoicos es una comunidad ideal de los sabios que no necesita de instituciones legales ni sociales. En efecto, los estoicos usan el término πόλις para el cosmos en cuanto a tal, como una totalidad que es regida por una sola ley divina. A medida que la historia deja atrás la πόλις griega, el concepto va perdiendo su vitalidad y cae presa de la espiritualización filosófica.

B. La LXX y el judaísmo tardío.

I. πόλις.

1. *Originales hebreos.* πόλις figura con frecuencia en la LXX, generalmente para traducir עיר, y unas cuantas veces para traducir קריה ו עירם ו קריה. El hebreo עיר abarca cualquier lugar fortificado, p. ej. una fortaleza o inclusive una atalaya. Sin embargo, habitualmente se trata de una villa amurallada.
2. *Descripción de ciudades.* Las ciudades se describen por nombre, por ubicación, por nacionalidad, por sus residentes (individuos o clanes), y por características especiales, pero no por su constitución.
3. *Importancia de las ciudades.* En Israel las ciudades no son importantes como centros de cultura o de gobierno. Tampoco es la ciudad una forma básica del estado. En el Cercano Oriente los estados son reinos. El término πόλις es «despolitizado» en la LXX. Las ciudades son importantes porque pueden resistir a los agresores (cf. Jericó en Jos. 6). Cuando Israel conquista Palestina, las ciudades son reconstruidas con prontitud a causa de la seguridad que parecen ofrecer (Dt. 28:52). Tomar una ciudad es cosa difícil (cf. Proverbios), pero vivir en ella da una sensación de seguridad (10:15). Sin embargo, ni siquiera unas altas murallas pueden proteger a la πόλις contra el juicio de Dios (Dt. 28:52). La ciudad de Génesis 11 con su elevada torre representa la arrogancia impía del género humano. Si el Señor no guarda la ciudad, en vano permanece despierto el vigía (Sal. 126:1).
4. *Jerusalén.* Jerusalén es única en Israel (Ez. 7:23). Allí Dios ha puesto su nombre (Dt. 12:5, 11). La ha escogido como el lugar de culto (2 Cr. 6:38). Hacia ella se dirige la plegaria (1 R. 8:44). Es la ciudad de Dios, del gran Rey, del Señor (Sal. 46:4; 48:2; Is. 60:14). Es la ciudad santa (Is. 48:2). Simboliza la fe religiosa y la independencia nacional. Pero su gente es malvada (Jer. 6:7). Sobre su violencia e idolatría recae el juicio (Ez. 22:2ss). Sin embargo, Dios todavía la ama, y finalmente la consolidará (Sal. 87:1–2; Jer. 31:38). Su gloria la abandona (Ez. 11:23) pero regresará, y ella será llamada la ciudad fiel (Zac. 8:3). Las esperanzas nacionales se concentran en su restauración (Jl. 3:17). Así la ciudad del AT llega más allá de la historia, hasta el cambio final que Dios va a realizar.

[p 886] 5. *Jerusalén en la esperanza del judaísmo tardío.* La Plegaria de las Dieciocho Bendiciones sustenta la esperanza de una Jerusalén restaurada como centro de culto. Cuanto más oscura sea la situación presente, más alta es la esperanza. Jerusalén ya está presente en el cielo, y finalmente habrá de manifestarse. Su templo será infinitamente más glorioso que el de la ciudad histórica. Los malvados quedarán excluidos, y en el pensamiento de algunos, también a los extranjeros se les cerrarán las puertas.

II. πολίτης, πολιτεία, πολιτεύομαι, πολίτευμα en el NT.

1. Con la excepción de πολίτης, estas palabras sólo figuran en los escritos apócrifos (especialmente 2–4 Macabeos). πολίτης normalmente significa «prójimo» en el mismo sentido de compatriota o correligionario, con un sabor social y ético. Nueve de los casos se hallan en 2 Macabeos, uno en 3 Macabeos, y sólo siete en otros lugares.
2. πολιτεία es también un concepto religioso y moral más que político. Se refiere principalmente a un orden piadoso de vida en conformidad con la ley. Sólo en 3 Macabeos 3:21, 23 tiene el sentido de derechos ciudadanos.
3. También πολιτεύομαι se refiere a la conducta más que a la ciudadanía. La referencia es religiosa. La religión regula la vida de la sociedad y la conducta individual dentro de ella. La exigencia total de la ley divina le da un carácter diferente a la sociedad a la que pertenecen los judíos, y esto determina el uso del término.
4. πολίτευμα figura sólo en 2 Macabeos 12:7, donde significa «sociedad, cosa pública».

III. Josefo y Filón.

1. Josefo hace amplio uso del grupo, y para él la referencia es a cosas tales como la constitución y los derechos ciudadanos. Pero el sentido político puede a veces dar paso al uso más general de conducta. Como helenista político, Josefo piensa que los términos griegos pueden ayudar a esclarecer la estructura ajena de Israel. Sin embargo, tiene un agudo sentido de las diferencias. Moisés estableció a Israel como una teocracia. Al usar lenguaje político, Josefo hasta cierto punto enmascara la orientación religiosa del pensamiento político en el AT y en el judaísmo. Sacrifica la esperanza escatológica de una nueva Jerusalén, en aras de la paz con Roma, aplicando a Vespasiano el oráculo de un futuro gobernante del mundo.
2. Filón se adentra en una transposición espiritualizante. Para él Adán es un cosmopolita. El cosmos noético es la metrópolis de los sabios. Para esta categoría de ciudadanos del mundo, los estados individuales son de menor valía. La vida política es el teatro de la baja pasión y de la dependencia degradante. Los esenios son sabios al evitar la vida urbana. El propio Filón vive en Alejandría, aboga por la democracia como la mejor constitución, y quisiera ver como gobernantes a los filósofos, pero no tiene concepto alguno de la dignidad del estado o de la acción política. Tampoco comparte una verdadera esperanza escatológica. Jerusalén es la ciu-

dad santa, pero sólo en la medida en que representa el cosmos o el alma de los sabios. Su cosmopolitismo psicológico y ético disuelve la historia y la escatología.

C. El NT.

I. πόλις.

1. *Distribución y uso secular.* El término πόλις, que ha perdido la aureola que lo rodea en el mundo griego, aparece unas 160 veces, principalmente en los escritos lucanos, y especialmente con una referencia histórica o escatológica (Apocalipsis). El término nunca significa «estado», para lo cual el NT usa rey, autoridades, etc. Cuando se denotan ciudades, no son organismos políticos. ἄρχοντες figura para los oficiales de la ciudad sólo de un modo laxo en Hechos 16:19. La πόλις en el NT es un lugar cerrado de residencia humana, a diferencia de las aldeas, las viviendas aisladas, o los lugares deshabitados. A veces puede significar también «la población» (Mt. 8:34). No se la distingue claramente de κώμη (Mr. 1:38; cf. Lc. 4:43). La πόλις es la ciudad amurallada y el centro de mayor dimensión, mientras que las κώμαι son poblaciones subordinadas. Se pueden mencionar ciudades individuales, como en [p 887] Mateo 8:33; 21:17; Hechos 8:5. O se pueden hacer adiciones que relacionan la ciudad con una localidad (Lc. 4:31), con una nación (Mt. 10:5), con los habitantes (Hch. 19:35) o con un individuo (Lc. 2:4, 11).
2. *Jerusalén, la ciudad santa.* Como en el AT, Jerusalén es la ciudad santa o amada (Mt. 4:5; 27:53; Ap. 11:2). La referencia puede ser bien a la ciudad histórica o a la celestial. El uso refleja la tradición judía, pero también apunta hacia la importancia de Jerusalén para la iglesia antigua. Jerusalén es el centro cristiano en un sentido religioso así como práctico.
3. *La Jerusalén celestial.* La Jerusalén histórica será destruida (Mr. 13:2), de modo que la esperanza se centra en la Jerusalén celestial y purificada que vendrá a la nueva tierra con la consumación (Ap. 21:10). Los cristianos libres de la ley pertenecen ya a esta ciudad que está arriba (Gá. 4:25–26). Los patriarcas la buscan como la única ciudad que va a permanecer (Heb. 11:10, 16). Apenas vislumbrándola de lejos, viven por fe como peregrinos y extranjeros en la tierra (cf. 11:14, 16). Dios la ha construido para ellos en el cielo (cf. 12:22ss). Los cristianos la anhelan, ya que aquí no tienen una ciudad permanente (13:14). Existe en el cielo como la verdadera realidad, la ciudad de la comunidad de creyentes de todas las épocas, junto con el mundo angélico. En Apocalipsis 21 esta ciudad está engalanada como una novia. Es la comunidad perfeccionada de aquellos que llevan su nombre (3:12). En la imagen se combinan diversos motivos, pero son sólo metáforas (las murallas, las calles de oro, el río puro, las piedras preciosas, etc.) para describir la dicha de la consumación. Purgada de todo rasgo nacionalista, y abierta a los creyentes procedentes de todas las naciones, esta Jerusalén no es simplemente una sustitución de la antigua. Hereda el nombre, pero todas las cosas son hechas nuevas. Al mismo tiempo, el concepto escatológico no lleva relación alguna con el cosmopolitismo estoico o filónico. Todavía está orientado hacia la historia.
4. *La traducción ‘civitas’ en la Vulgata.* Excepto en Hechos 16:12, 39, la Vulgata siempre traduce πόλις por *civitas*. Esto le da al término un sesgo político, que se retiene en el uso que de él hace Agustín en *La ciudad de Dios*, donde tiende a perder su carácter escatológico y figurativo y se convierte en un concepto del pensamiento eclesiástico y filosófico.

II. πολίτης, πολιτεύομαι, πολιτεία, πολίτευμα.

1. No hay nada de teológico en los cuatro casos de πολίτης en el NT (Heb. 8:11; Hch. 21:39; Lc. 15:15; 19:12ss). El significado varía desde «compatriota» o «ciudadano» a «habitante independiente», pero el uso permanece dentro de los límites de la cotidianidad.
2. πολιτεύομαι figura solamente en Hechos 23:1 y Filipenses 1:27. En ambos casos se refiere a la conducta que es configurada por la religión, sin implicaciones políticas.
3. πολιτεία también figura sólo dos veces. En Hechos 22:28 Pablo apela a su condición como ciudadano romano, para evitar el interrogatorio y los azotes. En Efesios 2:12 la palabra se refiere a una posición privilegiada en Israel. Otrora excluidos, los creyentes ahora pertenecen, no al estado judío, sino al pueblo de Dios. Al tener acceso a Dios, comparten la ciudadanía espiritual con los santos como miembros de la familia de Dios (2:19).
4. πολίτευμα figura sólo en Filipenses 3:20. Al exhortar a los creyentes a una conducta apropiada, Pablo les dice que su verdadera patria está en el cielo. Sobre la tierra (cf. 1 P. 2:11) no tienen derecho de domicilio; no son ciudadanos enraizados en la naturaleza, el pensamiento o los intereses. El punto no es que sean una colonia extranjera en los estados terrenales, sino que son forasteros en el ámbito terrenal en cuanto tal. Por derecho constitucional, pertenecen al reino celestial de Cristo. El reino del cielo es su πολίτευμα. Deben actuar en consecuencia.

D. Los Padres apostólicos. Aquí el uso es similar al del NT. Figura el sentido cotidiano. En Hermas, *Semejanzas* 1.1ss, la πόλις cristiana se contrapone al mundo temporal. Diogneto 5.5 usa πολιτεία para «conducta». En Diogneto 5.9 πολιτεύομαι puede

significar «ser ciudadano», pero la mayoría de las [p 888] veces el término se refiere a la conducta. Usado respecto a Dios en Diogneto 10.7, denota su reinado. El significado en 1 Clemente 54.4 es que debemos conducirnos como ciudadanos de Dios.

[H. Strathmann, VI, 516–535]

Σιών, Ἱερουσαλήμ

πολλοί [(los) muchos]

A. Significado inclusivo en el judaísmo.

I. El AT.

1. Como sustantivo.

- a. Con artículo. En griego, πολλοί se usa en sentido exclusivo («los muchos» a diferencia de «todos»), pero en el AT tiene un sentido inclusivo, debido al hecho de que en hebreo no hay palabra plural para «todos». Esto resulta especialmente claro cuando aparece el artículo (cf. 1 R. 18:25; Is. 53:11; Dn. 9:27).
 - b. Sin artículo. Aun sin artículo el uso suele ser inclusivo, como en Salmo 109:30; 71:7; Éxodo 23:2.
2. Como adjetivo. El uso inclusivo del adjetivo sólo se halla en la expresión «la multitud [entera] de los pueblos» (cf. Is. 2:2–4; 52:15).
 3. Isaías 52:13–53:12. En esta sección figuran cuatro casos del sustantivo y uno del adjetivo (52:14; 53:11, 12; 52:15). Si bien la referencia es poco clara, hay poca duda de que el uso es inclusivo en todos los casos, como lo muestra la expresión de 52:15, el uso del artículo en 53:11, 12, el paralelo en 53:12, y la interpretación posterior.

II. El judaísmo postbíblico.

1. Como sustantivo.

- a. Con artículo. Los muchos ejemplos judíos confirman la significación inclusiva del uso con el artículo, p. ej. en los escritos de Qumrán.
 - b. Sin artículo. También sin artículo encontramos a veces un sentido inclusivo (cf. el uso del latín *multi* en sentido comprensivo en 4 Esd. 8:1, 3).
2. Como adjetivo. El judaísmo postbíblico ofrece casos adicionales del sentido inclusivo del adjetivo en la expresión «la multitud [entera] de los pueblos».
 3. Isaías 52:13–53:12 en los escritos judíos tardíos. Haciendo caso omiso de la exposición posteristiana, encontramos que los muchos que quedan atónitos incluyen a todos los reyes y hombres poderosos, y que uno sin pecado morirá por los impíos, aunque es debatible si aquí los impíos son judíos, gentiles, o ambos.

B. Significado inclusivo en el NT.

I. Pasajes no relacionados con Isaías 53.

1. Como sustantivo.

- a. Con artículo. Un sentido exclusivo («la mayoría») sólo se puede hallar en el NT en Mateo 24:12 y 2 Corintios 2:17. En Romanos 5:15 tanto el significado como el contexto apoyan un sentido inclusivo. Otros casos paulinos son Romanos 12:5; 1 Corintios 10:17. En otros lugares, cf. Marcos 6:2; 9:26; Hebreos 12:15 («los muchos» por «la comunidad»).
- b. Sin artículo. Los pasajes paralelos muestran que también sin artículo πολλοί puede tener un significado inclusivo (cf. Mr. 1:32). En Mateo 8:11 el punto es que vendrán grandes números. Los πολλοί de Lucas 1:14 son la gente salvada. En Lucas 2:34–35 algunos caerán y otros se levantarán, pero los pensamientos de todos ellos serán manifestados. En Juan 5:28 es obvio un uso inclusivo, y tanto el sustantivo como el adjetivo de 2 Corintios 1:11 son inclusivos. Mateo 20:15 toma la regla de Marcos 10:31 en sentido inclusivo, pero Lucas 13:30 le da una aplicación exclusiva. En Mateo 22:14 tenemos [p 889] una antítesis formal entre números

grandes y pequeños, pero materialmente los muchos representan a la totalidad; la invitación abarca a todos, pero la escogencia recae sólo sobre los pocos. El enunciado, adjuntado a la parábola, aplica la invitación tanto a judíos como a gentiles.

2. *Como adjetivo.* Romanos 4:11 sugiere que cuando Pablo cita Génesis 17:5 en Romanos 4:17, tiene en mente a todas las naciones. Como adjetivo, πολλοί también es inclusivo en 2 Corintios 1:11; Hebreos 2:10; Lucas 7:47 («con lo muchos que son»).

II. Enunciados acerca de la obra salvífica de Jesús.

1. *Con artículo.* En Romanos 5:15, 19 Pablo da la mayor amplitud concebible a οἱ πολλοί, como se muestra por el πάντες ἄνθρωποι del v. 18. La obediencia de Cristo, como la desobediencia de Adán, tiene un efecto sobre el género humano en su totalidad. En 5:19, entonces, Pablo toma el muchos de Isaías 53:11 en sentido inclusivo (cf. 5:16 y Jn. 1:29).
2. *Sin artículo.* El verdadero problema surge en los cuatro pasajes en los que no hay artículo, a saber, Marcos 10:45; 14:24; Romanos 5:16; Hebreos 9:28.
 - a. Interpretaciones del NT. 1 Timoteo 2:6 tiene πάντων por el πολλῶν de Marcos 10:45. También hallamos πάντες en Romanos 5:12 y Hebreos 2:9. Por lo que respecta a 14:24, el ὑμεῖς restrictivo parece ser el equivalente en 1 Corintios 11:24, pero ὁ κόσμος es el equivalente más amplio en Juan 6:51. En 1 Corintios 11:24, sin embargo, el uso es litúrgico antes que teológico, en contraste con 2 Corintios 5:14.
 - b. El sentido original.
 - (a) Edad de la tradición. Tanto Marcos 10:45 como 14:24 tienen un carácter semítico, y la existencia de otras traducciones sugiere también un original palestinese. Lo mismo ocurre con el uso del hebreo de Isaías 53. El uso semítico, especialmente en Isaías 53, es por lo tanto la base probable.
 - (b) Referencias a Isaías 53. Los cuatro pasajes debatibles se basan en Isaías 53. Marcos 10:45 se basa sobre Isaías 53:10ss; Marcos 14:24, Hebreos 9:28 y Romanos 5:16 sobre 53:12. El texto hebreo se sigue en todos los casos, excepto en Hebreos 9:28. La influencia de la LXX se puede descontar en vista de las desviaciones de la LXX respecto del texto hebreo. Dado que Pablo y Juan concuerdan con la interpretación judía al tomar el «muchos» de Isaías 53 en sentido inclusivo, se podría entender que el propio Jesús tiene en mente el mismo sentido inclusivo en los dichos de Marcos 10:45 y 14:24.

[J. Jeremias, VI, 536–546]

πολυλογία [locuacidad, palabrería]

1. Esta palabra significa «locuacidad», «volubilidad», «calidad de hablantín», con un matiz negativo.
2. El único caso en la LXX se halla en Proverbios 10:19: en el mucho hablar hay pecado; pero se pueden hallar paralelos materiales en Isaías 1:15; Eclesiastés 5:1–2; 1 Reyes 18:26ss.
3. El judaísmo tardío lleva advertencias contra el mucho hablar, pero en la oración se da una tensión entre el elogio por la concisión y una preferencia por la extensión.
4. El único ejemplo del NT se halla en Mateo 6:7, donde el punto es «palabrería». El dicho es paralelo a los de la limosna y la oración, pero no está construido tan estrictamente, y va dirigido contra la religiosidad pagana. El mucho hablar se refiere ya sea a la enumeración de muchas deidades, o al esfuerzo por desgastar a los dioses mediante la repetición. La cantidad, al punto de ser palabrería, reemplaza la calidad. Jesús basa la seguridad de ser oídos, no sobre el que hace la petición ni sobre el número de palabras, sino sobre la prontitud del Padre para oír. El Padrenuestro nos enseña a orar por cosas grandes con pocas palabras; el Padre conoce las necesidades aún antes de que pidamos.

[C. Maurer, VI, 545–546]

πολυποικίλος → ποικίλος; πολὺς → πολλοί; πολὺσπλαγχνος → σπλαγχνίζομαι; πόμα → πίνω

πονηρός [malo, malvado], πονηρία [mal, maldad]

[p 890] πονηρός

A. El mundo griego.

- I. *El período clásico.* Esta palabra, de un grupo que denota pobreza o necesidad, tiene los sentidos de 1. «doloroso», «infeliz», «cargado de preocupación», 2. «que trae dificultad», 3. «lastimoso», «pobre», «inadecuado», «no atractivo», «malo», «desafortunado», 4. «sin éxito», 5. «plebeyo», 6. «políticamente inútil», «sin valor», y finalmente 7. «moralmente reprehensible» con los diversos matices.
- II. *Período helenístico.* El sentido no sufre mucho cambio en el uso helenístico. Es así como encontramos los significados usuales «lleno de dificultad», «inútil», «incorrecto», «dañino», «contrario», y «moralmente malo», «maligno, malvado». Encontramos también la idea del πονηρός δαίμων ο πονηρόν πνεῦμα, derivado este último de la influencia de la LXX.

B. El AT y el judaísmo tardío.

- I. *La LXX y otras traducciones del AT.* πονηρός porta los diversos significados del original hebreo, e. d. «malo» o «sin valor» (animales, frutas, tierra, personas), «de mala naturaleza», «desfavorable» (reputación), «perjudicial», «penoso» (aparición), «infeliz», «dañino», «fútil», «malo» (palabras), y «malvado» en un sentido moral más general (pensamientos, el ojo, los actos). Los actos son malvados ante Dios (Gn. 38:7), quien decide qué es bueno y qué es malo (Is. 5:20). Un uso absoluto es posible para la persona malvada (1 S. 25:3) que quebranta la ley (Dt. 17:7) y que se caracteriza por el orgullo (Job 35:12). ὁ πονηρός no se usa todavía para Satanás. En contraste con el πονηρός está la persona que busca a Dios y que quiere ser guiada por él (Ez. 11:2). Entre los malvados pueden hallarse hombres, mujeres y niños (Gn. 13:13; Si. 25:16; Sab. 3:12). La parte interior es maligna (Is. 3:19). Los órganos a disposición de la mala voluntad y de los malos pensamientos son malos también (Jer. 23:14). Se hace referencia al mal en absoluto en 2 Samuel 13:22. En cuanto al mal ante Dios, véase Números 32:12; Deuteronomio 4:25; el mal siempre se halla en antítesis con Dios y su voluntad, incluso cuando esto no se enuncia de modo expreso.

II. El judaísmo tardío.

1. *Qumrán.* También aquí el término hebreo denota lo que es malo, tanto en sentido general como en sentido moral. Las enumeraciones muestran claramente lo que se considera malo, p. ej. las abominaciones en un espíritu de fornicación y apostasía, y la falta de deseo por hacer el bien.
2. *Los rabinos.* Los sentidos general y moral, p. ej. lo que es peligroso y lo que es moralmente malo, figuran también entre los rabinos. Los dos caminos describen lo que es malo y lo que es bueno. Un ojo malo, un corazón malo o un mal compañero conducirán al mal camino. Dios fija lo que es malo, y todo lo malo es contrario a él. La calumnia es una lengua del mal. El impulso maligno va dirigido a asuntos terrenos, impíos y corruptibles, y especialmente a lo que va en contra de la ley. Este impulso tiene que ver con Satanás, pero a Satanás no se le llama el malo.

III. El judaísmo helenístico.

1. *Los pseudoepígrafos.* Aunque en estas obras se da el sentido «dañino», predomina el sentido moral, y la idea de espíritus malignos es ahora común. Estos pueden moralizarse (cf. espíritus de deseo, de entusiasmo, de extravagancia y de avaricia en el vino; o la codicia actuando como un espíritu maligno).
2. *Filón y Josefo.* Junto con los sentidos básicos de «lleno de dificultades» y «perjudicial», encontramos en Josefo el significado de «políticamente reprehensible» y en Filón el sentido moral de «malo». Para Filón, el pensar que se centra en los misterios divinos coloca al cuerpo bajo una luz desfavorable. Los πονηροί, en contraste con los ἀγαθοί buscan sólo los placeres. Los que son πονηροί en sentido social no necesariamente son πονηροί en sentido moral.

[p 891] C. El NT.

I. El sentido de malo, dañino, inservible, inútil.

1. Este sentido figura en el NT. Así, en Apocalipsis 16:2 las úlceras son dañinas; los días del tiempo del fin en Efesios 5:16 quedan oscurecidos por sus angustias (a menos que se tenga en mente la corrupción moral), el día de Efesios 6:13 es un día de angustia (ya sea como día ordinario, como día de la muerte, día del juicio, o un día en que el diablo tiene poder especial), y el eón de Gálatas 1:4 está lleno de tentación y de sufrimiento.
2. En Mateo 7:18 los frutos son «inservibles» (a diferencia de los frutos del árbol bueno), y en Mateo 18:31; 25:26; 19:22 el siervo es inútil.

II. El sentido moral.

1. *Uso adjetivo.*

- a. Personas. Los seres humanos, en contraste con Dios (Mr. 10:18), son moralmente malos (Mt. 7:11). Lo son en un sentido más fuerte cuando se oponen a Dios (Mt. 12:34–35). De un depósito maligno que llevan dentro les salen palabras malas (12:35). La generación que quiere señales mesiánicas es malvada (Mt. 12:39), como lo manifiesta su encuentro con la palabra. El término recibe su contenido de la decisión respecto a Jesús, o posteriormente respecto al mensaje apostólico (cf. 2 Ti. 3:13). En 2 Tesalonicenses 3:2 los malvados son aquellos que se oponen a los creyentes y a su fe. Una especie de estigma social se asocia al uso en Hechos 17:5: la «chusma».
- b. Cosas y conceptos. Los nombres de Jesús y de sus discípulos son considerados por sus opositores como malos (cf. Stg. 2:7). El ojo malo es el ojo codicioso. En Mateo 6:23; Lucas 11:34 el significado podría ser «enfermo» en vista de la referencia al cuerpo, de la aplicación que le sigue, y de un paralelo en Filón; pero también es posible «maligno», ya que el AT y el NT dan por entendida una relación cercana entre el corazón y el ojo, y la idea del ojo malo o envidioso es común. En Mateo 15:19 los pensamientos malos vienen de dentro (cf. Mr. 7:21). En Santiago 2:4 la referencia es, con la mayor probabilidad, a las motivaciones bajas, p. ej. el amor a la fama o al dinero. En 1 Timoteo 6:4 se trata de las insinuaciones o suspicacias malignas. En Hebreos 3:12, la persona interior es mala a causa de una apostasía deliberada (cf. 10:22, donde la mala conciencia lo separa a uno de Dios). Las palabras y las obras pueden ser malas (cf. la jactancia de Stg. 4:16, las obras precristianas de Col. 1:21, o las cosas que se les hacen a los mensajeros de Dios en 2 Ti. 4:18). En Juan 3:19, la antítesis de luz y tinieblas determina el contenido de πονηρός (cf. vv. 20–21). En Juan 7:7 las obras del mundo son malas porque Dios no las hace. Lo que va contra el evangelio es malvado, no sólo la inmoralidad sino el error y su propagación (2 Jn. 11) y los λόγοι hostiles (3 Jn. 11). Las obras malas son el resultado del rechazo de la salvación de Dios. Sin embargo, en labios de Galión en Hechos 18:14, el término tiene más bien el sentido secular de contravenciones a la ley que son punibles por ella. El NT se refiere con frecuencia a los espíritus malos (Mt. 12:45; Lc. 11:26). Jesús y los apóstoles otorgan la liberación respecto a ellas (Lc. 7:21; Hch. 19:12ss).

2. *Uso como sustantivo.*

- a. Personas malas. Los πονηροί son con frecuencia los malvados en contraposición a los ἀγαθοί (Mt. 22:10) o a los δίκαιοι (13:49). El sentido social es posible en Mateo 22:10. Mateo 5:45 se puede comparar con Proverbios 15:3. Dios es bueno aun con los ingratos y πονηροί en Lucas 6:35. En la separación final, los πονηροί son aquellos que no satisfacen la justa exigencia de Dios (Mt. 13:49). El singular figura en 1 Corintios 5:13 para quien quebranta la ley de Dios.
- b. El diablo. Puesto que el contenido de πονηρός es determinado en gran medida por la oposición a la palabra de Dios, a su voluntad o al mensaje de Jesús, el sustantivo singular puede referirse a la antítesis absoluta, e. d. al diablo. No hay modelos para esto, pero ó πονηρός es claramente el diablo en Mateo 13:19 y tal vez en Efesios 6:16. El uso posiblemente se desarrolla por un deseo de no usar el nombre de Satanás. Donde es más común es en 1 Juan (2:13–14; 5:18). El maligno no toca a los que son nacidos de Dios. En 1 Juan 3:12 (cf. Jn. 18:37) podríamos tener un uso abstracto, pero Juan 8:44 [p 892] sugiere un masculino. Un masculino es apoyado en Juan 5:19 por el antitético «de Dios». El diablo es el príncipe de este mundo en Juan 12:31; la idea es, entonces, que el mundo yace en su poder.
- c. El mal. Es debatible Mateo 13:38, que contrapone a los hijos de τοῦ πονηροῦ con los del reino. Puesto que el enemigo es el diablo (v. 39), algunos argumentan que lo que se quiere decir es «hijos del diablo» (cf. 1 Jn. 3:8, 10), pero otros destacan que la antítesis es el reino, de modo que la referencia es sencillamente a los malos. Un masculino ha de preferirse en Juan 17:15, aunque nada se pone en peligro si el término se toma como un neutro. Punto de acaloradas discusiones es Mateo 6:13, que en Oriente se ha interpretado como masculino y en Occidente como neutro. Mateo 13:19 apoya el masculino, pero el neutro («el mal») es un uso más común. La petición, entonces, es probablemente un ruego de ser liberado de todo mal, según los modelos judíos. El mal que se tiene en mente incluye los males temporales, pero se amplía más allá de ellos hacia los males morales y escatológicos. Del mismo modo, lo más probable es que tengamos un neutro en 2 Tesalonicenses 3:3, aunque también aquí algunos ven un masculino. Un masculino se descarta en Mateo 5:39 con base en Santiago 4:7; 1 Pedro 5:9 si se tiene en mente al diablo, pero es posible una persona malvada (cf. 1 Co. 5:13). Por otro lado, los actos malvados son igualmente probables. En 1 Tesalonicenses 5:22 la referencia no es tanto a la apariencia de mal como a toda clase de mal. En Mateo 5:11 el punto es el mal que los oponentes atribuyen a los discípulos. El mal en Mateo 9:4 se refiere a los pensamientos de los escribas, y «todas estas cosas malas» en Marcos 7:23 resume los vicios precedentes. El plural tiene un sentido muy general en Lucas 3:19 (cf. Hch. 25:18). En Romanos 12:9 el singular es neutro, y de lo que se trata es de lo moralmente malo.

πονηρία

- A. **El griego clásico y helenístico.** Esta palabra tiene significados como «defectuosidad», «enfermedad», «imperfección» y «carencia». Moralmente significa «bajeza», «depravación», «mala voluntad realizada con intención».

B. El AT y el judaísmo tardío. En la LXX el término tiene sentidos como «inutilidad», «mala calidad», «fealdad», «desagrado», «infortunio», «problema» y, moralmente, «mal» (disposición, plan, voluntad o actos). El uso del judaísmo tardío es semejante; los significados de los términos equivalentes van de «imperfección» a «malignidad».

C. El judaísmo helenístico.

1. *La LXX.* En la LXX, *πονηρία* es una alternativa de *κακία*, y sólo hay alguna distinción cuando tiene el sentido de «infortunio» o de «semblante triste» en el Eclesiastés. En efecto, incluso en el Eclesiastés *πονηρία* puede significar también «maldad».
2. *Los pseudoepígrafos.* En estas obras, *πονηρία* puede significar «aflicción», «infortunio», pero tiene principalmente el sentido moral de «maldad», y como tal se remonta a Belial o a los espíritus malignos.
3. *Filón y Josefo.* *πονηρία* puede denotar para Josefo fallas políticas, pero el sentido principal es el del mal moral, aunque Filón prefiere *κακία* (como los escritos herméticos).

D. El NT. El término tiene un sentido moral generalizado en el NT (cf. Ro. 1:29; 1 Co. 5:9). Figura a la par de *κακία* en la lista de Marcos 7:22. En Hechos 3:26 el plural lleva una referencia a diversos géneros de iniquidad, y cf. Lucas 11:39. Con frecuencia se asocia con la codicia (Ro. 1:29; Lc. 11:39: extorsión). En Mateo 22:18 la *πονηρία* es el designio malvado de los fariseos. En Efesios 6:12 el genitivo caracteriza a las fuerzas espirituales; no describe su origen.

E. Los Padres apostólicos. En los Padres apostólicos predomina el sentido moral, e. d. «maldad», «conducta malvada», «bajeza» (cf. Hermas, *Visiones* 3.5.4; 3.6.1; *Semejanzas* 9.18.1). En Hermas, *Mandatos* 8.3 los vicios son en forma colectiva *πονηρία*. Así que *πονηρία* puede ser por una parte un término colectivo para la maldad, mientras que por otra denota una conducta específica o la disposición que ella expresa.

[G. Harder, VI, 546–566]

[p 893] πορεύομαι [ir, enviar], εισπορεύομαι [entrar], έκπορεύομαι [salir]

πορεύομαι

A. Uso no bíblico.

1. *Significado.* La voz activa de *πορεύομαι* tiene sentidos tales como «poner en movimiento», «transmitir», «conducir», «llevar», «enviar»; la media significa «ir», «viajar», «recorrer» (figuradamente, pero rara vez, «recorrer el camino de la vida»).
2. *Viajes al más allá.* En relación con la muerte, se da la idea de un viaje al más allá. La tierra de donde nadie regresa se halla en el oeste, donde se pone el sol. El camino hacia la morada de los dioses se encuentra a través de un vasto desierto y un río de fuego, aunque los muertos privilegiados son arrebatados y llevados allá de una vez. Los griegos se refieren a viajar por el hades, y también hablan acerca de las islas occidentales de los bienaventurados. En la poesía, algunos viajeros al mundo inferior logran regresar. Con la distinción entre alma y cuerpo, el alma inmortal realiza el viaje final de regreso a su hogar celestial. El juicio decide cuál curso emprenderá el alma. La idea del ascenso del alma se halla en el mito iranio, que de diferentes formas se transmite hacia el pensamiento mitraico, mandeo, cristiano y judío. Las almas también pueden viajar lejos en sueños o en el arrebató extático, aunque en el caso del éxtasis –que es pasivo– *πορεύομαι* no se aplica estrictamente.

B. La LXX y el judaísmo tardío.

1. En la LXX *πορεύομαι* tiene el sentido literal de «ir», «viajar» (cf. Gn. 11:31; 12:4–5; Dt. 1:19), así como «andar errante» (1 S. 23:13) y «arrastrarse» (la serpiente en Gn. 3:14). Puede tener referencias tan variadas como ríos que fluyen, el mar agitado, las ramas que se extienden, y el viento que sopla. Una despedida común es «Vete en paz» (1 S. 1:17; 2 S. 3:21).
2. Derivado del original hebreo, también se encuentra el sentido «morir» (Os. 13:3; Cnt. 2:11; cf. Lm. 4:9).
3. El sentido transferido es común en la LXX. Así, la conducta es un caminar (1 R. 3:14), y el uso de «camino» o «caminos» completa la metáfora (2 Cr. 11:7). El mensaje del AT es que hay que ir por el camino de Dios, no como un camino que conduce a Dios, sino como un modo de vida que hay que vivir como miembro del pueblo de la alianza. Se pueden dar diversas definiciones del caminar verdadero o falso, p. ej. en rectitud o en verdad (Is. 33:15; Pr. 28:6), o en falsedad o confusión (Jer. 23:14; Is. 45:16). El caminar en la ley del Señor se contrasta con el caminar en los estatutos paganos (Sal. 119:1; Lv. 18:3). Caminar en la ley es caminar en la luz (Is. 60:3), ya que el rostro de Dios brilla sobre esa conducta. Se dice que los obedientes, al no tratar de evadir la mirada indagadora de Dios, caminan en la presencia de Dios (1 R. 2:4; 8:23; Is. 38:3).

4. El término adquiere un sentido teológico, de nuevo sobre la base del hebreo, cuando significa «ir tras», con el matiz de «estar sujeto». Así, a Israel se le llama a seguir a Dios (1 R. 18:21), y la apostasía es seguir a otros dioses (Dt. 6:14), específicamente a Baal (Jer. 2:23).
 5. En el AT πορεύομαι se puede usar también en imperativo, para el enviar en una misión divina. El hecho de que el propio Dios mande le da a este uso ordinario un contenido especial, ya que quienes son así enviados son portadores de un encargo divino (cf. Abraham en Gn. 22:2; Natán en 2 S. 7:5; Elías en 1 R. 19:15, etc.).
 6. Puesto que la muerte pone fin al recorrido de la vida, es un «irse por el camino de toda la tierra» (1 R. 2:2). Es una ida sin retorno (2 S. 12:23). Los muertos se reúnen con los padres en el lugar de los muertos. Posteriormente se llega a considerar que este lugar es un sitio de retención previo al juicio y la resurrección. Dios no viaja al hades. El AT se refiere al rapto de Enoc (Gn. 5:24) y a la ascensión de Elías (2 R. 2:11), pero sólo en el judaísmo posterior encontramos relatos de viajes celestiales realizados por los héroes de la fe, o de subidas al cielo o al paraíso durante la vida, con la concomitante manifestación de los secretos de las cosas venideras.
- [p 894] 7. Filón no usa mucho πορεύομαι, y nunca se refiere a caminar bajo la exigencia de Dios. Cuando usa el término, tiene un sabor moral. El camino del rey es para Filón el sendero regio de la virtud y el verdadero camino medio. Alegoriza el arrastrarse de la serpiente (Gn. 3:14), y la interpretación del nombre de Zilpa como «boca acompañante» le sugiere que Zilpa debería guardar su virtud por lo que ella dice. El uso de Josefo no contiene nada distintivo.

C. EL NT.

1. *Uso literal.* El verbo, usado por el NT en voz media y pasiva, significa «ir», «viajar» (Lc. 13:33; Hch. 9:3). Figura en las despedidas (Lc. 7:50). En Juan 11:11 denota el ir a realizar una tarea. Se pueden dar detalles acerca de la marcha, p. ej. por Galilea (Mr. 9:30), delante de las ovejas (Jn. 10:4), a Israel (Mt. 2:20), en pos de los demagogos (Lc. 21:8). Son comunes los hebraísmos (Mt. 2:8, etc.).
2. *Ir a la muerte.* El concepto de ir a la muerte figura en el NT. Para Jesús este es un camino definido por Dios (Lc. 22:22), y Pedro expresa una presteza a recorrerlo con Jesús (22:23). En el juicio, a los malos se les dice que se vayan al fuego eterno (Mt. 25:41), y el traidor se marcha a su propio lugar en Hechos 1:25.
3. *Uso imperativo.* El imperativo expresa el mandato soberano de Dios a José en Mateo 2:20. En Lucas 5:24 (cf. Jn. 4:50; Mt. 8:9) Jesús, con su poder de curación, le dice al hombre enfermo que se vaya para su casa. En Mateo 10:6–7 envía a sus discípulos en misión. Con frecuencia esos imperativos van seguidos de un indicativo (Mt. 2:21; Lc. 5:25, etc.).
4. *La misión de Jesús.* A aquellos que salen a seguirlo, el Bautista les declara el mensaje del juicio escatológico inminente. Jesús va adonde el pueblo, de modo que πορεύομαι, si bien describe sus viajes, expresa también su misión. A veces se aparta para orar o para buscar la soledad (Lc. 4:42). Pero también sigue adelante, impelido por Dios (Mt. 19:15), aunque esto lo lleve a ser rechazado (Lc. 13:33). Su ida es un modelo para sus seguidores (Lc. 9:57–58). Sale a encontrar a sus ovejas (Mt. 18:12); va delante de su rebaño para protegerlo y proveer para él (Jn. 10:4).
5. *Los apóstoles.* Como itinerantes, los discípulos llevan el mensaje de Jesús a las ovejas perdidas de Israel (Mt. 10:6). María Magdalena es enviada por el Señor resucitado a anunciar su resurrección (Jn. 20:17). Después los discípulos son enviados a predicar el juicio y la salvación (Mt. 28:19). Felipe es enviado a un camino solitario (Hch. 8:26), Ananías al perseguidor (9:15), y Pedro a los gentiles (10:20). Pablo es un viajero infatigable (Hch. 9:3; 19:21; 22:5, 10, 21).
6. *Uso moral y religioso transferido.* El NT rara vez usa πορεύομαι para el andar moral o religioso. Un caso se halla en Lucas 1:6, otro en Hechos 9:31. Referencias a un caminar impío se dan en 1 Pedro 4:3; Judas 16, 18; 2 Pedro 3:3. Hechos 14:16 dice que Dios permitió a todas las naciones ir por sus propios caminos, probablemente con un matiz religioso.
7. *Los discursos de despedida.* En Juan 14:2–3, 12, 28; 16:7, 28, Jesús habla de que se va al Padre. Él va adelante para preparar un lugar para sus discípulos (14:2), y a su venida los llevará para que estén con él (14:3). Cuando él se vaya, los discípulos harán obras mayores (14:12). Su partida es su exaltación (14:28). Abre camino para la venida del Paráclito (16:7), completando su propia obra de redención (16:28).
8. *La ascensión de Jesús.* En el NT πορεύομαι se usa para la ascensión en Hechos 1:10–11; 1 Pedro 3:22. La ascensión difiere del viaje celestial del alma; es una ascensión de la persona entera. Como parte integral de la exaltación de la resurrección, conduce a la entronización y señorío de Jesús, y es la presuposición de su futura venida gloriosa (Hch. 1:11).

9. *El descenso al hades.* 1 Pedro 3:19 usa πορεύομαι para el descenso al hades. La ubicación y el tiempo son debatidos, pero el acontecimiento tiene lugar como parte del complejo de la crucifixión y la resurrección, y el énfasis se pone en la proclamación del evangelio a las fuerzas seductoras y a la gente seducida. Es una declaración poderosa de la victoria de Jesús sobre todas las fuerzas que se le oponen.

[p 895] εἰσπορεύομαι

1. Esta palabra significa «entrar», «ingresar».
2. La LXX la usa para el ingreso a un país (Éx. 1:1), a una casa (Lv. 14:46) y al santuario (Éx. 28:30). La expresión «entrar y salir» es común (Dt. 28:19). En Génesis 6:4 hay un matiz sexual.
3. En el NT el uso literal figura en Marcos 1:21 (Cafarnaúm); 5:40 (la casa); Hechos 3:2 (el templo), y cf. «entrar y salir» en Hechos 9:28. Figuradamente el alimento que entra al cuerpo en Marcos 7:15 no puede hacer impura a la persona (7:19); en Marcos 4:19 los deseos entran en el corazón; y en Lucas 18:24 uno entra al reino de Dios.

ἐκπορεύομαι

1. Esta palabra significa «salir, marcharse», «fluir desde», «brotar».
2. En la LXX figura para «salir» a la guerra, para el «éxodo», en la expresión «salir y entrar», para el «saltar» de las fuentes, para «salir» del santuario, para las palabras que «salen» de la boca o para la palabra de Dios, para el «salir» los pequeños del vientre, y para el «estallido» de la ira.
3. En el NT el término significa «salir» en Mateo 20:29, «partir» en Hechos 25:4. En Mateo 3:5 la gente «sale» a ver a Juan. Cuando los discípulos «se van», deben dar testimonio contra los incrédulos, según Marcos 6:11. Los muertos «saldrán» de sus sepulcros en Juan 5:29. En Hechos 9:12 los demonios «salen». En Mateo 4:4 la palabra «sale». Las palabras de gracia «brotan» de la boca de Jesús en Lucas 4:22. Las palabras que «salen» también pueden contaminar (Mt. 15:11). Por eso, de los labios de los cristianos no deben «salir» palabras viles (Ef. 4:29). El Paráclito es el Espíritu de verdad que «procede» del Padre (Jn. 15:26). Muchas cosas «salen» en el Apocalipsis, p. ej. relámpagos (4:5), fuego (11:5), fuego y azufre (9:17–18) y espíritus impuros (16:14). La palabra «brota» de la boca del Señor (1:16), y un río de agua de vida «fluye» del trono de Dios y del Cordero (22:1).

[F. Hauck y S. Schulz, VI, 566–579]

πόρνη [**ramera, prostituta**], πόρνος [**fornicario**], πορνεία [**prostitución, fornicación**], πορνεύω [**fornicar**], ἐκπορνεύω [**vivir licenciosamente**]

A. El mundo no judío.

I. Uso.

1. πόρνη (de πέρνημι, «vender») significa literalmente «ramera a sueldo» (las ramera griegas por lo general eran esclavas).
2. πόρνος significa «licencioso, hombre que acude a prostitutas», y después «prostituto».
3. πορνεία significa «inmoralidad sexual» o «fornicación» (raro en el griego clásico).
4. πορνεύω significa a. «prostituir» (en pasiva «prostituirse») y b. «fornicar».
5. ἐκπορνεύω significa «vivir licenciosamente».

II. Las relaciones sexuales extramatrimoniales.

1. *La prostitución cultural.* Esto incluye tanto el acto específico como una situación general. Lo primero es común en Persia. Lo segundo está muy difundido en los cultos de deidades madres, así como en Siria y Egipto. Grecia lo rechaza, pero encuentra acceso a Corinto y Atenas, probablemente por medio del comercio con el Cercano Oriente.

[p 896] 2. *La prostitución secular.* Las prostitutas son desconocidas en la edad homérica, pero los hombres frecuentemente tienen concubinas, p. ej. esclavas. La prostitución surge al aumentar la prosperidad. Las esclavas constituyen una fuente de prostitución, como también el privar a las mujeres extranjeras de sus derechos civiles. La «amiga» profesional se convierte en figura común en la sociedad griega, y puesto que la relación sexual se considera algo tan natural como el comer y el beber, los amoríos extramatri-

moniales son permitidos para los maridos. Pero se censura el exceso, y Platón defiende la relación con las rameras solamente mientras sea secreta y no ocasione ofensa. Esparta mantiene una disciplina sexual más estricta, pero es también nido de la homosexualidad. Esta se difunde mucho; no tanto así el lesbianismo. Entre las rameras, las que viven en burdeles constituyen la categoría inferior, las que tienen algunas destrezas artísticas son un grupo superior, y las rameras independientes que pueden cobrar altos precios son otra clase más alta.

3. *La ética sexual del estoicismo.* Buscando ser liberados de la pasión, los estoicos condenan las relaciones extramatrimoniales y se resisten a ellas, incluso con las esclavas. Mediante sus actos impuros, la persona contamina la divinidad que lleva dentro. Se enaltece la castidad, y el adulterio se considera ilícito e infame.

B. El AT.

I. Uso.

1. El grupo πορνεύω se usa principalmente para la raíz πορν, y tiene sentidos tales como «ser infiel», «prostituirse». Se puede usar respecto a la prostituta, o respecto a la mujer desposada o casada que resulta infiel.
2. πορνεία significa «fornicación» (que a veces implica adulterio); figuradamente es un término para la apostasía como infidelidad a Dios.
3. πόρνη significa «ramera».
4. πόρνος figura sólo en los Deuterocanónicos.
5. ἐκπορνεύω significa «fornicar», «llevar a la fornicación», y figuradamente «apartarse de Dios y seguir a otros dioses».

II. *La fornicación en el AT.* La ramera es un personaje conocido en las historias más antiguas (cf. Tamar en Gn. 38:15; Rahab en Jos. 2:1; cf. tb. Jue. 11:1; 16:1; 1 R. 3:16). Los problemas sociales promueven la prostitución (Am. 7:17). La costumbre protege a las vírgenes (Gn. 34:31), pero a los hombres se les permite cierta libertad con tal que eviten a las esposas de sus prójimos. La prostitución sagrada hace su ingreso junto con el culto pagano (Jer. 3:2). Los profetas combaten tanto la forma secular como la sagrada (Am. 2:7; Jer. 5:7). La ley establece severos castigos para las mujeres desposadas que son infieles (Dt. 22:21). Al sacerdote no se le permite casarse con una ramera (Lv. 21:7, 14). Ningún hijo de fornicación puede ser miembro del pueblo de la alianza (Dt. 23:3). Proverbios 5 advierte contra la prostituta. No se trata simplemente de una advertencia contra la sabiduría foránea, ni contra las extranjeras que actúan como rameras, ni contra las esposas de otros, sino contra todas las mujeres, especialmente las de otras regiones, que son fuente de tentación. El repudio de la prostitución cultural va de la mano con una condena de todo tipo de πορνεία.

III. *La prostitución cultural en el AT.* Como se señaló, la prostitución cultural se introduce a Israel procedente de diversos cultos paganos (cf. 1 R. 14:24). Asá y Josafat tratan de ponerle fin (1 R. 15:12; 22:47), pero en tiempos de Oseas sigue presente (4:14). El Deuteronomio la prohíbe (23:17), y Josías la extirpa del templo (2 R. 23:7). Los traductores esquivan un término especial para ella, usando el grupo más general πόρνη o recurriendo a paráfrasis.

IV. *La infidelidad de Israel como πορνεία.* Oseas 1–3 describe la infidelidad de Israel a Dios como una forma de adulterio. Isaías 1:21 usa la misma imagen. Jeremías, al rechazar la prostitución sagrada, [p 897] también describe a Israel y Judá como mujeres infieles que se prostituyen con muchos amantes (3:2). Ezequiel desarrolla la imagen en alegorías extensas (16; 23). En un uso bastante diferente, Isaías 23:15ss y Nahum 3:1ss describen a Tiro y a Nínive como rameras porque atrapan y seducen a la gente con su comercio y sus recursos políticos.

C. El judaísmo tardío.

1. El judaísmo tardío muestra cómo el uso de πορνεία se amplía para incluir no sólo la fornicación y el adulterio sino también el incesto, la sodomía, el matrimonio ilegítimo y las relaciones sexuales en general.
2. El Sirácida hace advertencias contra los maridos fornicarios y las esposas infieles (23:16ss). El vino y las mujeres conducen a la apostasía (18:30ss). La Sabiduría de Salomón piensa que la fabricación de ídolos es la fuente de la πορνεία (14:12, 24ss).
3. Los Testamentos de los Doce Patriarcas dan diversas advertencias contra la πορνεία. El primero de siete espíritus malignos es πορνεία, al cual las mujeres están más propensas que los hombres, y que conduce a la idolatría. En los Jubileos, José mantiene su pureza frente a la tentación. La fornicación implica paganismo, y contamina al individuo, a la familia y a la tierra. Los lazos matrimoniales con gentiles son una forma de impureza y de profanación. El Documento de Damasco dice que la inmoralidad sexual

es una de las tres redes de Belial. Para Qumrán, es un distintivo de los hijos de las tinieblas, a quienes los hijos de la luz deben evitar.

4. Filón considera la πορνεία como una mancha y una desgracia. Alegóricamente, los πόρνοι son los politeístas. La mujer honorable es la ἀρετή, la deshonesto es ἡδονή. Josefo, como apologista de su pueblo, elimina o suaviza las referencias a la fornicación, p. ej. en relación con Rahab o con la madre de Jefté.
5. Los rabinos posteriores condenan no sólo las relaciones extramatrimoniales, sino también los matrimonios ilícitos, p. ej. con mujeres culpables de cohabitación fuera del matrimonio. Si la ilicitud sólo sale a la luz posteriormente, las relaciones sexuales previas se convierten en πορνεία. Las formas antinaturales de relación sexual se consideran inmoralidad sexual, pero hay cierto titubeo en cuanto a condenar a un marido que las practique con su propia esposa. Los rabinos elogian el matrimonio temprano como una salvaguarda contra la fornicación. La ley noáquica hace que la fornicación sea una transgresión para los gentiles. En este sentido la fornicación llega a ser, junto con el homicidio y la idolatría, una de las tres transgresiones principales, a las cuales a menudo se agregan la blasfemia, el juzgar y el hurtar.

D. El NT.

- I. *La proclamación de Jesús.* El NT presupone la existencia de ramerías en Palestina, y la pecaminosidad de su oficio (Mt. 21:31–32; Lc. 15:30). También describe la prontitud con que responden al mensaje del Bautista y a la invitación de Jesús (Lc. 7:50; Mt. 21:31–32). Jesús proclama la gracia y el perdón para todos los que se arrepienten; la verdadera contaminación está adentro (Mt. 15:18–19), y es una señal de incredulidad. Por lo que respecta al divorcio, se plantea un debate acerca de Mateo 5:32 y 19:9. En Marcos 10:9; 16:18; 1 Corintios 7:10 Jesús enseña la indisolubilidad del matrimonio como la voluntad incondicional de Dios. Así hace a un lado la práctica basada en Deuteronomio 24:1, que las escuelas más estrictas entienden como aplicable a contravenciones morales, y las más laxas a cualquier cosa objetable. El problema en Mateo 5:32 y 19:9 tal vez sea que a los cristianos judíos que observan la ley se les exige divorciarse de esposas adúlteras, y por eso no pueden responsabilizarse si ellas contraen una nueva relación que, desde el punto de vista cristiano, es en sí misma adúltera. No se da cabida al divorcio como tal. En Juan 8:41 los judíos aseguran que ellos no son hijos de fornicación (πορνεία), pero sus obras muestran que son hijos del diablo y no de Abraham ni de Dios (v. 44).
- II. *Los Hechos.* Los únicos casos de este grupo en los Hechos son los tres ejemplos de πορνεία en 15:20, 29; 21:15. El concilio apostólico sólo les exige a los creyentes gentiles evitar cuatro cosas, una de las [p 898] cuales es la πορνεία (cf. Lv. 17–18). En una versión simplificada, las versiones se refieren a los tres pecados principales que son la idolatría, el homicidio y la fornicación; pero esta lectura probablemente sea secundaria.
- III. *Pablo, Hebreos y Santiago.* Pablo muestra que la πορνεία no tiene arte ni parte en el reino de Dios. Al πόρνος se lo excluye (1 Co. 6:9; Ef. 5:5). En 1 Corintios 6:9 la idolatría y la inmoralidad sexual van enlazadas. La generación del desierto ofrece una advertencia (1 Co. 10:8, 11). La actividad sexual antinatural en el mundo pagano es una repercusión del juicio divino (Ro. 1:18ss). La iglesia debe mantenerse pura de tales vicios (1 Co. 5:1ss). La πορνεία de un individuo contamina a la iglesia entera (2 Co. 12:19ss). La voluntad de Dios para su pueblo es la santificación (1 Ts. 4:3ss). El cristiano es templo del Espíritu, y no le es permitido entregarle a una ramera sus miembros que pertenecen a Cristo (1 Co. 6:15–16). Hacerlo es acarrear vergüenza sobre sí mismo y sobre la iglesia. La inmoralidad sexual es una obra de la σάρξ, y es terrenal; el Espíritu se opone a ella, y los creyentes deben buscar las cosas de arriba (Gá. 5:19ss; Col. 3:1ss). El matrimonio es una protección contra ella (1 Co. 7:2). A pesar de lo grave que es la fornicación, se puede perdonar (1 Co. 6:11). Así, Rahab ha sido justificada por una fe (Heb. 11:31) que se manifiesta en las obras (Stg. 2:25).
- IV. *El Apocalipsis.* En las cartas a Pérgamo y a Tiatira, el autor del Apocalipsis condena a los libertinos en las congregaciones que, como demostración de su superioridad, permiten que se coman carnes sacrificadas a los ídolos y que se practique el sexo libre (2:14, 20–21). Entre los pecados de los paganos en los últimos días, Apocalipsis 9:21 menciona la indulgencia sexual junto con la idolatría, el homicidio, la hechicería y el robo. En 17–19 πόρνη y πορνεύω son términos globales para la degeneración del poder mundial. Como una prostituta urbana de la época, lleva el nombre en una cinta, y el nombre declara su naturaleza (17:5). Las naciones buscan sus favores (18:3, 9) y remedan sus costumbres. Sobre todo, es πόρνη como centro del paganismo, con su forma de apostatar de Dios al estilo de una prostituta. La bebida que ofrece promete placer, pero es una copa de ira divina. En contraste con la gran ramera se halla la novia de Cristo, a la cual no puede pertenecer ninguna persona impura (21:27) porque ella adora solamente a Dios y al Cordero. La segunda muerte les espera a los πόρνοι junto con los idólatras, los asesinos y otros (21:8; 22:15).

E. **Los Padres apostólicos.** Hermas, *Mandatos* 4.1.1, advierte contra la πορνεία, la cual difiere del adulterio pero también lo incluye (cf. *Mandatos* 8.3; 4.1.5). No encontramos el uso transferido en los Padres apostólicos, quienes abandonan la terminología de los profetas del AT.

[F. Hauck y S. Schulz, VI, 579–595]

πόσις → πίνω

ποταμός [río], ποταμοφόρητος [llevado por un río], Ἰορδάνης [el Jordán]

ποταμός

A. El uso griego fuera del NT.

1. *El griego secular.* El sentido primario de ποταμός es «agua que pasa corriendo», de donde «agua corriente», «torrente», «río». El océano que corre alrededor de la tierra puede ser llamado ποταμός; de él se derivan todos los mares, los ríos, las fuentes y los pozos. En Egipto, ποταμός con artículo denota el Nilo. Los ποταμοί son personificados desde antiguo como dioses fluviales, descritos a menudo como toros porque el ruido y la agitación del agua que corre recuerda a los toros. Se da un uso figurado, p. ej. ríos de fuego; la idea es la de fuerzas violentas que se llevan las cosas.
2. *La LXX.* En la LXX, ποταμός con artículo denota el Nilo. Más en general el término sugiere aguas con una corriente permanente. Esto es importante en relación con el río del paraíso en Génesis 2:10ss, y con el río escatológico de Ezequiel 47:1ss; Zacarías 14:8. El término hebreo que designa un wadi (torrente intermitente del desierto) normalmente no se traduce por ποταμός, ya que denota el [p 899] cauce seco más que el torrente de la estación lluviosa. La idea de una plenitud duradera domina el uso figurado, posiblemente sobre la base de las aguas del Nilo (cf. Is. 48:18; Am. 8:8; 9:5). En Daniel 7:19 se trata de un río de fuego; otros pasajes apocalípticos sugieren que este es un rasgo de la epifanía divina. En el Sirácida, ποταμός es una imagen de plenitud (cf. 39:22; 47:14).
3. *Filón.* Junto con el uso ordinario, especialmente para el Nilo, Filón tiene un uso figurado desarrollado. Así el Éufrates significa la sabiduría divina, y tanto el νοῦς como el λόγος están asociados con ποταμός.
4. *Josefo.* Junto con el río del paraíso, Josefo menciona diversos torrentes con una corriente constante, p. ej. el Jordán, el Éufrates, el Nilo y el Arnón. El Jaboc es un ποταμός, pero el Cedrón es un χεμάρρους (wadi) (cf. Jn. 18:1).

B. El río en el AT y en el judaísmo tardío.

1. *El AT.* Dios crea los ríos y por lo tanto es su Señor. Puede secarlos, incluso al Nilo (Is. 19:5). Puede cambiar su agua en sangre (Éx. 7:14ss). Fija su curso (Hab. 3:9), y puede hacerlos correr incluso por lugares áridos (Sal. 105:41). Es así como se suman al coro de alabanza a Dios (Sal. 98:8). Se excluyen los dioses de los ríos; no hay en Palestina ejemplos de culto a deidades acuáticas. No hay nociones idolátricas asociadas con los peces, aunque el mandamiento prohíbe hacer imágenes de ellos. Es posible que antes de la conquista se haya adorado a dioses de los ríos, ya que los rabinos prohíben realizar inmolaciones en mares y ríos; pero es difícil encontrar evidencias definitivas.
2. *Los rabinos.*
 - a. Los ríos ocupan una parte importante en la casuística. Así, el salvarse de la muerte por el desbordamiento de un río es razón para relajar los mandatos y prohibiciones, y los daños causados por un río crecido son importantes.
 - b. Para los rabinos, el río es el Éufrates antes que el Jordán. Es importante la convicción de que el Éufrates es la frontera oriental del país (Gn. 15:18). El ver este río en particular conduce a bendecir al Creador, y se dice que el lavarse en él lo preserva a uno de la lepra.
 - c. Los ríos desempeñan un papel importante en las purificaciones rabínicas, pero hay que tomar precauciones contra impurezas en el agua. A veces el bañarse es para refrescarse, más que como purificación ritual; pero no hay referencias a bañarse con fines curativos, como lo prescriben los médicos griegos.
 - d. Los ríos no figuran en el bautismo de prosélitos. Para esto se puede usar agua de río (cf. la exigencia de lavar el cuerpo entero en agua corriente), pero la práctica posterior da por entendido que esto se realiza en la casa de baños especial, donde se usa agua de manantial o de pozo.

C. El NT.

1. *Uso ordinario.*

- a. Mateo 3:6 y Marcos 1:5 cuentan cómo las masas son bautizadas por Juan en el río Jordán, confesando sus pecados. El hecho de que el Jordán sea un río tiene importancia tanto en relación a este bautismo como a referencia histórica. Algunos testigos textuales omiten ποταμῶ, ya sea porque se considera superfluo o a causa de la asociación específica del bautismo con agua que corre (cf. Did. 7.1ss). La expresión ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῶ es inusitada pero refleja, no un interés dogmático, sino la circunstancia histórica de que, a diferencia del bautismo de prosélitos, este bautismo tiene lugar en un río, que es el único lugar adecuado para las multitudes que lo piden.
- b. En Hechos 16:13 Pablo y sus compañeros hablan en una reunión junto a un ποταμός, un torrente permanente cercano a Filipos. La ubicación del lugar de reunión, probablemente una casa, posibilita una observancia de las reglas de purificación, aunque para este propósito es más correcta el agua de pozo. Se puede señalar que el baño ritual es permisible en sábado.
- c. Según 2 Corintios 11:26 Pablo se topa con peligros de ríos crecidos. La parábola en Mateo 7:24ss; Lucas 6:47ss describe la fuerza de las aguas; en la estación lluviosa puede arrasarse torrencialmente y [p 900] llevarse casas. La parábola es escatológica, pero se basa en la realidad de la tierra y su clima, y no es necesario relacionarla con el diluvio ni con las desgracias del final de los tiempos.

2. ποταμός en el Apocalipsis.

- a. En Apocalipsis 8:10–11 y 16:4 los ποταμοί, como una de las partes del mundo, se echan a perder al convertirse en ajeno o en sangre. La vida es imposible sin ríos no contaminados.
- b. Las referencias al Éufrates en 9:14 y 16:12 adoptan términos del AT y describen este río como el límite oriental. Cuando Dios lo seca, pierde su función protectora, y por consiguiente la tierra elegida será el teatro de la batalla final. Se puede recordar que el Éufrates sirve de frontera del Imperio Romano.
- c. En Apocalipsis 12:15 el dragón echa agua como un río para arrastrar a la mujer; aquí el uso lleva un énfasis en el elemento de plenitud.
- d. El río de agua de vida en 22:1 combina el río primigenio del paraíso (Gn. 2:10ss) con el templo fluvial escatológico de Ezequiel (47:1ss). Se sugiere la idea de plenitud, y el árbol de la vida se conecta con el árbol similar de Génesis 2:9. La obra de consumación de Dios restaura y trasciende su obra de creación con una plenitud nueva e irrestricta. Aparte de Juan 7:38 no existe un paralelo preciso para la idea del río del agua de la vida, aunque encontramos referencias, como en Qumrán, a la fuente de la vida o al agua de la vida. Se pueden adoptar motivos más antiguos, pero aquí se los integra en el concepto de la plenitud llevada a la consumación. Los santuarios de Esculapio contienen fuentes sagradas que manan desde debajo del santuario, y que ofrecen así cierto paralelismo con la descripción del río que brota del trono de Dios y del Cordero. Se puede señalar que el río no se divide como el del paraíso. De manera que aquí no se trata de una mera restauración, excepto a un nivel superior.

3. *El dicho de Juan 7:37–38.* En el último día de la fiesta de los Tabernáculos, donde de forma solemne se dispensa agua, Jesús proclama el enigmático dicho de Juan 7:37–38. Surgen problemas respecto a la división correcta del versículo, su colocación, y el uso de la fórmula ἡ γρᾶφή. En vista del texto relacionado de Apocalipsis 7:37–38, que también asocia el río con el Cordero, se puede señalar que Jesús es más el dispensador del agua que su fuente (cf. tb. Jn. 4:10). La invitación se asemeja a la antigua invitación de la Pascua, lo cual constituye un argumento en pro de la puntuación tradicional. También es importante la interpretación en el v. 39. Cuando Jesús se ha ido, es el Espíritu el que hace posible la continuación de su obra en y por medio de los discípulos. El uso de ποταμός sugiere que la fuerza y la plenitud de vida permanecerán en acción de manera irrestricta; por medio de los discípulos, torrentes de agua viva fluirán hacia el mundo y estarán a disposición de los sedientos que crean. Es en esta línea que se puede entender la afirmación de que de los que beben correrán ríos de agua viva, aunque sigue siendo debatible cuál pasaje preciso de la Escritura se tiene en mente (cf. Is. 12:3; 44:3).

ποταμορρόρητος. Esta palabra figura en los papiros egipcios con referencia a los daños causados por el Nilo. No existe un término correspondiente en los escritos rabínicos, pero estos suelen referirse a las inundaciones y sus efectos. El único caso en el NT se halla en Apocalipsis 12:15. Aquí el dragón, al enviar un torrente de agua detrás de la mujer, procura arrastrarla como lo haría una inundación, e. d. quitarle el control de su propio destino.

Ἰορδάνης

1. El nombre y su significado.

- a. El curso. El río Jordán nace en el Monte Hermón, fluye por el Valle de la Gran Grieta, atraviesa el lago de Galilea, y desemboca en el Mar Muerto a unos 400 metros bajo el nivel del mar. No es navegable en sus partes más bajas, pero alberga peces hasta el punto donde sus aguas se mezclan con las del Mar Muerto.

- [p 901] b. El nombre. El nombre griego es generalmente Ἰορδάνης, pero también aparece Ἰόρδανος, p. ej. en Josefo. Filón y Josefo no siempre usan el artículo; el NT sí.
- c. Significado del nombre. Filón conecta el nombre con el término hebreo para καταβαίνω (descender), y por lo tanto puede ver en el hecho de que Jacob lo cruce (Gn. 32:11) un tipo de la superación de los períodos espirituales difíciles. Josefo lo relaciona con Dan, lo cual tal vez sea una tradición primitiva, que Jerónimo adopta después cuando dice que el significado es «el río de Dan». Existen nombres paralelos en otras regiones de Europa y Asia Menor, y esto sugiere que tal vez sea un término general para un torrente, que después se convierte en nombre propio. Por ahora, sin embargo, esto no es más que una conjetura.
2. *El Jordán en el AT y en el judaísmo tardío.*
- a. Posición geográfica. Números 34:10ss fija el Jordán como la frontera oriental. Aunque algunas tribus permanecen del lado de allá, la conquista propiamente dicha comienza con el cruce del Jordán (Jos. 3ss). El río es una frontera en el NT, y el puesto aduanal allí ubicado destaca su significación como tal. En la promesa de Génesis 15:18, sin embargo, el Jordán es parte del país, y la frontera oriental es el Éufrates. Por eso los materiales de los escribas a veces agrupan el territorio al otro lado del río junto con Galilea y Judea.
- b. Evaluación del agua. Naamán queda limpio de la lepra al lavarse en el Jordán (2 R. 5), y en 2 Reyes 6:1ss Eliseo realiza otro milagro allí, pero el énfasis se pone en el profeta, no en el agua como tal. Como el AT, el judaísmo tardío no atribuye al río ninguna dignidad especial. Qumrán no tiene ninguna relación particular con el río, y el Documento de Damasco no lo menciona. Los rabinos rechazan la idoneidad de sus aguas para ciertos actos culturales. Teóricamente el bautismo de prosélitos se puede efectuar allí, pero no hay registros de casos en que efectivamente se haya hecho así. Más abajo del lago de Galilea el acceso al río es difícil, y en tiempos del NT el camino de Jerusalén a Jericó es peligroso (Lc. 10:30).
3. *El dios fluvial Jordán.* El arco de Tito en Roma contiene una figura del Jordán personificando a la provincia conquistada, pero este es el único caso conocido de la asociación del río con un dios en monumentos antiguos, y los rabinos, o no conocen el mito, o hacen caso omiso de él. El arte cristiano, sin embargo, adopta la personificación del Jordán en relación con Josué, con Elías, y especialmente con Jesús; pero sin sugerencia alguna, desde luego, de que el río sea un dios, sino probablemente con miras a destacar el punto de que el agua del bautismo sustituye al agua del Jordán, e implica una participación con Cristo.
4. *El Jordán en el NT y en el cristianismo primitivo.*
- a. Estudio. Ἰορδάνης figura 15 veces en el NT (seis en Mateo, cuatro en Marcos, dos en Lucas y tres en Juan). Las referencias son principalmente a la obra del Bautista o a la de Jesús. En general, el NT muestra bastante reserva. Esto se repite incluso en los evangelios apócrifos, mientras que los Padres apostólicos no mencionan el río en absoluto, y entre los Apologistas sólo Justino lo hace. No es punto de interés básico.
- b. El Bautista. El bautismo en el Jordán parece ser iniciado por el Bautista. Presumiblemente él actúa tanto al este como al oeste del río, pero los datos no nos permiten fijar los sitios con ninguna precisión. De hecho, sólo Mateo y Marcos dicen específicamente que bautizara en el río. Juan no lo contradice, pero quiere destacar que el bautismo es con agua, y no especialmente que sea con la del Jordán.
- c. Jesús y el Jordán. Jesús está entre los que son bautizados en el Jordán, pero el río no es significativo en cuanto a tal. En Lucas, el bautismo de Jesús está íntimamente integrado al movimiento del Bautista; su oración, sin embargo, expresa su espera obediente del llamado de Dios a comenzar su propio ministerio. También el Evangelio de Juan coloca a Jesús en el centro del movimiento del Bautista, y relaciona el acontecimiento con la misión y el llamado de Jesús. En el ministerio posterior de Jesús, el río Jordán no desempeña ningún papel especial. Simplemente nos enteramos de que [p 902] hay gente de la región del Jordán que acude en masa a Jesús (Mt. 4:25), y de que él ministra allí mientras va de camino a Jerusalén (Mt. 19:1; cf. Jn. 3:22ss; 10:40). El Jordán ni siquiera se menciona en el incidente de Zaqueo en Lucas 19:1ss, aunque esto no se debe a ningún deseo de separar el ministerio de Jesús del de Juan. La reserva del NT en relación con el río sugiere que está en juego algún principio relacionado con lo que es específicamente cristiano.
- d. El cristianismo primitivo y el Jordán. Los Hechos no relacionan la práctica bautismal primitiva con el Jordán. Ni en Hechos 2:37ss, 8:9ss, 8:26ss ni 10:47–48 se puede pensar en bautismos en el Jordán. Las referencias al Bautista mencionan el agua y el arrepentimiento, pero no mencionan el Jordán. Los otros libros no mencionan a Juan en absoluto, ni dicen nada de ninguna agua particular en relación con el bautismo. El único requisito para el bautismo es que haya agua disponible (Hch. 8:36). Esa agua de ninguna forma se vincula con la del Jordán.
- e. La iglesia antigua. Justino menciona el Jordán en su *Diálogo con Trifón*, pero sólo de modo tal que muestra que es un sitio de la acción de Dios en la historia de salvación (49.3; 51.2; 88.3.7). El milagro de Eliseo en 1 Reyes 6:1ss se convierte en un tipo del

bautismo en agua. El bautismo de Jesús en el Jordán se combina con la idea de una consagración del agua por su inmersión. El agua es importante, pero no específicamente el agua del Jordán. A diferencia de Didajé 7.1–2, Justino no insiste en absoluto en el uso de agua corriente. Algunos grupos parecen haber considerado esto como algo importante, siguiendo la práctica judía y manteniendo un lazo más cercano con la de Juan. Pero probablemente se trate de grupos marginales. Así Tertuliano (*Del bautismo* 4) arguye que toda el agua puede servir para el bautismo en virtud del bautismo de Jesús. Algunas liturgias describen toda agua consagrada como el Jordán, y esto puede haber influido sobre los mandeos en su insistencia en el agua corriente y en su mención del Jordán. Pero los cristianos judíos en Jerusalén no son responsables por la idea de que el agua corriente, simbolizada por el Jordán, sea el agua apropiada para el bautismo cristiano. La cuestión final, tal vez, es si la iglesia bautiza como continuación del bautismo de Juan, o porque Jesús fue bautizado, o porque él inició su obra en conexión con su bautismo. Cuando hay una estima especial por el agua corriente, hay un lazo más cercano con Juan y por lo tanto con el Jordán. En Romanos 6ss, sin embargo, Pablo relaciona el bautismo cristiano con la muerte de Jesús así como con su bautismo, y en los Hechos se conecta con la recepción del Espíritu (10:44ss). La separación del bautismo respecto al Jordán, como la de la Cena del Señor respecto a la Pascua, refleja la comprensión de la iglesia como algo que no es simplemente diferente, sino que es nuevo. Hacia el 400 d. C. algunos creyentes todavía son bautizados en el Jordán, pero también hay baptisterios en Jerusalén que están decorados con cuadros del bautismo de Jesús. Lo que se realiza, entonces, es lo mismo que se realizó en el bautismo de Jesús, ya sea o no que el bautismo tenga lugar en el Jordán o en agua corriente semejante a él.

[K. H. Rengstorf, VI, 593–623]

ποτήριον, ποτίζω, πότος → πίνω

πούς [pie]

- A. El griego secular.** Esta palabra designa el «pie» humano o la «pata» del animal, el «pie» de un artefacto, o el «extremo inferior» de algo, ya sea que se parezca a un pie o no. Como pie, sirve como medida de longitud. Poéticamente expresa el movimiento, y por ello figura en expresiones que denotan la participación o la evaluación de personas. El hablar hacia los pies de los poderosos expresa subordinación.
- B. La religión comparada.** Conectada con la idea del poder está la idea de que las huellas de los dioses o de personajes divinos pueden realizar curaciones. Se pueden hallar referencias al culto del pie de Serapis. También figuran los pies en las teofanías, y es todo lo que se puede ver en las ascensiones. El quitarse el calzado para el culto es una práctica común. El objetivo es quitarse coberturas contaminadas, establecer contacto directo con el poder de la deidad, o evitar obstáculos mágicos ocasionados por nudos o lazos.

[p 903] C. El AT y el judaísmo.

1. La LXX usa πούς para diversas palabras hebreas que significan «planta del pie», «talón», «pezuña», «pie», «paso» y «lo que está al pie».
2. El término se usa figuradamente en conexión con personas que recorren un sendero, e. d. un modo de vida (cf. πούς y ψυχή) como paralelos en Sal. 57:6).
3. El pie es signo de poder en Josué 10:24; 14:9; 2 Samuel 22:39; Salmo 47:3. En contraste, encontramos una baja estima del pie en el eufemismo de Jueces 3:24.
4. El pie se descalza por razones religiosas en Éxodo 3:5; Josué 5:13ss. En la lista de vestimentas sacerdotales en Levítico 8 no se mencionan zapatos. La razón para descalzarse el pie en el AT y en el judaísmo es de un reverente abajamiento ante Dios.
5. En conexión con las teofanías, encontramos referencias a los pies, las huellas o el estrado de los pies de Dios p. ej. en Salmo 18:9; 77:19; Éxodo 24:10. Habacuc 3:5 habla del pisar de los pies de Dios, y Zacarías 14:4 dice que cuando Dios venga en el último día sus pies se posarán sobre el Monte de los Olivos.

D. El NT.

1. *Uso para la persona entera.* En el NT, que usa πούς con poca frecuencia y a veces para referirse a la pierna y no sólo al pie (Ap. 1:15), se designa la persona entera en algunos casos, p. ej. Mateo 4:6; Hechos 5:9.
2. *Uso transferido.* Sobre una base veterotestamentaria, el πούς puede referirse a la persona que está lista o activa (cf. Lc. 1:79 [Is. 59:8]; Heb. 12:13 [Pr. 4:26]; Romanos 10:15 [Is. 52:17]), que tiene en mente la misión de quienes proclaman la salvación. El πούς

que es ocasión de pecado en Marcos 9:45 es en parte literal (el pie es el instrumento) y en parte figurado (lo que realmente escandaliza es el modo de vida).

3. *Como símbolo de poder.* Sólo en el Apocalipsis encontramos el uso veterotestamentario del pie para denotar la supresión o la sujeción (Ap. 3:9). La promesa de Romanos 16:20 es que Dios va a aplastar a Satanás bajo los pies de los creyentes. Jesús cumple escatológicamente las expectativas de Salmos 8:6 y 110:1. El interés se centra, entonces, no en los juegos de poder en la política, sino en el conflicto final. Se denotan la fuerza y la autoridad cuando los pies del ángel se comparan con columnas de fuego en Apocalipsis 10:1, y cuando la mujer tiene la luna bajo sus pies en 12:1 (cf. también los pies de oso que tiene la bestia en 13:2).
4. *Subordinación.* El respeto por la ley subyace a la expresión de Hechos 22:3. Los apóstoles representan a Dios cuando las ofrendas se colocan a sus pies en Hechos 4:35 (cf. 5:10). El sacudirse el polvo de los pies es un gesto de juicio en Marcos 6:11. Pero la autoridad es la de Dios o la de Cristo, ya que Pedro no permite que Cornelio se postre a sus pies (Hch. 10:25), ni el ángel permite que el vidente se postre para adorarlo en Apocalipsis 19:10.
5. *La veneración a Jesús.* No se pone restricción alguna a la veneración a Jesús. El Bautista confiesa que él es indigno de desatarle el calzado a Jesús (Mr. 1:7). En Apocalipsis 1:17 el vidente cae a sus pies. A veces el gesto de caer a sus pies o asirse de ellos es un gesto de cortesía o de respeto por el Mesías, pero en muchos casos es claramente de adoración (cf. Mr. 5:22; 7:25; Mt. 15:30; Jn. 11:32). En Apocalipsis 7:11 se ve la majestad de Jesús y se le adora cuando se adora a Dios en su trono. El sentarse a los pies de Jesús puede expresar solamente la prontitud para aprender y un discipulado agradecido, pero el asir los pies del Señor resucitado en Mateo 28:9 es claramente una muestra de pleitesía. Lo mismo vale para el acto de lavarle los pies a Jesús, ungírselos y besárselos en Lucas 7:36ss. Como quien perdona los pecados, Jesús es exaltado muy por encima de los pecadores, y es [p 904] a sus pies (como en las teofanías) adonde hay que dirigir la adoración y hacer una ofrenda (cf. Jn. 11:2; 12:3).
6. *El lavamiento de los pies.* Es paradójico que el Señor de la gloria lave los pies de unos hombres, pero la paradoja es el punto del incidente. Lo que Jesús hace no es dar inicio a un rito, sino interpretar su obra salvífica como una humillación de sí en el servicio a los demás. Como ejemplo, esta acción apremia a los discípulos a desempeñar una misión similar con la misma humildad. En 1 Timoteo 5:10, el que las viudas laven los pies de los santos tal vez haya de interpretarse en una línea similar, y puede estar basado en la misma tradición.
7. *El quitarse el calzado como acto de culto.* Esto no es mandado en el NT, y la única referencia se da en el discurso de Esteban (Hch. 7:33), donde él cita Éxodo 3:5.

[K. Weiss, VI, 624–631]

πράσσω [hacer], πρᾶγμα [hecho, acontecimiento, tarea], πραγματεία [negocio, asunto], πραγματεύομαι [ocuparse de], διαπραγματεύομαι [ganar mediante el comercio], πράκτωρ [alguacil], πράξις [acción, obras]

πράσσω

A. Fuera del AT.

I. El griego secular.

1. *Significado.* Esta palabra significa primeramente a. «cruzar», «atravesar», «avanzar», luego b. «viajar para lograr algo», c. «ocuparse de», «llevar adelante», d. en sentido económico «exigir», «cobrar», e. «hacer», «actuar» (con un adverbio que denota la dignidad moral o las circunstancias), y finalmente f., en la magia, «realizar un acto mágico». Un sentido malo g. «traicionar» aparece muy antiguamente en la historia.
 2. *Estudio.* Sólo rara vez se usa este verbo para indicar actos de la deidad. Así, para la obra divina de crear, Platón usa ποιεῖν, etc., pero no πράσσειν. La única aplicación a los dioses se da cuando la acción divina se compara con la humana.
 3. *El πράσσειν humano.* En lo referente a la acción humana hay mucha superposición con ποιεῖν, pero πράσσειν denota la actividad más que el resultado (al menos en el griego tardío). Es por ello un término idóneo en la investigación filosófica, que considera la acción humana aparte de su contenido y objetos, e. d. la naturaleza y el propósito de la acción. Según un punto de vista griego común, lo que se halla detrás de una acción defectuosa es falta de conocimiento más que de capacidad. En Epicteto, el conocimiento impartido le posibilita a uno percibir y superar la antítesis entre voluntad y acto.
- II. *La LXX.* En la LXX, πράσσειν desempeña un papel mucho menos importante que ποιεῖν, quizá porque es demasiado débil para expresar ya sea la creación divina o la acción humana en obediencia, y quizá también porque está demasiado cargado del sentido

de negocio. En los escritos sapienciales se le adhiere un sentido éticamente negativo (cf. Pr. 14:17; Job 27:6; 36:21, 23). Sólo en los Macabeos tiene un sentido positivo (cf. 2 Mac. 12:43; 4 Mac. 3:20).

III. *Filón y Josefo.*

1. *Filón.* Filón se refiere sólo una vez al πράσσειν divino. Por lo que concierne a la acción humana, busca una armonía de pensamiento, voluntad y acción. El amor a Dios rige la religión, pero Dios tiende a ser equiparado con la naturaleza según la línea estoica. Así, la antítesis de voluntad y acción no constituye un problema grave para el sabio.
2. *Josefo.* Josefo usa con frecuencia tanto el πράσσειν simple como diversos compuestos.

[p 905] B. El NT.

1. *Evaluación positiva.* El NT nunca usa πράσσειν para la obra de Dios, y le da principalmente un sentido negativo en relación con la acción humana. De los 39 casos, 19 se hallan en Lucas y Hechos, y 18 en Pablo. Un sentido positivo sólo se da en Hechos 26:20; Romanos 2:25; Filipenses 4:9 y Hechos 15:29 (ya sea «haréis bien» u «os irá bien»). El uso es neutro en Hechos 5:35, Romanos 9:11, 2 Corintios 5:10, Hechos 26:26, 1 Corintios 9:17, y 1 Tesalonicenses 4:11. En Lucas 3:13 y 19:23 de lo que se trata es de exigir dinero.
2. *Evaluación negativa.* El contexto deja clara una evaluación negativa en Hechos 19:19. La expresión en Hechos 16:28 es singular (cf. Lc. 22:23). En Hechos 3:17 el punto no son las circunstancias atenuantes, sino la paciencia divina. Si bien πράσσειν es sinónimo de otros verbos de acción en Romanos 13:4 y 1 Corintios 5:2, su peso negativo resulta evidente en 1 Tesalonicenses 4:11; Juan 3:20–21; 5:29. En Romanos 1:32 se usa πράσσειν para aquellos que se pudren en los vicios, mientras que ποιεῖν es el término para la transgresión deliberada del mandato de Dios (cf. 2:1ss). Incluso en relación con el pecado, πράσσειν es menos preciso y ποιεῖν es más definido. Tal vez este sea también el punto en Romanos 7:15, 19. En el v. 15 el acto que es sólo un hacer es πράσσειν, pero el acto que se aborrece es ποιεῖν. En el v. 19, sin embargo, ποιεῖν denota la gravedad de la situación en la cual se hace lo que no se quiere, mientras que πράσσειν expresa el insensato hacer el mal que no se quiere.
3. *Hechos 26:31, etc.* En este contexto se dice que Pablo no ha hecho nada que merezca la muerte, en un paralelismo consciente con la declaración de la inocencia de Jesús por parte de Pilato (Lc. 23:4, 14–15, 22). En el caso de Jesús, la declaración no traslada la culpa de Pilato a los judíos, ya que Herodes concuerda (Lc. 23:14–15), y la verdadera injusticia es la ejecución de un inocente. El punto de Lucas es más bien que Dios se enseño de la ejecución del Jesús inocente para traer la salvación a los culpables. También Pablo se convierte en instrumento de Dios en Roma, al ser tratado como culpable aun siendo inocente. En contraste con esto, él mismo admite que anteriormente pensaba que debía hacer muchas cosas en contra del nombre de Jesús (Hch. 26:9).

C. Los Padres apostólicos. La tendencia en estos autores es a usar πράσσειν principalmente para la mala conducta (1 Clem. 35.6; 2 Clem. 4.5; Hermas, *Mandatos* 3.3).

πράγμα

1. Esta palabra tiene los siguientes sentidos: a. «compromiso», «obligación», «tarea»; b. «causa», «asunto», «fenómeno»; c. «acto», «hecho», «suceso»; d. «circunstancias», «relaciones», «situación»; y e. «proceso legal», «juicio».
2. En la LXX el sentido habitual es «cosa», «asunto», aunque también es posible «palabra». Con referencia a los actos de Dios leemos sobre «cosas prodigiosas» en Isaías 25:1. En sentido indefinido, el significado puede ser «algo» (o, negativamente, «nada»). πράγμα denota el «mal» en Levítico 7:21. En plural, en 2 Macabeos 9:24 se trata de los asuntos de estado, y otros sentidos son las acciones heroicas (Jt. 8:32) y los asuntos legales (1 Mac. 10:35).
3. En seis de once casos en el NT, el significado es el neutral de «asuntos» (Mt. 18:19), «cosa» (Ro. 16:2), «acontecimientos» (Lc. 1:1), o «cosas» (Heb. 6:18; 10:1). En Hebreos 11:1 no tenemos un genitivo subjetivo, como si las cosas que no se ven fueran la prueba. La fe, orientada hacia Dios, trae certeza con respecto a las promesas. Una evaluación negativa se da en Hechos 5:4; 2 Corintios 7:11. En 1 Tesalonicenses 4:6 es posible «negocio», y también «demanda legal»; pero el sentido más natural es «asunto», y el contenido lo suple lo que viene antes. Los cristianos no deben ofenderse unos a otros en lo referente a la sexualidad, y uno de los factores decisivos en la sociedad pagana queda así colocado bajo la santificación que Dios quiere (v. 3). No se trata simplemente de relaciones interpersonales, sino de la obediencia a Dios (v. 8).

[p 906] 4. Entre los Padres apostólicos, especialmente Hermas emplea este término, sobre todo en el sentido incoloro de «cosa», «asunto» (*Visiones* 3.11.3; *Mandatos* 5.2.2).

πραγματεία

1. Esta palabra significa a. «interés solícito por algo»; b. «negocio», «trabajo», «asuntos», «deberes»; c. «oficio»; d. «escrito», «tratado».
2. En los ocho casos en la LXX figuran los sentidos habituales.
3. En los rabinos hallamos la adopción de este término, como préstamo, para «negocio».
4. El único caso en el NT se halla en 2 Timoteo 2:4, donde el punto es «asuntos civiles». La cuestión principal no es la paga (cf. 1 Co. 9:7) sino el apartarse de las diversas exigencias de la vida para entregarse a un servicio pronto y total a Cristo.
5. Entre los Padres apostólicos, sólo Hermas usa el término, p. ej. para «asuntos» en *Mandatos* 10.1.4 y para «negocios» en *Visiones* 3.6.5.

πραγματεύομαι, διαπραγματεύομαι

1. πραγματεύομαι se usa para «ocuparse de», con referencia a asuntos de estado, composición literaria, o negocios. El único caso en el NT está en Lucas 19:13, y obviamente se relaciona con el comercio.
2. διαπραγματεύομαι es una forma más intensiva. En Lucas 19:15, el único caso en el NT, significa la ganancia obtenida negociando.

πράκτωρ

1. Esta palabra, que originalmente significa «vengador», se llega a usar para aquellos que ejecutan juicios, administran castigos o cobran tributos, aunque también es posible un uso más general. El único ejemplo en el NT está en Lucas 12:58, donde el sentido es «alguacil»; la parábola llama al arrepentimiento antes de que se tome la decisión divina y el juicio siga su curso inexorable.

πράξις

1. En griego secular esta palabra significa a. «acto» (incluyendo el resultado); b. «acción»; c. «acto específico consumado»; d. «situación», «condición», «destino»; e. «acción mágica»; f. «engaño»; g. «relación sexual».
2. La LXX rara vez usa el término, y cuando lo hace lo toma en los sentidos griegos ordinarios. Sólo en Sirácida 35:22 tiene un sentido religioso, e. d. «obras».
3. En Filón está regido por el verbo. No hay referencia alguna a la πράξις de Dios. Para actos específicos, Filón usa generalmente el plural. Destaca los actos más que las palabras, pero apoya con vehemencia la unidad estoica de palabra, voluntad y acto.
4. Los siete casos del NT no son en modo alguno uniformes, si bien todos tienden a comportar un matiz despectivo. Los actos son «obras» en Mateo 16:27. Lucas 23:51 hace eco de la unidad estoica de palabra, voluntad y acto. La acción o la modalidad de acción –y no tanto los actos como naturaleza interior– es el punto en Romanos 8:13. Asimismo en Colosenses 3:9 la vieja naturaleza, que hay que hacer morir, es algo de lo que ya nos hemos despojado en Cristo. En Hechos 19:18 podría haber un abandono de los actos malvados en general, pero en el contexto parece que se tienen en mente «prácticas mágicas». El título de los Hechos de los Apóstoles (πράξεις ἀποστόλων) probablemente data del siglo II. Difícilmente concuerda con el propio uso de Lucas o con la realidad de que él [p 907] atribuye la actividad misionera de la iglesia al Señor exaltado y a su palabra, más que a los apóstoles. El énfasis posterior descarta cualquier idea de que el tema sean las «experiencias» de los apóstoles.
5. En los Padres apostólicos, donde más común es πράξις es en Hermas; se refiere a acciones humanas, generalmente en mal sentido (cf. *Mandatos* 4.2.1; *Semejanzas* 4.4).

[C. Maurer, VI, 632–644]

πραῦπάθεια → πάσχω

πραῦς [gentil, manso], πραῦτης [dulzura, mansedumbre]

A. El griego secular.

1. πραῦς. Esta palabra significa a. «suave», respecto a cosas, b. «manso» respecto a animales, c. «gentil» o «agradable» respecto a personas, d. «bondadoso» o «blando» respecto a cosas como actividades o castigos. El adverbio πρώως denota una compostura apacible y amigable.

2. *πραΰτης*. Esta palabra significa «amistad suave y gentil». Los griegos valoran altamente esta virtud, con tal que haya una fuerza que la compense. Así, los gobernantes deben ser amables con su propio pueblo, y severos con los demás. Las leyes deben ser severas, pero los jueces deben mostrar clemencia. La gentileza es señal de cultura y sabiduría, si no degenera en el rebajamiento. Es especialmente una virtud en las mujeres, y caracteriza a las deidades femeninas. Para Aristóteles constituye una línea media entre el mal temperamento y la insulsa incompetencia, entre el enojo extremo y la indiferencia.

B. La LXX y el judaísmo helenístico.

1. *El AT*. *πραΰς* figura 12 veces para diversos términos hebreos. Puesto que el hebreo se relaciona primordialmente con la posición social de un siervo o inferior, y por lo tanto lleva el matiz de «humilde», *πραΰς* nunca se usa con respecto a Dios. En el Pentateuco *πραΰς* se usa sólo en Números 12:3 para Moisés. En Joel 3:10 no hay original hebreo para *πραΰς*; el punto es que los que son gentiles o mansos deben volverse guerreros. Zacarías 9:9–10 retrata al rey salvador como el rey de paz. En Salmo 45:4, *πραΰτης* es una cualidad del héroe real, y aunque este grupo no figura en los Proverbios, el Sirácida valora la *πραΰτης* como agradable a Dios (1:27), un ornamento de las mujeres (36:23), y un antídoto contra la arrogancia (10:28). Puesto que los profetas la emprenden contra los ricos, se llega a ver a los de baja condición como los portadores de la promesa que guardan los mandamientos de Dios (Sof. 2:3). El sobrellevar con quietud y expectación el destino que se fundamenta en Dios es una señal de piedad (cf. Is. 26:6; Sal. 76:9; 37:9ss).
2. *Filón*. Sobre la base de la LXX y de la ética griega, Filón alaba la suavidad de Dios en su juicio y describe a Moisés como uno que modera la pasión. Los judíos merecen gran elogio por su mansedumbre en la persecución.
3. *Josefo*. Josefo usa el grupo para la mansedumbre en la aflicción.
4. *Qumrán*. Los textos de Qumrán exigen a los miembros de la secta la mansedumbre, en armonía con una visión dualista del poder que hace que la gentileza sea un factor constituyente de los hijos de la luz.

C. El NT.

1. *Mateo*. En conformidad con sus diferentes énfasis en la cristología, Marcos, Lucas, Juan y Hebreos nunca usan este grupo, y Pablo usa sólo el sustantivo. Mateo es el único de los autores de los Sinópticos que usa *πραΰς* (Mt. 5:5; 11:29; 21:5). En 11:25ss Jesús se califica a sí mismo como *πραΰς*. La suya es una misión humilde, y su corazón está fijo solamente en Dios; por esta misma razón puede evocar plena autoridad. En 21:5 (cf. Zac. 9:9) hace una entrada pacífica en Jerusalén, en un claro contraste con las esperanzas de los zelotes. En Mateo 5:5, los mansos a quienes se promete la [p 908] herencia son aquellos que reconocen la voluntad grande y bondadosa de Dios. Aquí el énfasis se pone en el futuro; en el ésjaton, ellos gobernarán con Dios.
2. *Pablo*. En su relación con los corintios, tan dados a discutir, Pablo trae a colación la mansedumbre de Cristo, que tiene su base en el amor (2 Co. 10:1; 1 Co. 4:21), no en la debilidad. En Gálatas 5:23 la *πραΰτης* es un fruto del Espíritu; le permite al creyente corregir sin arrogancia a los demás (6:1). En Colosenses 3:12 es uno de los dones de la elección, y en Efesios 4:2 es digna de la vocación cristiana.
3. *Las Epístolas Pastorales*. En 2 Timoteo 2:25, el corregir con mansedumbre a los que se oponen tal vez produzca su conversión. Tito 3:2 elogia la gentileza con toda la gente, y en 1 Pedro 3:16 la defensa de la fe se debe hacer con mansedumbre.
4. *Santiago*. Santiago 1:21 contraponen la *πραΰτης* con el enojo (v. 20); entraña una presteza a ser instruido en la palabra. La sabiduría divina es suave y apacible (3:13, 17), y su suavidad será un distintivo de los justos, en un agradable contraste con la amargura y la contención.

- D. **Los Padres apostólicos**. Aquí el uso es en gran medida el mismo que en el NT. El adjetivo y el sustantivo figuran en listas o junto con otras virtudes. La *πραΰτης* es una virtud cristiana esencial que se espera de un obispo. Aunque resulte sorprendente, no se apela al ejemplo de Jesús.

[F. Hauck y S. Schulz, VI, 644–651]

πρόσβυς [viejo, anciano], *πρεσβύτερος* [más viejo, anciano], *πρεσβύτες* [anciano], *συμπρεσβύτερος* [copresbítero], *πρεσβυτήριον* [consejo de ancianos], *πρεσβεύω* [ser más viejo, ser embajador]

πρόσβυς, *πρεσβύτερος*, *συμπρεσβύτερος* (→ *ἐπίσκοπος*), *πρεσβυτήριον*

A. Significado y frecuencia.

1. *πρεσβύτερος*, comparativo de *πρέσβυς*, significa a. «más viejo», o simplemente «viejo», sin ninguna connotación negativa sino más bien con un sentido de venerabilidad. Luego se llega a usar b. para presidentes, miembros de diversos gremios, comités, etc., oficiales de la aldea, comités ejecutivos de sacerdotes y grupos principales de diversos tipos. c. En el ámbito judío y cristiano a menudo es difícil distinguir entre la designación de edad y el título del cargo. La edad es claramente el punto en Génesis 18:11–12 y Juan 8:9; Hechos 2:17. En otros lugares los *πρεσβύτεροι* son los portadores de una tradición (Mt. 15:2); se trata de un título cuando la referencia es a los miembros de órganos de gobierno, como en la nación, la sinagoga o la iglesia.
2. *τὸ πρεσβυτέριον*, que en obras precristianas solamente aparece en Susana (v. 50) para la «dignidad de los ancianos», figura en el NT para a. «el Sanedrín», y b. «el consejo de ancianos» en la iglesia (cf. Lc. 22:66; 1 Ti. 4:14). Común en Ignacio, el término significa para él el consejo de presbíteros, que es paralelo al de los apóstoles (*Filadelfios* 5.1) y funciona como consejo del obispo (8:1).
3. El *συμπρεσβύτερος* es el «copresbítero», «colega anciano» (1 P. 5:5); se convierte en forma colegiada común que usan los obispos al dirigirse a los presbíteros.

B. Los ancianos en Israel y Judá.

1. La existencia de los ancianos se presupone en todos los estratos del AT. Como jefes de familias grandes o clanes, son líderes de unidades grandes del pueblo. Pero pierden su relación tribal original, y aparecen en el AT como representantes de la nación entera al lado de personajes como Moisés y Josué, y bajo su autoridad. Ante el mandato de Dios, Moisés los reúne para declararles la aproximación del éxodo, y para ir con ellos ante el faraón (Éx. 3:16, 18). Son ellos quienes supervisan la Pascua y reciben en el Sinaí la revelación de Dios (Éx. 12:21; 19:7). Algunos de ellos presencian el [p 909] milagro en el Horeb, y 70 ven la gloria de Dios cuando se establece la alianza (Éx. 17:5; 24:1). Los ancianos dirigen el ataque a Ai, y son especialmente convocados al consejo en Siquem (Jos. 8:10; 24:1). Un grupo especial es designado por Dios para compartir las cargas de Moisés (Nm. 11:16–17, 24–25) y es validado cuando recibe una porción del espíritu de Moisés. Posteriormente los rabinos ponen gran énfasis en Éxodo 24 y Números 11. Estos últimos pasajes constituyen un modelo para el Sanedrín y ofrecen apoyo para la ordenación rabínica.
2. En la época de los jueces y de la monarquía, los ancianos son miembros principales de los municipios, que toman decisiones en asuntos políticos, militares y judiciales. Además, los ancianos de los distritos o tribus se reúnen para tomar decisiones en común (1 S. 30:26, etc.). Son los ancianos quienes transportan el arca en 1 Samuel 4:3, quienes exigen un rey en 8:4, a quienes David se gana en 2 Samuel 5:3, quienes se apartan en 17:4, y quienes representan al pueblo en 2 Reyes 8:1. Su poder declina con el surgimiento de una burocracia real, pero el rey tiene que recurrir a ellos en situaciones críticas o cuando hay que tomar decisiones importantes (1 R. 20:7–8; 21:8, 11).
3. El Deuteronomio otorga a los ancianos facultades específicas, aunque sólo en el ámbito local y en compañía de los jueces y oficiales menores. Para ejemplos de sus funciones, véase Deuteronomio 19:11ss; 21:18ss; 22:13ss. Mientras que los jueces y oficiales tienen que ser recién designados (16:18), los ancianos son colegios locales con facultades administrativas limitadas. Salen muy al primer plano en asambleas especiales (29:9), aunque en este caso no lo hacen como una entidad oficial.
4. Durante el exilio y después de él, los ancianos siguen desempeñando un papel tanto en el país como en el extranjero. Los ancianos locales interceden por Jeremías en Jeremías 26:17, pero los ancianos representantes en Jerusalén caen en la idolatría (Ez. 8:1). En el exilio los ancianos vuelven a surgir como los principales líderes en ese autogobierno limitado. Ahora las familias son más importantes, y se va desarrollando una aristocracia. Los ancianos deben su autoridad a la posición especial de las familias a las cuales pertenecen. Así comienzan a aparecer nuevos términos, p. ej. «cabezas de familias». Los gobernadores como Nehemías tienen considerable dificultad con esta nueva nobleza. Los ancianos de las ciudades siguen realizando una función (Esd. 10:7ss), pero no son idénticos al grupo que selecciona Esdras en 10:16. Según lo sugiere Nehemías 5:17, la tendencia va hacia el establecimiento de una especie de senado compuesto por representantes de las principales familias de Jerusalén, y que actúan como un colegio centralizado.
5. Los inicios del consejo de ancianos, el Sanedrín, se remontan al período persa. Al principio todos los miembros, después sólo los miembros laicos, son llamados ancianos; los otros dos grupos son los escribas y los sacerdotes, el grupo dominante. Después de la caída de Jerusalén asume el mando el Sanedrín de Jamnia, compuesto de 72 ancianos; pero sin poder político, y solamente un poder judicial limitado. Consta exclusivamente de escribas.
6. Anciano es un término que se usa también para eruditos principales de mayor edad, quienes frecuentemente pueden ser miembros del Sanedrín. Este uso prepara el camino para la designación de eruditos ordenados como ancianos. También se refleja en la tradición de que 72 ancianos, e. d. los de buena reputación y erudición, tradujeron al griego el AT.

7. En el judaísmo tardío, *πρεσβύτεροι* es también un término para las autoridades locales y para los miembros de los consejos de las sinagogas, aunque es menos común en este sentido entre los judíos de la dispersión. Continúa el uso para personas más viejas y para ciudadanos notables, p. ej. los jefes de familias principales.

C. La tradición de los ancianos en la enseñanza de Jesús. En el debate de Marcos 7:1ss, Jesús contrapone los mandamientos de Dios con la tradición de los ancianos (7:8). Aquí Jesús no está colocando la ley como tal contra su extensión, e. d. los saduceos contra los fariseos. A veces puede tanto enmendar la ley (Mr. 10:1ss) como usar la tradición (Mt. 12:11). No obstante, el mandato de Dios tiene precedencia [p 910] sobre la tradición, ya que, como lo muestra Mateo 23, la tradición suele asumir la forma de una exposición hipócrita que no logra subordinar los asuntos ceremoniales a la ley del amor.

D. Los presbíteros en la primitiva comunidad cristiana.

1. *La primera iglesia de Jerusalén.* Hechos 11:30 se refiere a los ancianos en la primera iglesia de Jerusalén. También aparecen esos ancianos en Hechos 15:2ss y 21:18; en 15:2ss son mencionados junto con los apóstoles. Si en 11:30 y 21:18 obviamente representan a la congregación como un consejo sinagogal, en 15:2ss funcionan (con los apóstoles) más al estilo del Sanedrín. La formación de un colegio de ancianos probablemente tiene lugar a medida que los apóstoles van abandonando Jerusalén y Santiago va asumiendo el liderazgo. Sus funciones siguen en parte el modelo de la sinagoga, y en parte el del Sanedrín.

2. *Las iglesias paulinas.* Pablo, la mayoría de las veces, se refiere a los líderes de las iglesias en términos de su función más que de su oficio. Manda que se les obedezca, pero más por su ministerio que por su status. El principio constitucional es el de una pluralidad de dones. Esto no descarta, sin embargo, la existencia de obispos y diáconos (Fil. 1:1).

3. *El desarrollo presbiteral.*

a. Santiago. Santiago 5:14 dice que los ancianos deben ungir a los enfermos y orar por ellos. Estos ancianos no son simplemente creyentes carismáticos de mayor edad, sino personas que ocupan un cargo, aunque obviamente con un don de intercesión por la curación. Puesto que en 5:16 se manda la confesión mutua y la intercesión de unos por otros, el pasaje no apoya la opinión de que estos ancianos sean confesores o líderes litúrgicos.

b. Hechos. En Hechos 14:23 Pablo y Bernabé ordenan ancianos en las iglesias gentiles. El discurso de 20:18ss muestra que han de ser supervisores y pastores que administren el legado de los apóstoles, siguiendo su ejemplo, y protegiendo al pueblo contra el error. La designación de los ancianos como obispos en 20:28 (el único uso en los Hechos) es de especial interés.

c. 1 Pedro. En 1 Pedro 5:1ss el autor se dirige a los ancianos y a los creyentes más jóvenes como si fueran grupos de edad, pero obviamente los ancianos son un colegio de oficiales con una función pastoral. Las advertencias de los vv. 2–3 muestran que están a cargo de los fondos y ejercen autoridad. Sin embargo, sus facultades no son autónomas, ya que son responsables ante Cristo, el único a quien se llama *ἐπίσκοπος* (2:25). La dignidad del cargo se puede ver en el hecho de que Pedro se designa a sí mismo como *συμπρεσβύτερος*, ya que, si esto lo coloca a él modestamente al lado de ellos, también los coloca a ellos al lado de él.

d. Las Pastorales. En 1 Timoteo 5:1 el término *πρεσβύτερος* obviamente denota la edad, pero en otros lugares de lo que se trata es de un cargo. El *πρεσβυτέριον* es un colegio (1 Ti. 4:14). Tito debe ordenar *πρεσβύτεροι* (1:5), y a los *πρεσβύτεροι* hay que recompensarlos si dirigen bien (1 Ti. 5:17) y protegerlos contra acusaciones superficiales (5:19). La predicación y la enseñanza son una función especial de por lo menos algunos de los ancianos (5:17). Los obispos y los presbíteros parecen ser en gran medida lo mismo (cf. Tit. 1:5, 7ss). Pero el obispo se menciona siempre en singular, y los presbíteros siempre en plural (incluso en Tit. 1:5ss). De modo que tal vez existe ya una tendencia a que un presbítero principal asuma funciones administrativas dentro del colegio presbiteral, lo cual es el probable punto de partida para el posterior desarrollo del obispo monárquico.

4. *El Apocalipsis.* En Apocalipsis 4:4; 5:6ss, etc., 24 ancianos rodean el trono de Dios. El hecho de que estén sentados en tronos (4:4) y adornados de túnicas blancas y coronas (4:4) sugiere que constituyen un consejo celestial, aunque no tienen un oficio judicial sino que simplemente desempeñan una función de culto (4:10; 5:8ss). Su servicio divino en el cielo acompaña a la obra de Dios en la tierra. Diferenciados tanto de los santos transfigurados (14:1ss) como de los ángeles que rodean el trono (5:11), parecen estar más cerca del trono divino, y uno de ellos le habla al vidente (5:5; 7:13), el cual se dirige a él como *κύριος*. Se pueden hallar paralelos en 1 Reyes 22:19; Salmo 89:7; Daniel 7:9–10; [p 911] Isaías 24:23. El número (24) puede estar bajo la influencia de fuentes no bíblicas (Babilonia y Persia), pero también se puede pensar en los 24 turnos de sacerdotes y levitas en 1 Crónicas 24:5 (cf. 25:1). Es poco probable que el cuadro de un coro de 24 presbíteros celestiales tenga peso alguno sobre la constitución de las iglesias del Apocalipsis, en las cuales todavía son prominentes los aspectos proféticos y espirituales.

5. *2 y 3 Juan.* En 3 Juan el autor, que se llama a sí mismo «el anciano» (2 Jn. 1; 3 Jn. 1), está claramente en conflicto con un oponente que cuestiona la autoridad de la que él ha gozado anteriormente, y quien parece estar actuando como un obispo monár-

quico (vv. 9–10). Aquí el presbítero no puede ser sencillamente un hombre de mayor edad, ni es un oficial local, sino que probablemente se describe a sí mismo como anciano a causa de su posición especial como portador de la tradición apostólica.

E. El período postapostólico y la iglesia antigua.

1. *Clemente*. 1 Clemente se acerca a 1 Pedro. Defiende a unos ancianos que, por alguna razón no especificada, han sido violentamente depuestos por la iglesia de Corinto. Aquí a los presbíteros hay que honrarlos como se honra a la gente mayor (1.3); constituyen un colegio patriarcal. Dentro de este colegio hay líderes que son llamados ἐπίσκοποι (44.1.6). Este orden es de institución divina; se deriva de Dios por medio de Cristo y de los apóstoles. Tiene un ministerio cultural, e. d. presentar las ofrendas de la iglesia (44.4). Todo el ordenamiento de la congregación puede compararse entonces con el de Israel en el AT (40ss), y esto garantiza la inviolabilidad del oficio presbiteral. Los ancianos depuestos deben ser reinstalados (57.1).
 2. *Hermas*. Si bien esta obra da cabida a que todos profeticen (*Visiones* 3.8.11), menciona un colegio de presbíteros (incluyendo obispos y diáconos) con funciones pastorales y una alta dignidad que se basa en sus ligámenes apostólicos (cf. *Visiones* 2.4.2–3; 3.5.1; 3.9.7; *Semejanzas* 9.31.5–6). Los verdaderos profetas se distinguen por la humildad (*Mandatos* 11.8); no surge conflicto alguno entre ellos y los presbíteros (cf. *Visiones* 2.4.3).
 3. *Ignacio*. En Ignacio hay un solo obispo, y los ancianos funcionan como su consejo (*Filadelfios* 8.1). La iglesia debe obedecerles como un orden espiritual (*Efesios* 2.2), pero sólo dentro de una jerarquía que culmina en el obispo. La unidad de la iglesia refleja la divina jerarquía de Dios, Cristo y los apóstoles (cf. *Esmirniotas* 8.1).
 4. *Policarpo*. El modelo por el que aboga Ignacio no es obviamente la norma que prevalece, ya que en su carta a los Filadelfios, Policarpo se refiere solamente a diáconos y presbíteros (5.2–3). Para Policarpo los obispos y los ancianos son prácticamente lo mismo, como lo atestigua su saludo inicial («Policarpo y los presbíteros que están con él»). Las funciones de los presbíteros incluyen la administración financiera (11.1–2), la disciplina, la cura pastoral y la predicación. Si hay alguna tendencia hacia el surgimiento de un solo obispo, esto se está dando dentro de un orden presbiteriano.
 5. *Papías, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes*.
 - a. Papías. En Papías el término presbíteros se usa para los maestros confiables y reverenciados de la auténtica tradición. En su propia obra él quiere recoger y presentar lo que él ha aprendido de ellos. No se trata de los apóstoles sino de sus discípulos inmediatos, que son itinerantes en vez de ocupar cargos en iglesias específicas.
 - b. Ireneo. Familiarizado con la obra de Papías, Ireneo usa πρεσβύτεροι en un sentido similar, y afirma claramente que son discípulos de los apóstoles (*Contra las herejías* 5.5.1). Policarpo es uno de ellos; fue discípulo de Juan, y maestro del joven Ireneo. Estos ancianos respaldan tanto los hechos como las palabras de Jesús y la verdadera exposición de la Escritura. A diferencia de los falsos presbíteros, se hallan en una sucesión histórica y doctrinal válida a partir de los apóstoles. Entonces se hace, sobre fundamentos apologeticos, una equiparación de esos presbíteros con los obispos. Esto resulta posible a causa de la clericalización de lo que anteriormente había sido un cargo de enseñanza más libre.
- [p 912] c. Clemente de Alejandría. En Clemente, el cargo docente de los presbíteros retiene su forma más libre. Aquí los ancianos son maestros de una generación anterior, que han transmitido los primitivos registros y la auténtica exposición bíblica, ya sea oralmente o por escrito. No tienen que ser discípulos directos de los apóstoles, ni tienen que ocupar un cargo en la congregación, cosa que no es de gran importancia para Clemente. Se puede ver una analogía con la sucesión docente rabínica.
- d. Orígenes. Como Clemente, Orígenes apela a maestros anteriores, pero cree que esos maestros deben ser ordenados. Él mismo busca la ordenación, y finalmente la logra en Cesarea.
6. *La Didascalía siria y las Constituciones Eclesiásticas de Hipólito*. En el primero de estos documentos, el obispo ocupa un puesto de primacía con funciones administrativas y sacramentales, y los presbíteros participan de este ministerio pero como delegados del obispo. También en el segundo documento los clérigos tienen grados; el obispo tiene el derecho de conferir la ordenación, pero los presbíteros, participando en el Espíritu, también tienen autoridad para bautizar y para ayudar en la eucaristía.

προσβέω

1. Esta palabra significa «ser más viejo o el más viejo», «ocupar el primer lugar» (en transitivo «honrar»), luego «actuar como emisario», p. ej. para transmitir mensajes o en negociaciones (cf. enviados, legados imperiales, agentes de negocios). Un sentido transferido es «representar».

2. La idea de un enviado se da en la esfera religiosa, p. ej. en Filón (ángeles, Moisés, etc.) o en los textos gnósticos (el Redentor). En los círculos estoicos, los maestros itinerantes son vistos como mensajeros de Dios. Más adelante Ignacio de Antioquía recoge esta idea de los enviados que llevan a las iglesias mensajes con autorización divina (*Filadelfios* 10.1).
3. En 2 Corintios 5:20 Pablo llama a su propio ministerio una embajada. La obra de Dios de reconciliar al mundo consigo ha instituido un ministerio de reconciliación (5:18–19). No se trata sólo de una transmisión de la noticia, sino parte del acto total (v. 19; cf. 6:1). Por la boca del embajador habla Cristo o Dios mismo. La palabra de reconciliación presenta el acto completo, como una convocatoria o invitación a que uno se apropie de él por la fe. El énfasis se pone en la autoridad del mensaje más que en la de quien lo transmite. El ὑπέρ Χριστοῦ del v. 20 muestra que los apóstoles hablan en lugar de Cristo o de parte suya, aunque sin sugerencia alguna de que Cristo esté ausente o de que los apóstoles estén continuando su obra. En Efesios 6:20, a diferencia de 2 Corintios 5:20, Pablo es un embajador del evangelio en vez de serlo de Cristo. Por eso habla en favor del evangelio, no de parte suya.

προσβύτης. Pablo se llama a sí mismo προσβύτης en Filemón 9, probablemente en el sentido de un hombre de mayor edad más que de un embajador. Al rogar por Onésimo apela al amor de Filemón, a sus cadenas, a su relación con Onésimo y a su edad, más que a su autoridad.

[G. Bornkamm, VI, 651–683]

πρό [en, frente a, antes de]

A. Datos lingüísticos: πρό en el NT.

1. Espacialmente, πρό figura en expresiones como «a la(s) puerta(s)» (Hch. 12:6; Stg. 5:9), «ante el rostro» (Mt. 11:10) y «ante la ciudad» (Hch. 14:13).
2. Temporalmente el significado es «antes de», p. ej. del diluvio (Mt. 24:38), de la comida (Lc. 11:38), del invierno (2 Ti. 4:21), de los siglos (1 Co. 2:7), toda la eternidad (Jud. 25). También encontramos expresiones como «antes de vosotros» (Mt. 5:12), «antes que pidáis» (Mt. 6:8) y «antes que suceda» (Jn. 13:19). La frase en Hechos 12:34 significa «antes de su venida», mientras que en Juan 12:1 el sentido es «seis días de [e. d. antes de] la Pascua».

[p 913] 3. Metafóricamente, πρό expresa preferencia en Santiago 5:12, y puede sugerir protección en Hechos 14:13.

B. La teología bíblica: προ en la historia de la salvación.

1. *El AT.* Las ideas del tiempo primigenio, la prioridad y la antigüedad son importantes en el AT. Dios existe desde antes del mundo (Sal. 90:2). Su majestuosa eternidad abarca el tiempo más remoto que se pueda concebir. Como Señor de la historia, es Señor de los tiempos (Is. 40:28). Su eternidad coincide con su poder. También su sabiduría precede al mundo (Pr. 8:22ss). El llamamiento soberano que hace a su pueblo y a sus profetas es anterior al acontecimiento histórico.
2. *El NT.* También en el NT la preexistencia de Dios va vinculada con su gobierno del mundo y de la historia. Él preestableció desde antes de todos los tiempos el envío del Hijo y la salvación que él había de realizar. Su gloria es de antes de toda la eternidad (Jud. 25; cf. Jn. 17:5, 24). El Logos Creador está en el principio con Dios, aunque πρό no aparece en Juan 1:1ss ni en Filipenses 2:5ss. En Colosenses 1:17 Cristo existe antes de todas las cosas; ellas existen por él y para él, de modo que la preexistencia y el dominio nuevamente se ven juntos. La pasión de Cristo está destinada de antemano (1 P. 1:20). Es así como se da prioridad a la gracia (cf. tb. 2 Ti. 1:9; Tit. 1:2). El secreto eterno se da a conocer por medio del acontecimiento de Cristo y el evangelio. Los creyentes, como receptores de la gracia, son escogidos en Cristo desde antes de la fundación del mundo. Dios prevé y preestablece los acontecimientos, p. ej. el nombre del hijo de María (Lc. 2:21) y las necesidades humanas (Mt. 6:8); cf. Jesús en Juan 1:48. Los acontecimientos en la historia de la salvación van siguiendo un plan divino (Lc. 21:12) en virtud del cual somos primero prisioneros bajo la ley (Gá. 3:23). Los espíritus malignos tienen ciertos atisbos del plan, pero piensan que Cristo ha venido antes de tiempo (Mt. 8:29). Los creyentes no deben juzgar antes de tiempo (1 Co. 4:5). Algunos de ellos están en Cristo antes que otros (Ro. 16:7). Los profetas y Juan son precursores (Mt. 5:12; 11:10). Pero antes de Cristo también hay ladrones y bandidos (Jn. 10:8) que descarrían a la gente.
3. *Los Padres apostólicos.* Ignacio (*Magnesios* 6.1) y 2 Clemente 14.1 mencionan la preexistencia de Cristo, e Ignacio, en el prefacio de *Efesios*, dice que la iglesia efesia fue preestablecida antes de los tiempos eternos para alcanzar la gloria.

[B. Reicke, VI, 683–688]

προάγω → ἀγωγή

πρόβατον [oveja], προβάτιον [cordero, oveja]

A. Fuera del NT.

1. Las ovejas domésticas son valoradas por su lana y su carne. El cuidarlas es una ocupación común en Palestina. Frecuentemente se usan en los sacrificios.
2. πρόβατον (como también el diminutivo προβάτιον) es poco frecuente en el griego más antiguo. Denota a. un cuadrúpedo (doméstico), b. una persona simple y c. un pez. Los estoicos usan el término para referirse a personas tontas, o para aquellos a quienes ellos deben guiar. Se hacen referencias al ligamen entre los pastores y sus ovejas.
3. La LXX usa πρόβατον para el ganado menor, ofrendas y botín, así como para un don con ocasión de la manumisión de esclavos (cf. Gn. 30:38; 22:7; Nm. 31:28ss; Dt. 15:14). Quienes integran el pueblo son ovejas (2 S. 24:17; Is. 63:11; Nm. 27:17) y Dios es su pastor (Sal. 100:3) que los conduce y los salva (Sal. 77:20; 78:52). Moisés o el rey pueden actuar en nombre de Dios (Sal. 77:20; Jer. 13:10). Las ovejas sufren gravemente a manos de los pastores infieles (Ez. 34:23ss). Si van solas se descarrían (Sal. 119:176; Is. 53:6). El Siervo inocente permanece mudo como una oveja (Is. 53:7). Con la restauración, el pueblo se multiplicará como ovejas (Ez. 36:24).

[p 914] 4. También los rabinos comparan a Israel con ovejas. El Enoch Etíope 89–90 llama ovejas a los jefes como Moisés, David, etc., y distingue a las ovejas sordas o ciegas de las ovejas blancas de la comunidad santa cuyo Señor es Dios. Filón usa el término literalmente pero también alegóricamente; así, el νοῦς es el pastor de las ovejas.

B. El NT.

1. En el NT figura el sentido literal en la ilustración de Mateo 12:11, en la parábola de Mateo 18:12, en la referencia a las ofrendas en Juan 2:14–15, y en la lista de artículos importados en Apocalipsis 18:13.
2. Figuradamente, los cristianos eran antes ovejas perdidas (1 P. 2:21ss). En el juicio, las ovejas son el pueblo de Dios (Mt. 25:32ss). Los judíos andan errantes como ovejas perdidas que necesitan ser conducidas y alimentadas por el pastor (Mr. 6:34ss). Jesús envía a sus discípulos como ovejas indefensas (Mt. 10:16). Detrás de la herida al pastor y la dispersión de las ovejas se halla la mano de Dios (Mr. 14:27). Los lobos pueden venir disfrazados de ovejas (Mt. 7:15). Jesús es el gran Pastor de las ovejas (Heb. 13:20), y bajo él los apóstoles cuidan del rebaño (Jn. 21:16–17). En Juan 10:1ss Jesús llama a sus ovejas, las conoce, va delante de ellas y da su vida por ellas. Por una parte, pues, el NT usa la imagen de las ovejas para el pueblo antiguo de Dios, mientras que por otra la usa para el nuevo pueblo de Dios que experimenta la aflicción y la salvación escatológicas.

C. Los Padres apostólicos. En Didajé 13.3 las primicias del rebaño pertenecen a los profetas. En Ignacio, *Filadelfios* 2.1, las ovejas deben seguir al obispo como a su pastor. En Hermas, *Semejanzas* 6.1.5–6, las ovejas que brincan significan a quienes siguen sus pasiones y se meten en dificultades. Sin embargo, en Hermas, *Semejanzas* 9.1.9, las ovejas que descansan bajo la sombra son como los santos pobres que reciben protección de los obispos y las congregaciones. El término πρόβατον suele figurar en citas (cf. 1 Clem. 16.7; 59.4; Bern. 5.2; 16.5).

[H. Preisker y S. Schulz, VI, 689–692]

προγινώσκω, πρόγνωσις → γινώσκω; προγράφω → γράφω; πρόδρομος → τρέχω; προελπίζω → ἐλπίζω; προεπαγγέλλομαι → ἐπαγγέλλω; προτετοιμάζω → ἔτοιμος; προευαγγελίζομαι → εὐαγγελίζομαι

προέχομαι [estar en ventaja]

1. *Fuera del NT.* En sentido transitivo esta palabra significa «tener en alto», «tener levantadas las manos», «presentar como excusa», así como «tener o haber recibido por adelantado». En sentido intransitivo significa «sobresalir», «ser prominente», «sobrepasar», «tener ventaja sobre». En el AT figura sólo en una lectura alterna de Job 27:6: «destacar en rectitud».
2. *En el NT.* En su uso en Romanos 3:9 hay tres significados posibles. Primero, Pablo podría estar preguntando: «¿Estoy presentando excusas?»; pero esto es poco probable. Segundo, el punto podría ser: «¿Hemos sido nosotros [los judíos] sobrepasados?»; pero esto resulta extraño. Tercero, y lo que es más sencillo, Pablo está preguntando: «¿Estamos en ventaja?» Habiendo tratado con diversos alegatos en los vv. 5ss, Pablo se pregunta si los judíos están en mejor situación, y rechaza la idea. Las promesas de Dios no relevan a los judíos de la culpa del cap. 2. Sólo en Romanos 9–11 se resolverá la relación entre las promesas de Dios y la culpa de Israel.

[C. Maurer, VI, 692–693]

προηγέομαι → ἡγέομαι; πρόθεσις → τίθημι

[p 915] πρόθυμος [listo, dispuesto, deseoso], προθυμία [presteza, inclinación, entusiasmo]

πρόθυμος

A. Fuera del NT.

1. Esta palabra significa «listo», «dispuesto», «deseoso», «activo», «apasionado».
2. En la LXX lleva sentidos como «listo», «dispuesto», «resuelto», «valiente».
3. Un uso paralelo al de la LXX se puede ver en Qumrán.
4. Filón usa πρόθυμος para «listo» o «valeroso», y Josefo lo usa en un adverbio para «de buen grado» o «con entusiasmo».

B. El NT.

1. En Mateo 26:41 Jesús les dice a sus discípulos adormecidos que el espíritu está πρόθυμος pero la carne es débil. El sentido es más el de «deseoso» que el de «dispuesto». Se han arrojado dudas sobre la autenticidad del dicho, porque la antítesis entre espíritu y carne parece ser más típica de Pablo que de Jesús. Pero aquí la antítesis es diferente. El punto que está en juego es emprender el rumbo correcto. Una buena voluntad interna no basta para lograrlo; se topa contra la limitación humana. Los discípulos declaran su solidaridad con Jesús (Mt. 26:35), pero son incapaces de comportarse a la altura de sus buenas intenciones.
2. En Romanos 1:15, Pablo expresa su resolución anhelante por desempeñar su oficio apostólico en Roma; tiene un sentido de obligación para con Roma, también, dentro de su llamado apostólico (1:5).

C. Los Padres apostólicos. En los Padres apostólicos encontramos los sentidos habituales de «listo», «dispuesto», «resuelto» (1 Clem. 34.2; Hermas, *Mandatos* 12.5.1). Figura el adverbio προθύμος, a veces teniendo como meta el martirio (Hermas, *Semejanzas* 9.28.2; cf. Mart. Pol. 8.3).

προθυμία

A. Fuera del NT.

1. Esta palabra tiene matices tan variados como «inclinación», «presteza», «deseo» y «resolución». Es común en los panegíricos.
2. Filón sigue el uso general. A veces el término asume en sus obras el sentido de «conciencia de sí». Si la προθυμία de uno choca con la voluntad divina, ha de ser rechazada.
3. El único caso en la LXX se halla en Sirácida 45:23, donde la palabra expresa una «iniciativa» que produce «valor» o «resolución» en obediencia a Dios.
4. Josefo usa la palabra para «inclinación», «atracción», «presteza», y también para «ímpetu» en la batalla.
5. El término correspondiente en el judaísmo rabínico comporta la doble sugerencia de «buena voluntad» (en las ofrendas) y «abundancia».
6. La idea de buena voluntad también está presente en los escritos de Qumrán. Se denota el acto de recorrer el sendero divino con buena disposición y con entusiasmo.

[p 916] B. El NT.

1. En Hechos 17:11 los judíos de Berea reciben la palabra con «celo» o con «entusiasmo».
2. En 2 Corintios 8:11–12 y 9:2, Pablo espera «prontitud» de parte de sus lectores para recaudar una ofrenda para Jerusalén. Es con esa prontitud que él mismo la está organizando (8:19). Es claro que Pablo quiere acción, no simple acuerdo, pero no desea imponer una obligación. Por eso usa este término, y se asocia a sí mismo con él, en un esfuerzo por promover el acatamiento voluntario en un proyecto que es para la gloria de Dios. La «resolución entusiasta» que espera no se puede separar como tal del hecho de ser cristiano.

3. En los Padres apostólicos el término figura en 1 Clemente 2.3; Hermas, *Semejanzas* 5.3.4; Diogneto 1.1.

[K. H. Rengstorf, VI, 694–700]

προΐστημι [ser jefe, dirigir, cuidar de]

1. Esta palabra común significa «poner al frente», «presentar», o, en voz media intransitiva, «ir delante», «presidir», y figuradamente «sobrepasar», «conducir», «dirigir», «ayudar», «proteger», «representar», «cuidar de», «auspiciar», «disponer», «aplicarse a».
2. En la LXX la palabra se usa para diversos términos hebreos, y en la traducción cada caso debe ser considerado por sus propios méritos.
3. En los ocho casos del NT sólo figuran formas intransitivas. Los dos sentidos que normalmente van implícitos son «dirigir» y «cuidar de». La referencia en Romanos 12:8 es al carisma especial de cuidar de otros. Lo mismo se aplica en 1 Tesalonicenses 5:12. Es muy debatido si se trata de puestos específicos; carisma y oficio no son antitéticos en el NT. En 1 Timoteo 3:4–5 el dirigir y el cuidar van muy relacionados. El punto en 3:12 es similar: los diáconos deben ser jefes de sus familias, pero con un énfasis en cuidarlas apropiadamente. Una vez más, en 5:17 los ancianos que gobiernan bien son aquellos que ejercen una adecuada cura de almas (cf. la predicación y enseñanza), aunque esto no excluye su papel como líderes. La combinación de dirigir y cuidar, que se puede ver en el uso del NT, concuerda bien con el principio de Lucas 22:26, de que el que dirige debe ser como uno que sirve. El uso de προστάτις en Romanos 16:2 ofrece una ilustración adicional del mismo punto. En Tito 3:8, 14 tenemos ejemplos del sentido «aplicarse a» (e. d. a las buenas obras).
4. Los sentidos «dirigir» y «respaldar» son poco comunes en los Padres apostólicos. El primero figura en Hermas, *Visiones* 2.4.3; el segundo en Diogneto 5.3

[B. Reicke, VI, 700–703]

προκαλέομαι → καλέω; προκαταγγέλλω → ἀγγελία; πρόκειμαι → κείμαι; προκηρύσσω → κήρυξ

προκοπή [progreso, avance], προκόπτω [avanzar, progresar]

A. El grupo de palabras en griego.

1. *Historia y significado.*

- a. Esta palabra parece ser originalmente náutica, para «abrirse paso», «adelantar».
- b. En sentido transitivo significa «promover», en voz media «poner en marcha» y luego en sentido intransitivo «ir adelante».
- c. El verbo y el sustantivo son neutros como tales (se puede progresar en el mal), pero por lo general tienen un sentido positivo.
- d. Por tanto significan «fortuna», «éxito», «bendición», «distinción» (en rango, honor, etc.), «éxito militar», «progreso en la salud».

[p 917] e. προκοπή denota también desarrollo moral y espiritual, progreso cultural, o avance en la virtud.

- f. La antigüedad no tiene sentido del progreso más general de la humanidad o del mundo; las ideas de perfección cósmica y del eterno devenir y perecer impiden una noción así.
2. προκοπή como término técnico en el estoicismo. En la ética estoica, la προκοπή ocupa un terreno intermedio entre el bien y el mal. El estoicismo más antiguo todavía lo coloca del lado de la imperfección, pero el estoicismo posterior halla pocos sabios, si es que halla algunos, y por lo tanto toma una perspectiva más esperanzada de aquellos que están en proceso de desarrollo. Un impulso natural hacia el progreso es promovido por la instrucción, el examen de sí y la acusación de sí, aunque también puede haber retrocesos. La perfección hacia la cual hay progreso abarca la sabiduría, la virtud y la piedad.

B. El progreso en el AT.

1. El pensamiento del AT es histórico, y la idea del progreso en la historia de la salvación es natural. El término προκοπή no se usa para esto, y las ideas en cuanto al centro y el punto de llegada de la salvación son variadas; pero existe una creencia común de que Dios gobierna los acontecimientos en un movimiento que va de la promesa al cumplimiento. Por eso la historia de Dios se halla en un constante flujo de elección, envío, juicio y renovación. El aporte humano es ambivalente, ya que, aunque la humanidad se halla

bajo una exigencia divina de ser como Dios (Lv. 19:2), esta misma meta, falsamente entendida, es también la causa del progreso en el mal (Gn. 3).

2. Dirigido por la ley, el pueblo de Dios va avanzando hacia la meta proclamada en el pasado. Pero en los profetas hay también una orientación al futuro. Una meta final vindicará todo lo que ha pasado antes, y le dará sentido. Esa meta se alcanzará, no mediante un progreso constante, sino mediante una nueva creación.
3. Tanto la historia individual como la colectiva están en movimiento. Así, los patriarcas caminan en la presencia de Dios y bajo su autoridad. La resistencia a este movimiento, como en el pueblo en su conjunto, sólo se puede poner a un lado mediante la intervención de Dios y su perdón. La literatura sapiencial retrata la sabiduría como el inicio de un proceso (Pr. 1:7; Sal. 111:10) que conduce hacia el pleno desarrollo personal. Si el AT no usa un término general como προκοπή, es porque cada acontecimiento se toma por separado. El caso tardío de προκοπή en Sirácida 51:17 probablemente tenga el sentido de «bendición».

C. El grupo en el judaísmo helenístico.

1. Aparte de Sirácida 51:17, la LXX sólo tiene προκοπή en 2 Macabeos para «éxito militar» (cf. Sal. 45:5). Los Testamentos de los Doce Patriarcas, Aristeas y Josefo lo usan en los sentidos ordinarios de «progreso», «desarrollo», «éxito».
2. En Filón encontramos un uso más estoico para el desarrollo individual. El punto de partida y el impulso se encuentran en la naturaleza, detrás de la cual se halla Dios. Así, si bien los individuos y sus maestros son importantes, sólo por la beneficencia divina se alcanza la meta. El campo de progreso es todo el ámbito de la sabiduría y la virtud. Filón tiene en alta estima a los que van avanzando de forma firme y constante, aun cuando todavía haya en ellos imperfecciones y no lleguen a la altura de los verdaderamente sabios. Encuentra en el AT ejemplos de las diversas etapas de progreso.

D. El grupo en el NT.

1. Datos lingüísticos.

- a. προκόπτω y προκοπή son palabras helenísticas, más que intrínsecamente bíblicas. Son poco comunes en el NT (9 casos), y figuran sólo en el material paulino y lucano (Gá. 1:14; Ro. 13:12; Fil. 1:12, 25; 1 Ti. 4:15; 2 Ti. 2:16; 3:9, 13; Lc. 2:52).
- b. El uso es en parte el del lenguaje cotidiano.

[p 918] c. Hay ecos distantes de la filosofía helenística en Lucas 2:52; Gálatas 1:14; 1 Timoteo 4:15.

- d. El propio Pablo parece haber acuñado las frases de Filipenses 1:12, 25.

2. La προκοπή individual.

- a. En el NT el sujeto es principalmente personal. Las excepciones son la noche en Romanos 13:12, el evangelio en Filipenses 1:12, y la fe en 1:25.
- b. El progreso personal es en parte individual y en parte colectivo. Los pasajes que hablan del avance personal (Lc. 2:52; 1 Ti. 4:15; Gá. 1:14) son los que más se acercan al helenismo. Así, la frase de Lucas 2:52 suena helenística. Podría estar basada en expresiones de la época o en Sirácida 51:17, pero tiene un contenido veterotestamentario, ya que el énfasis se pone en el progreso espiritual y (como en 2:40) el concepto rector es el del favor ante Dios, reflejado en el favor ante los hombres. Lucas nunca da seguimiento al progreso de Jesús, y el versículo no ofrece base para hablar acerca de su crecimiento en la conciencia de sí o su desarrollo moral. 1 Timoteo 4:15 está relativamente más cerca del concepto helenístico. Timoteo debe desarrollar el carisma del v. 14, dando evidencia visible de crecimiento en la fe, en el amor y en la pureza, y dedicándose a la predicación y a la enseñanza. El progreso, sin embargo, debe asumir una forma exterior, y en última instancia es cuestión de don divino. En Gálatas 1:15 (el progreso de Pablo en el judaísmo) el elemento de logro humano es más fuerte, ya que Pablo está adelantando en conocimiento y observancia de la ley, pero el término tiene un cariz irónico, ya que este adelanto es precisamente lo contrario de lo que él ahora considera como προκοπή (cf. Fil. 1:12, 25; 1 Ti. 4:15); se acerca más al avance de la impiedad en 2 Timoteo 2:16 o al ir de mal en peor de 2 Timoteo 3:13.

3. La προκοπή de la comunidad y del evangelio. El NT le da al término un giro distintivo en relación con la comunidad y con el evangelio. En Filipenses 1:25 la προκοπή podría estar sola y denotar el avance espiritual, o (junto con el gozo) podría ir con la fe y denotar el avance en la fe. Aunque sólo hay una fe que salva (Ef. 4:5), hay diferentes medidas o etapas de fe (Mr. 4:24–25; Ro. 12:3), y por lo tanto puede haber avance en ella (Lc. 17:5; 2 Ts:1:3). Si Pablo sigue viviendo, puede ayudar a promover el avance en la fe, aunque, por supuesto, el Espíritu es en última instancia la fuerza que se halla detrás de ese avance. Si la vida de Pablo

sirve para la προκοπή de la fe, su sufrimiento sirve al avance del evangelio en 1:12. Como prisionero, él ayuda a difundir el evangelio entre los paganos y a confirmarlo en los cristianos, de modo que hay un avance tanto exterior como interior.

4. *La προκοπή de la herejía.* En contraposición al evangelio, la herejía y sus maestros también avanzan. El error, nutrido por las fuerzas demoníacas, se difunde como gangrena (2 Ti. 2:17). Su poder es el del engaño y la seducción (3:13). Aparta a las personas de Dios (2:16) hasta la profundidad de la perdición (3:13). El triple uso del término en 2 Timoteo 2:16–3:13 es quizás la respuesta del autor a la pretensión de los falsos maestros de que existen teólogos progresistas. El avance de la herejía es parte de la multiplicación de la maldad (Mt. 24:12) y la tribulación escatológica, pero no carece de límites (2 Ti. 3:9).
5. *La προκοπή de los eones.* Las tonalidades escatológicas son evidentes en Romanos 13:12. El paso de la noche significa la marcha del tiempo. Todavía estamos en el período ambivalente del ya y el todavía no. La noche se está acercando al período más oscuro que precede a la aurora, pero también casi ha pasado ya; ha llegado la hora de despertar. El NT no deja aquí cabida para la idea del progreso humano. Como la historia del mundo, la historia no tiene una teleología propia. Sólo a la luz del evangelio puede uno ver una προκοπή establecida por Dios.

E. El grupo en la iglesia antigua.

1. *Padres apostólicos y Apologistas.* En estos escritores no hay un uso específico o teológico. En 2 Clemente 17.3 la exhortación refleja una comprensión más legal de la vida cristiana. En los Apologistas el uso es principalmente cotidiano (cf. Justino, *Diálogo* 11.5). Un uso más filosófico se da sólo en Justino, [p 919] *Diálogo* 2.6. Ireneo habla del progreso hacia Dios (*Contra las herejías* 4.11.2) pero cuestiona la idea de desarrollo que sostienen los gnósticos, quienes se ven a sí mismos como progresistas.
2. *Clemente de Alejandría.* Clemente hace uso considerable tanto del verbo como del sustantivo, dándole a la idea un significado más amplio que el que le da Filón, pero también dándole un contenido bíblico más completo al sujetar las ideas estoicas y platónicas al NT. Usa προκοπή para el ascenso, pero también para «paso» y «paso más alto», luego para «rango en el cielo», abarcando la exaltación de Cristo y la jerarquía angélica. Para Clemente, el progreso sin fin es un principio básico de la creación. La vida eterna es un progreso eterno. El principio abarca a todos los pueblos, pero Dios lleva a la perfección por medio de la fe cristiana. El punto de partida es el deseo del cambio, pero el poder del verdadero progreso es la fe. La disciplina y la instrucción fomentan el progreso, pero Dios es el verdadero dador y Cristo provee la potencia motriz. Del lado griego, la cultura sirve al progreso pero el evangelio es el ámbito propio del ascenso, y la filosofía debe fundirse con él para alcanzar su meta. Esta meta se puede describir de diversos modos como virtud, visión de Dios, inmortalidad, perfección, conocimiento, etc. A la larga, la influencia del NT es decisiva en esta visión del progreso. El progreso que Clemente busca a fin de cuentas es el progreso en la perfección y el rango en el mundo venidero, con sus gradaciones de destino celestial.

[G. Stählin, VI, 703–719]

αὐξάνω, περισσεύω, πληθύνω, προάγω τελειώω

πρόκριμα → κρίνω; προκυρώ → κυρώ; προλαμβάνω → λαμβάνω; προμαρτύρομαι → μάρτυς; προμεριμνάω → μεριμνάω; προνοέω, πρόνοια → νοέω; προοράω → όράω; προορίζω → όρίζω; προπάσχω → πάσχω

πρός [ante, en, cerca de, hacia, etc.]

A. Con genitivo. El sentido general de πρός es «ante». Con genitivo normalmente expresa salir «desde», pero en el uso único en Hechos 27:34 tiene el sentido transferido de «ser esencial para» (cf. 1 Clem. 20.10).

B. Con dativo.

1. Espacialmente πρός con dativo denota a. lugar, «ante», «en», «por» o «alrededor», y b. dirección, «hacia».
2. Cuantitativamente significa «además», pero este uso no figura en el NT.

C. Con acusativo.

1. Espacialmente, el uso común de πρός con acusativo, que expresa movimiento hacia, figura a. con un verbo intransitivo, p. ej. ir a o entrar (pero no con sentido místico; cf. Ap. 3:20; Jn. 7:33); b. con un verbo transitivo, p. ej. enviar, traer, conducir, etc., a menudo en el NT con significado teológico, p. ej. cuando Jesús en la cruz atrae a los seres humanos hacia sí (Jn. 12:32), o cuando hay acceso al Padre (Ef. 2:18), o volverse al Señor o a Dios (2 Co. 3:16; 1 Ts. 1:9), o adhesión a los ídolos (1 Co. 12:2); c. en sentido pasivo con un verbo de movimiento que denota «en» o «por» (cf. Mr. 1:33; 11:4; 14:54; Mt. 3:10), aunque en sentido laxo la misma idea puede estar presente sin verbo (cf. Mt. 13:56), a veces con un movimiento que se presupone (Mt. 26:18; 2 Co. 7:12; las

fórmulas en Mr. 2:2; Ro. 15:17; Mt. 27:4); d. con verbos asociados de enviar y hablar para denotar el traer o impartir un mensaje (Mt. 27:19; Mr. 3:31), sin el verbo de hablar, Hch. 10:33).

2. Psicológicamente, en el sentido de «a», «hacia», πρὸς figura con verbos de hablar para denotar «decirle algo a alguien» (p. ej. Lc. 1:13; Hch. 1:7; con una referencia especial al trato directo de Dios y por tanto a la asignación de un cargo o tarea definida, Ro. 10:21; Heb. 1:8; en la frase πρὸς τι, «con referencia a», Lc. 18:1; con verbos de orar o blasfemar; con Dios o Jesús como complemento, [p 920] Hch. 8:24; Ap. 13:6); b. con verbos o sustantivos que expresan una actitud, ya sea amistosa (2 Co. 3:4; 2 Ti. 2:24), hostil (Lc. 5:30; Hch. 6:1), o neutra (Hch. 24:16).
3. Temporalmente, πρὸς con acusativo expresa a. aproximación a un punto en el tiempo (Lc. 24:29); b. un período, p. ej. «por un tiempo» (Lc. 8:13), «por unos días» (Heb. 12:10), generalmente con referencia futura.
4. Finalmente, πρὸς a. denota la finalidad de una acción, «con miras a» o incluso «en aras de», p. ej. Juan 11:4; Hechos 3:10; Romanos 15:2; 1 Corintios 7:35, a menudo con infinitivo, p. ej. Mateo 6:1, o elípticamente, p. ej. Lucas 14:32; Juan 13:28; b. expresa «conforme o correspondiente a» (cf. Lc. 12:47; Mt. 19:8).
5. Consecutivamente, el uso con acusativo denota «hasta» o «para que», p. ej. «blanco para la siega» en Juan 4:35; que conduce «a la satisfacción de la carne» en Colosenses 2:23; «al punto de la envidia» en Santiago 4:5; «que lleva a la muerte» en 1 Juan 5:16; «al punto de lujuria» en Mateo 5:28.

[B. Reicke, VI, 720–725]

προσάγω, προσαγωγή → ἀγωγή; προσανατίθημι → ἀνατίθημι; προσδέχομαι → δέχομαι

προσδοκάω [esperar, tener expectación], προσδοκία [expectación]

A. Fuera del NT.

1. La palabra προσδοκάω significa «esperar o aguardar», «tener expectación», con cierta tensión de temor y esperanza. El sustantivo significa «expectación» ya sea de algo bueno o de algo malo.
2. En la LXX el énfasis se pone en Dios y en sus actos. Por eso habla de poner la esperanza en Dios (Sal. 104:27), en su salvación (119:166), en su misericordia (Sab. 12:22), en la resurrección (2 Mac. 7:14). Pero esto se aplica sólo al verbo; de nueve casos del sustantivo, sólo Génesis 49:10 y Salmo 119:116 tienen que ver con Dios.

B. El NT.

1. a. En el NT el verbo suele denotar la esperanza escatológica. Así, en Mateo 11:3 y Lucas 7:19–20 la pregunta es si Jesús cumple la esperanza mesiánica.
- b. En Mateo 24:50; Lucas 12:46; 2 Pedro 3:12ss, el objeto de la expectación es el regreso de Cristo. En 2 Pedro 3:12 y 14 los participios tienen un carácter indicativo y causal. En espera del día de Dios, los creyentes llevan una vida santa. Por eso el προσδοκῶν se protege contra la desintegración psicológica y se orienta hacia la esperanza de la salvación.
2. En Lucas 21:26 el sustantivo tiene el sentido helenístico de «expectación temerosa», y en Hechos 12:11 se refiere a las expectativas del pueblo judío respecto al arresto de Pedro.

- C. **Los Padres apostólicos.** Excepto en Hermas, *Visiones* 3.11.3, y Diogneto 9.2, en los Padres apostólicos προσδοκάω siempre se refiere a bendiciones divinas. El sustantivo no figura. De los Apologistas, Justino hace uso frecuente de este grupo en relación con las promesas del AT y del NT (p. ej. *Diálogo* 52.1; 120.3).

[C. Maurer, VI, 725–727]

προσέρχομαι → ἔρχομαι; προσεύχομαι, προσευχή → εὐχομαι

προσήλυτος [prosélito]

- A. **Incidencia.** Esta palabra sólo se ha hallado en escritos judíos y cristianos, aunque ἔπηλυς y ἐπηλύτης (ἐπήλυτος) se hallan con el mismo sentido en el griego secular.

[p 921] **B. Los extranjeros en el AT.** Hay dos clases de extranjeros en el AT: los visitantes (Dt. 14:21) y los residentes temporales o permanentes (Éx. 12:49). Los primeros no tienen derechos y están fuera de la comunidad nacional y cultural. Los segundos están bajo protección y gozan de libertad personal, pero no tienen una condición independiente. Éxodo 22:20ss les asegura el interés de Dios, y Éxodo 23:9 apela a la experiencia de Israel en Egipto. Los extranjeros deben guardar el sábado (Éx. 20:10), ya que, al estar en el país, están colocados en una relación religiosa. Al irse desarrollando el sentido de elección, y por lo tanto la distinción respecto a otros pueblos, los forasteros residentes son atraídos hacia la comunidad cultural. Deuteronomio 5:14; 16:10–11, 13–14 exigen que observen las festividades, aunque la Pascua sólo pueden observarla si se circuncidan. Los forasteros, entonces, son muy parecidos a los posteriores prosélitos, excepto en que tienen que ser residentes; de modo que permanece una diferencia sociológica.

C. προσήλυτος en el judaísmo posterior.

I. *El judaísmo helenístico.* El desarrollo final del concepto de prosélito como término técnico tiene lugar en el judaísmo de la diáspora. Esto provee una estructura sociológica diferente en la cual los judíos viven en medio de no judíos, aprenden la cultura no judía, y emprenden una misión judía. Los relativamente pocos individuos que aceptan plenamente el judaísmo y se hacen circuncidar, son llamados προσήλυτοι. En lo religioso, pero no en lo sociológico, son como forasteros residentes. Son muchos más los gentiles que aceptan el monoteísmo del AT y observan algunas porciones de la ley cultural, pero que no se circuncidan; estos son los temerosos de Dios (σεβόμενοι ο φοβούμενοι τὸν θεόν). Los judíos helenísticos consideran más importante que los gentiles crean en Dios y sigan sus mandatos éticos, y no que sean circuncidados.

1. Lingüísticamente, la LXX usa προσήλυτος 77 veces para el forastero residente; en once casos usa πάροικος, dos veces γ(ε)νώρας, y una vez ξένος.
2. Filón desarrolla el nuevo entendimiento del término del AT, aunque prefiere ἔπηλυς ο ἐπηλύτης (ἐπήλυτος) al menos familiar προσήλυτος. Define al προσήλυτος como alguien que ha abandonado su país, sus parientes y amigos, para sujetarse a la constitución judía. Esto presupone la circuncisión, aunque Filón enfatiza la necesidad de circuncidar las lujurias y pasiones.
3. Josefo evita προσήλυτος, que sus lectores no entenderían, pero usa otros términos para los que se convierten plenamente al judaísmo, a diferencia de los temerosos de Dios.
4. Hay inscripciones judías que se refieren a prosélitos, pero sólo una de ellas proviene de Palestina. Los verdaderos prosélitos pueden ser enterrados entre judíos, pues se han separado de todo rasgo de gentilidad. Están plenamente integrados a la comunidad, y a veces tienen un nuevo nombre judío. En Italia hay más mujeres que hombres, ya que la conversión plena es más fácil para las mujeres; también hallamos esclavos y niños adoptados, para quienes la conversión acarrea ventajas. La legislación restrictiva, p. ej. en tiempo de Adriano, podría haber afectado la distribución. Algunas inscripciones se refieren a los temerosos de Dios (θεοσεβής; lat. *metuens*).

II. *El judaísmo palestinese tardío.* En el judaísmo palestinese tardío, el prosélito y el forastero residente son en gran medida lo mismo; el segundo de esos términos ha perdido su sentido sociológico. La conversión completa es más importante en Palestina. Los que desean pasarse al judaísmo deben aceptar la ley en su totalidad, o siguen siendo gentiles. Entre los prosélitos más antiguos encontramos grupos tan prominentes como la familia de Herodes, y el rey Izates de Adiabene y su madre y su hermano. Un cierto Simón que desempeñó un papel importante como guerrillero en la primera guerra judía también era conocido como ὁ (τοῦ) Γιώρα; su padre era un prosélito. Entre los Deuterocanónicos, Tobías 1:8 se refiere a la limosna que se da a los prosélitos. El Documento de Damasco menciona los cuatro órdenes: sacerdotes, levitas, israelitas y *gerim* (Qumrán sólo tiene los primeros tres). Aquí los *gerim* son prosélitos plenos, no simples forasteros residentes. Como lo expresa el Baruc Siríaco 41:4, son aquellos que han abandonado su vida vana y han encontrado refugio bajo las alas de Dios (cf. tb. 42:5).

[p 922] **III. El judaísmo rabínico.**

1. *El término.* Los rabinos usan ahora el término del AT que designaba a los gentiles que se convertían plenamente al judaísmo. Se hace una distinción entre los falsos prosélitos, que buscan ventajas personales, y los verdaderos prosélitos, que se hacen judíos por convicción y guardan la ley completa (a diferencia de los que sólo asisten al culto y guardan la ley noáquica).
2. *La actitud.* Algunos rabinos estimulan el que haya prosélitos; otros al principio los tratan con gran cautela. Cuando, en tiempos de Adriano, la conversión se hace casi imposible, se les da la bienvenida, ya que sólo los que tienen una motivación sincera corren ese riesgo. Posteriormente se vuelve a manifestar una actitud menos favorable, con el punto de vista de que los prosélitos retrasan la venida del Mesías, o de que cuando venga el Mesías no se aceptarán más prosélitos.
3. *La recepción.* El rito de recepción consiste en la circuncisión, el bautismo y un sacrificio. La circuncisión es el elemento más antiguo. Se desconoce la edad exacta en que se realizaba el bautismo, así como su significado original y su forma. Tal vez haya sido al principio una purificación cultural, pero posteriormente es un rito público fijo de admisión, que implica instrucción en la ley.

La ofrenda se dejó de hacer con la destrucción del templo. Los rabinos encuentran una base para las tres condiciones en las condiciones de la alianza del Sinaí en Éxodo 12:48; 25:5; 19:10. Cuando se han cumplido las condiciones, los conversos son considerados como judíos en todo sentido.

4. *Posición legal.* Al ser como niños recién nacidos, los prosélitos no pueden ser considerados culpables de las transgresiones propias de los gentiles. Los niños engendrados antes de la conversión no pueden ser herederos, aunque se conviertan junto con sus padres. Los conversos pueden recibir herencias de sus padres gentiles, con tal que no vaya implícita la idolatría. Las leyes del AT sobre el incesto se aplican a los matrimonios contraídos anteriormente siendo gentiles, sólo en la medida en que el derecho de los gentiles concuerde con ellas. Las mujeres prosélitas no pueden casarse con sacerdotes, según la norma de Levítico 21:13–14, aunque sólo por sospecha de fornicación, de modo que la norma no se aplica a niñas conversas de menos de tres años de edad. Las reglas que proveen auxilio para los forasteros residentes (Lv. 19:10) son aplicadas a los prosélitos.
5. *Los no judíos.* Los rabinos aplican a los gentiles que guardan los mandatos noáquicos el término sociológico que el AT emplea para los forasteros residentes. Aquí se incluye a los temerosos de Dios, quienes a veces son considerados favorablemente como gente recta que tendrá parte en el mundo venidero. Sin embargo, en general los rabinos no están contentos con tener a gentiles incircuncisos como adherentes no comprometidos. Se insiste en que no pueden aprender la ley si no están ya circuncidados. Por lo tanto se los considera como completamente gentiles, a menos que den el paso de conversión completa 12 meses después de aceptar la ley noáquica.

D. El NT.

I. προσήλυτος.

1. De los cuatro casos en el NT, el primero se halla en Mateo 23:15, donde Jesús denuncia la labor misionera legalista de los fariseos, quienes no se contentan con un compromiso laxo sino que transforman a los conversos en hipócritas al imponerles la estricta observancia de la ley.
2. Hechos 2:11 menciona a prosélitos entre los grupos de la diáspora que estaban presentes en Jerusalén para la fiesta. Prosélitos y judíos son términos que denotan la posición religiosa de aquellos que proceden de las localidades geográficas que también se mencionan.
3. Puesto que en 6:1 Ἑλληνιστάι significa judíos de origen helenístico, Nicolás, por ser προσήλυτος, se distingue de los otros seis; se trata de un converso del paganismo que ha llegado a Jerusalén procedente de Antioquía.
4. Hechos 13:43 menciona a prosélitos temerosos de Dios entre los que siguen a los apóstoles. Se trata de una combinación peculiar, incluso en los Hechos, y plantea la pregunta de si el término técnico [p 923] es σεβόμενοι o προσήλυτοι. Si es el primero, προσήλυτοι es materialmente incorrecto; si es el segundo, σεβόμενοι tiene en gran medida el sentido de «devotos».

II. σεβόμενοι (φοβούμενοι) τὸν θεόν.

1. Estas expresiones figuran en los Hechos: φοβούμενοι en la primera sección, σεβόμενοι en la segunda. Parece que algunos cristianos palestinos pensaban al principio que la salvación era sólo para los judíos completos (cf. Hch. 11:3, donde a Pedro se le reprocha el interactuar con el φοβούμενος Cornelio, y 11:19, donde al principio los misioneros palestinos predicaban sólo a los judíos, aunque algunos, que son de Chipre y de Cirene, les predicaban también a los Ἕλληνες ο σεβόμενοι [v. 20]).
2. En las sinagogas, Pablo predica primero a los judíos, e. d. a los miembros plenos del pueblo judío por nacimiento o por conversión, y a los Ἕλληνες, e. d. a los gentiles temerosos de Dios que asisten al culto judío (cf. Hch. 14:1; 18:4; 19:10; tb. 13:16, 26; 16:14; 17:17; 18:7; tb. 17:4). Su mayor éxito parece darse entre los temerosos de Dios. Pablo no exige la circuncisión, pero no basta con el monoteísmo; la fe en Cristo es necesaria para la salvación (13:39). La predicación de Cristo provoca la oposición judía y hace que Pablo, p. ej. en Corinto, se vaya adonde los gentiles temerosos de Dios (18:6). El uso en Hechos se conforma exactamente a la situación existente y apoya la historicidad de los relatos.

[K. G. Kuhn, VI, 727–744]

πρόσκαιρος → καιρός; προσκαλέω → καλέω; προσκαρτερέω, προσκαρτέρησις → καρτερέω; προκληρώω → κληρός; προσκολλάω → κολλάω

προσκόπτω [golpear, tropezar, ofender], πρόσκομμα [tropiezo, piedra de tropiezo], προσκοπή [causa de tropiezo], ἀπρόσκοπος [que no causa ofensa o escándalo]

A. Uso.*I. προσκόπτω.*

1. Literalmente, esta palabra significa «golpear», «dar contra». Intransitivamente significa «tropezar contra», «chocar», «resbalar», «caer», «sufrir daño», «perecer».
2. En un sentido transferido, προσκόπτω significa «causar ofensa», «desagradar», u «ofenderse», «enojarse o enfurecerse», «experimentar desagrado».

II. πρόσκομμα.

1. Este sustantivo puede denotar el resultado de caer, de donde «daño», «herida», «golpe», o más en general «dolor», «destrucción», «ruina», y moralmente «caída», «pecado».
2. También puede denotar una cualidad, como en la frase «piedra de tropiezo».
3. Finalmente, puede indicar una causa de daño, p. ej. un «obstáculo», o más en general una causa de ruina, p. ej. un «estorbo» a la fe, una «tentación» que ocasiona una caída en el pecado.

III. προσκοπή. Este sustantivo verbal poco frecuente denota por lo general 1. «causa de ofensa», «aversión», «irritación», «antipatía». También se puede usar 2. para «causa de caída o de ofenderse», «razón de antipatía».

IV. ἀπρόσκοπος. Este adjetivo verbal raro y tardío significa 1. «que no hace caer», «que no tropieza», «intacto», y 2. «que no ofende», «inofensivo», «sin culpa», «que no se escandaliza» (p. ej. una conciencia limpia).

B. El AT y el judaísmo.

I. Equivalentes. Hay varios equivalentes hebreos con sentidos como «hacer caer», «empujar», «golpear», y también «caer» o «tropezar».

[p 924] *II. Metáforas.* Hay dos metáforas que van asociadas con el grupo, 1. la del camino, y 2. la de la piedra, pero las dos pueden también ir combinadas (Pr. 4:12; Lm. 3:9; Mt. 16:23). Los πρόσκομματα son por lo general obstáculos dañinos, en contraste con los senderos rectos de los justos, pero también pueden ser una característica del camino recto (cf. Mt. 7:13–14).

III. Uso teológico.

1. a. Este grupo, usado a menudo en conexión con la doctrina de la retribución, denota la idolatría como una piedra de tropiezo que desemboca en la destrucción.
 - b. Incluso aparte de los ídolos, el caer es un castigo por la desobediencia. Dios mismo puede ser el causante de la caída (cf. Is. 59:10), porque el pueblo no confía en él. En Proverbios 4:19, los individuos injustos caen en las tinieblas de su ignorancia.
 - c. Específicamente en Isaías 8:14, Dios es una roca de tropiezo y un lazo, aunque es también roca de refugio, de modo que la roca describe tanto su ira como su gracia, así como su acción significa ya sea salvación o perdición (cf. Sal. 18:25ss; 1 Co. 1:23–24).
 - d. Sólo fuera del canon se menciona al diablo como causa de destrucción (Testamento de Rubén 4:7).
 - e. Sólo rara vez en la literatura sapiencial se dice que un poder que no sea sobrenatural ocasione la destrucción (cf. el oro y el vino en Si. 31:7).
2. Es discutible si el grupo se usa en la LXX para la tentación y la caída en el pecado. Isaías 29:21 y Sirácida 17:25 se podrían citar a este respecto. Por otro lado, los equivalentes hebreos en los rabinos suelen dar este sentido (cf. tb. Qumrán).

C. El NT.*I. La base en el AT.*

1. El NT sigue al AT en la forma de las citas, p. ej. Mateo 4:6; Romanos 9:32–33.

2. También adopta expresiones similares (cf. Ro. 14:13, 21; 1 Co. 8:9). La principal diferencia en el NT es que la incredulidad, más que la desobediencia, es ahora causa de perdición espiritual eterna, y no sólo de destrucción temporal. En Mateo 4:6 se tiene en mente el daño externo, y cf. el sentido de «ofensa», pero el daño espiritual es la referencia primaria p. ej. en Romanos 14:13; 1 Corintios 10:32; 2 Corintios 6:3.

II. *Uso específico del NT.*

1. *Jesús y el caer.*

- a. En Mateo 4:6–7 el tentador omite mencionar que la promesa es para aquellos que confían en Dios. Así procura hacer de Jesús a uno que tienta a Dios, usando la promesa misma para tratar de provocar una caída. Como caída literal, esto destruiría a Jesús desde el inicio. Como caída espiritual, sería más honda y más desastrosa que la de Adán.
- b. La metáfora del camino está presente en Juan 11:9–10. Uno no tropieza ni cae a la luz del día. Tal vez haya aquí una alusión a la inminente pasión de Jesús, e. d. su caída en la muerte.

2. *Tropezar en la fe.*

- a. (a) Los seres humanos pueden ser la causa de que otros caigan. Así, la libertad válida de los fuertes en Roma y en Corinto (Ro. 14:21; 1 Co. 8:9) puede ser piedra de tropiezo para los débiles, que ven en ella una transigencia con el mundo pagano. El amor, entonces, exige la renuncia a la libertad para que no haga caer a otros.
- (b) Es un principio para todos los cristianos (1 Co. 10:32) que no deben ocasionar tropiezo ni a los creyentes ni a los de fuera. Eso no quiere decir simplemente que deban quedar bien con los demás. Significa que no deben hacer nada que debilite su fe o que les impida llegar a la fe. Por lo que a él [p 925] respecta, Pablo no pone obstáculos en el camino de los demás (2 Co. 6:3). Trata de no hacer nada que acarree reproches sobre el ministerio apostólico. Nuevamente, su interés es la salvación de aquellos entre quienes realiza su labor.
- b. Romanos 9:32–33 y 1 Pedro 2:6ss aplican Isaías 8:14 y 28:16 a Cristo, aunque en diferentes contextos y combinaciones. En Romanos, Israel tropieza contra Cristo, mientras que en 1 Pedro Cristo es principalmente una piedra preciosa para los elegidos. Israel tropieza porque tiene una visión incorrecta de la salvación, y no logra ver en Jesús al Mesías. En 1 Pedro, la piedra sostiene el edificio pero constituye un peligro para aquellos que tropiecen en ella, de modo que uno debe o incorporarse a la construcción del edificio divino, o caer sobre ella al escandalizarse y no lograr creer. En ambos pasajes Cristo tiene un efecto doble. Por medio de la revelación de Dios escondida en él, con su justificación del pecador, se emite un llamado que conduce ya sea a la salvación en la fe o a la perdición en la falta de fe. Dios mismo es quien ha puesto la piedra y le ha dado esta función.
- c. En Filipenses 1:10, el ser ἀπόσκοπος es una meta escatológica. El significado podría ser «sin defecto», «sin ofensa a Dios», o bien «que no cae» (cf. Jud. 24). El contexto sugiere que lo que se tiene a la vista es muy parecido a «salvarse» en 1 Corintios 1:18. La oración de Pablo es que él no haga tropezar a los filipenses en el camino de la fe, que ellos no resbalen ni caigan ahora, y que así permanezcan de pie en el juicio. Es importante el hecho de que esto sólo es posible por medio de Cristo o de su Espíritu, y de que si se alcanza la meta, la alabanza y la gloria son sólo para Dios.

3. *El escándalo u ofensa de la conciencia (Ro. 14:20; Hch. 24:16).*

- a. En Romanos 14:20 el tema de la sección es la fe en su relación con la conciencia. La referencia podría ser a tropezar en la fe, o podría ser a causar una ofensa a la conciencia. Si vale el primer punto de vista, πρόσκομμα concuerda con el προσκόπτω del v. 21. Pero el segundo punto de vista concuerda mejor con el tema de la escisión entre la conducta y la conciencia (cf. v. 23). No es raro que Pablo use las mismas palabras, o palabras del mismo grupo, en dos sentidos diferentes en el mismo pasaje (cf. κρίνω en 14:13).
- b. La idea de una conciencia que no se ofende está claramente presente en Hechos 24:16, ya sea en el sentido de una conciencia tranquila o de una conciencia no dañada (cf. 2 Ti. 1:3). El interés de Pablo por la conciencia es evidente en Romanos 14 y 1 Corintios 8; el enunciado tiene, entonces, visos de autenticidad.

- D. La iglesia antigua.** El uso del NT es menos prominente en los escritos primitivos. La idea del tropiezo está presente en la metáfora de los dos caminos (cf. Hermas, *Mandatos* 6.1.3–4; también Justino, *Apología* 1.52.10). Pero el sentido principal es «(causar) ofensa» (1 Clem. 21.5), y ἀπόσκοπος es común para «servicio irreprochable» (1 Clem. 20.10; cf. 61.1). El énfasis se pone más en la amenaza a la reputación de los oficiales que en la amenaza a la fe de aquellos que están puestos bajo su dirección.

λίθος, πέτρα, πίπτω, σκάνδαλον

προσκυνέω [postrarse, adorar], προσκυνητής [adorador]

προσκυνέω

- A. Significado para los griegos.** Relacionado habitualmente con el término *Kuss* del antiguo alto alemán, aunque de diferentes modos, προσκυνέω es un término antiguo para la adoración reverente a los dioses, que en el caso de las deidades de la tierra significaría agacharse para besar la tierra. Los griegos abandonan el gesto externo, pero mantienen el término para la actitud interna. Posteriormente la palabra asume un sentido mucho más general que expresa amor y respeto.

[p 926] B. El entendimiento judío.

1. La LXX usa el término para diversas palabras que significan «inclinarse», «besar», «servir» y «adorar». La mayoría de los casos tienen que ver con la veneración al Dios de Israel o a los falsos dioses. El προσκυνεῖν puede dirigirse también a los ángeles, a los justos, a los gobernantes, a los profetas y a la sombra de Samuel (Saúl). Si bien puede expresar respeto, también sugiere que aquellos que reciben tal honor son en algún sentido instrumentos de Dios (cf. Gn. 18:2; 19:1). En Génesis 23:7, 12, la observancia de las formalidades destaca la legalidad de la compra. En el libro de Ester, la negativa de Mardoqueo de hacerle προσκύνησις a Amán es el foco de la acción dramática. Siempre se tiene la intención de expresar pleitesía, excepto posteriormente en 4 Macabeos 5:12. La LXX prefiere el dativo o una preposición, más que la expresión griega de transitivo y acusativo. Esto se debe en parte al hebreo, pero también en parte al hecho de que es imposible un besar transitivo cuando no hay imagen de Dios.
2. Josefo sigue a la LXX en su uso del término para adoración y respeto. Sin embargo, tiende a restringir el προσκυνεῖν al culto que dan los gentiles, a evitar el término con una referencia humana al hablar de los judíos de su tiempo, y a usarlo en relación con el templo y con la ley en el sentido de respeto más que de adoración (ya que incluso los romanos respetan el lugar santo; *La guerra de los judíos* 5.402).
3. El uso de Filón es principalmente secular más que religioso, excepto cuando censura la adoración a la riqueza o diversas formas de idolatría en la vida urbana. Acepta el προσκυνεῖν ante otros como forma de respeto, pero critica la προσκύνησις al emperador como contradicción de la antigua libertad romana. También él habla de un προσκυνεῖν dirigido al templo, a la Escritura y al Día de la Expiación.
4. En el judaísmo rabínico, la προσκύνησις es una actitud de oración (aunque es más habitual el estar de pie). También puede ser un medio de mostrar respeto a los rabinos como aquellos que están en una relación cercana con Dios a causa de su estudio de la ley.

C. El NT.

1. El NT usa προσκυνεῖν sólo en relación con un objeto divino. Ni siquiera Mateo 18:26 es una verdadera excepción, ya que en vista de la importancia de la προσκύνησις en Mateo (cf. 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 20:2) es bien claro que detrás del rey de la parábola se halla el rey divino. Por eso, cuando los que le piden ayuda a Jesús caen a sus pies, se trata de algo más que un gesto de respeto. Los magos se postran en adoración (Mt. 2:2, 11). El tentador busca recibir la adoración que pertenece a Dios (4:9–10). Los discípulos adoran a Jesús cuando comienzan a captar su filiación divina (14:33) y cuando se encuentran con el Señor resucitado (28:9). La idea de la trascendencia de Dios impide cualquier debilitamiento del término en el NT. En Hechos 10:25–26 Pedro rehúsa la προσκύνησις. Incluso el ángel la prohíbe en Apocalipsis 19:10. El gesto se menciona expresamente en Hechos 10:25.
2. En Juan 4:20ss, προσκυνεῖν parece tener un sentido completamente figurativo. Pero en el trasfondo se halla el acto de adoración. Lo que Jesús dice es que no existe un lugar único para adorar. El acto concreto se eleva a la esfera del espíritu y la verdad, que ahora lo domina. Esto no implica una completa espiritualización de la adoración, sino la posibilidad de la verdadera adoración en todo tiempo y en todo lugar.
3. La adoración en el cielo implica una reiterada προσκύνησις (Ap. 4:10; 5:14; 7:11; 11:16; 19:4). Los que temen a Dios (¡como también los que adoran a la bestia!) son también προσκυνούντες (Ap. 11:1; 13:4). Los que adoran a Satanás terminarán por postrarse a los pies del ángel de la iglesia de Filadelfia (3:9), y todas las naciones vendrán a adorar a Dios en el último día (15:4).
4. Si bien προσκυνεῖν es común en los Evangelios y en los Hechos, y luego otra vez en el Apocalipsis, en las epístolas solamente figura en Hebreos 1:6; 11:21 y 1 Corintios 14:25. Este último versículo constituye el único caso de προσκυνεῖν en la comunidad cristiana, y según las líneas del AT, se refiere a la sujeción incondicional expresada por un no creyente. En otros lugares se menciona el arrodillarse [p 927] o el levantar las manos en oración (Hch. 9:40; 1 Ti. 2:8), pero no figura la palabra προσκυνεῖν. Por ser un término concreto, προσκυνεῖν exige una majestad visible. Por lo tanto sólo es apropiado cuando está presente el Cristo encarnado o cuando el Señor exaltado se manifieste otra vez.

D. La iglesia antigua. En los Padres apostólicos los datos son muy parecidos a los del NT. La referencia es principalmente al culto pagano. La veneración a Cristo se diferencia del respeto que se rinde a los mártires, en Martirio de Policarpo 17.3. Posteriormente al término se le da una significación muy limitada. Así, en el año 787 el Concilio de Nicea permite la προσκύνησις ante los iconos, pero la verdadera λατρεία la reserva para la naturaleza divina. El acusativo griego reaparece junto al dativo más común, pero sin una diferencia coherente en cuanto al sentido.

προσκυνητής

1. Fuera del NT, este término figura primeramente sólo en una inscripción del siglo III d. C.
2. El único caso en el NT se halla en Juan 4:23, donde la referencia es a los «verdaderos adoradores», donde «verdaderos» se define como «en espíritu y verdad».

[H. Greeven, VI, 758–766]

ἀσπάζομαι, εὐχομαι, πίπτω

προσλαμβάνομαι, πρόσλημις → λαμβάνω; προσμένω → μένω; προστάσσω → τάσσω

πρόσφατος [nuevo, reciente], προσφάτως [recientemente]

1. De etimología incierta, esta palabra significa «fresco» (fruta, etc.), o «nuevo» (personas o acontecimientos); el adverbio significa «recientemente», «últimamente».
2. La LXX tiene los sentidos habituales de «fresco» y «nuevo», pero a veces con la sugerencia de ilegítimo (dioses nuevos). El adverbio significa «apenas», «recientemente».
3. El NT usa el adjetivo sólo en Hebreos 10:20 para describir el camino nuevo que Cristo ha abierto a través del velo. Mediante la ofrenda que Cristo hace de sí, la comunidad tiene derecho de acceso a Dios. Esto es nuevo, en comparación con el antiguo camino de entrada al santo de los santos. Es también nuevo en calidad, en comparación con los ritos y ceremonias muertas. El camino lleva a través del acontecimiento de la redención en la vida y muerte de Cristo. De ahí que sea por su carne, que es precisamente lo opuesto de un obstáculo en el camino hacia Dios. El adverbio figura en Hechos 18:2 en el sentido de «poco antes».

[C. Maurer, VI, 766–767]

προσφέρω, προσφορά → φέρω

πρόσωπον [cara, rostro], εὐπροσωπέω [dar una buena impresión, parecer bien], προσωποληψία [parcialidad, favoritismo], προσωπολήπτῃς [el que tiene favoritismos], προσωπολήπτέω [tener favoritismos], ἀπροσωπολήπτως [imparcialmente]

πρόσωπον

A. Uso griego.

1. *Cara.* El sentido básico de πρόσωπον es «cara», «rostro». El plural figura en Homero y en los trágicos, pero posteriormente predomina el singular. Se trata de los rostros humanos, o a veces los de los dioses, con excepciones sólo ocasionales. Un sentido más amplio es «aparición personal», «forma», [p 928] «figura». Con κατά se denota la «presencia personal». Un uso figurativo es para un frente militar o el frente de un edificio.
2. *Máscara.* La máscara que usan los actores se parece a una cara y por eso se la llama πρόσωπον. Entonces el papel o la parte del actor se denota con ese término. Otro uso es para el opositor anónimo en un diálogo.
3. *Persona.* Un significado ulterior es la persona, ya sea socialmente o gramaticalmente, o, en un tiempo posterior, legalmente.

B. La LXX y el uso judío posterior.

I. La LXX.

1. *Cara.* El término πρόσωπον, que figura en la LXX unas 850 veces o más, significa primeramente «cara». Caer sobre el rostro es una expresión de veneración (Gn. 17:3). Ver el rostro de un rey significa tener audiencia. En Ezequiel 1:10 se trata de la cara de un

animal. En Génesis 40:7 el sentido es «apariencia» (la de un asunto, en 2 S. 14:20). El πρόσωπον denota la persona entera en 2 Samuel 17:11 (Absalón).

2. *Lado frontal.* Como el original hebreo, πρόσωπον puede denotar «superficie» (Gn. 2:6), o «borde» (Ec. 10:10), o «el frente» en frases preposicionales que significan un movimiento hacia o desde, p. ej. con ἀπό (desde), εἰς (a o ante), ἐκ (desde), ἐν (ante), ἐπί (sobre), κατά (ante o en contra de), μετά (con) y πρό (ante).

3. *El rostro de Dios.*

a. Frecuentemente πρόσωπον denota el rostro de Dios en expresiones antropomórficas. El que Dios levante el rostro significa gracia y paz. Se hacen oraciones para que su rostro brille sobre Israel (Nm. 6:25). El que él oculte su rostro significa que retira la gracia (Dt. 32:20). En una ira que castiga, Dios vuelve su rostro contra los pecadores (Sal. 34:16). Ver el rostro de Dios es un privilegio especial (Gn. 32:3). A causa de la santidad de Dios, implica peligro; por eso incluso Moisés ve la gloria de Dios solamente desde atrás (Éx. 32:23). Dios se revela por medio de su palabra, no haciendo ver su rostro.

b. Diversas expresiones culturales usan el término. Así, «ver el rostro de Dios» es visitar el santuario; los creyentes buscan el rostro de Dios (Sal. 42:3; Zac. 8:21–22). Aquí el acento no se pone en ver a Dios, sino en la seguridad de su presencia y su favor. En Salmo 105:4 el buscar el rostro de Dios es algo que se hace todos los días; es asunto de interés primario en Salmo 27:8. El pan santo es el pan del πρόσωπον en 1 Samuel 21:6, e. d. el pan de la presencia.

II. *El judaísmo tardío.*

1. *Filón y Josefo.*

a. Para Filón la cara es la parte más importante del cuerpo; está dominada por el número siete. Filón se refiere con frecuencia al rostro de Dios. Representa su ser esencial, y está oculta de nosotros. A veces Filón usa πρόσωπον para «persona».

b. En Josefo encontramos los sentidos de «cara», «rasgos», «papel» y «persona».

2. *Los pseudoepígrafos y las obras rabínicas.* Los pseudoepígrafos hablan de que los rostros de los justos brillan como el sol, porque Dios hace que su luz brille sobre ellos. Su séptimo gozo será seguir esforzándose por ver el rostro de Dios. Los rabinos dicen que todas las personas ven el rostro de Dios al momento de la muerte. Los malvados lo ven para recibir castigo; los justos ven el rostro de la Shekinah. Ver o saludar el rostro de la Shekinah es también una frase rabínica para el culto en el templo o (posteriormente) en la sinagoga. Los que oran o estudian también saludan el rostro de Dios en la medida en que él se acerca a ellos.

[p 929] C. **El uso del NT.**

1. *Cara.* πρόσωπον suele significar «rostro» en el NT (cf. Mt. 6:16–17; Hch. 16:5; Ap. 4:7). Caer sobre el rostro expresa veneración o respeto (Mt. 17:6; Lc. 5:12). Los rostros del ángel (Ap. 10:1) y de Jesús (Mt. 17:2) brillan como el sol. El rostro de Moisés tiene un brillo que es pasajero (2 Co. 3:7ss). Para Pablo, el velo que Moisés se pone sobre el rostro es signo del velo sobre el AT que esconde su verdadero sentido de modo que Israel no lo ve. Sin embargo, los cristianos ven con el rostro descubierto la gloria del Señor, y son transformados de gloria en gloria (cf. tb. 2 Co. 4:6). Ver el rostro significa saludar a una persona en Hechos 20:25, y conocer por el rostro denota un conocimiento personal en Gálatas 1:22. Fijar el rostro en una dirección específica anuncia una firme resolución de seguir un rumbo particular. En Lucas 9:51, la frase tiene gran significación para toda la historia de la salvación. A veces se puede denotar la apariencia de una persona u objeto, p. ej. en Santiago 1:23; 1:11; Mateo 16:3.

2. *El lado frontal.* Como en la LXX, πρόσωπον puede denotar el frente, a menudo con preposiciones, p. ej. ἀπό (desde, Hch. 3:19; 5:4–5), εἰς (ante, 2 Co. 8:24), ἐν (en, 2 Co. 2:10; 5:12), κατά (frente a, 2 Co. 10:1, 7), μετά (con, Hch. 2:28), y πρό (ante, Mr. 1:2; Hch. 13:24).

3. *El rostro de Dios.* Así como los adoradores del AT «ven el rostro de Dios» cuando visitan el templo, así Cristo en Hebreos 9:24 comparece ante la faz de Dios cuando entra en el santuario celestial. Los ángeles que cuidan a los pequeños están siempre viendo el rostro de Dios en Mateo 18:10. En la consumación, los siervos de Dios verán su rostro (Ap. 22:4). Ahora vemos confusamente como en un espejo, e. d. imperfectamente, pero entonces veremos cara a cara, e. d. con una perfecta visión y conocimiento (1 Co. 13:12).

4. *Persona.* En el NT este sentido figura solamente en 2 Corintios 1:11 («muchas personas»).

D. **Uso eclesiástico primitivo.**

1. *Los Padres apostólicos.* En estos autores no se dan peculiaridades. Encontramos los sentidos normales de «cara», «frente» y «persona», aunque las referencias al rostro de Dios sólo se hallan en citas del AT, p. ej. en 1 Clemente 18.9; 22.6.
2. *La cristología y la enseñanza trinitaria.* La palabra πρόσωπον se vuelve crucial en los debates acerca de la persona de Cristo y de la Trinidad. El sentido legal todavía no es importante en las primeras etapas, y el término recibe su contenido de las discusiones. Los Padres tienen conciencia de que el término es inadecuado, de modo que su significado debe ser fijado por lo que se propone expresar.

εὐπροσωπέω. Esta palabra, que significa «tener buena apariencia», figura en el NT solamente en Gálatas 6:12 para «dar una buena impresión», «quedar bien con otros».

προσωποληψία, προσωπολήπτῃς, προσωποληπτέω, ἀπροσωπολήπτως

1. En el AT se encuentran diversos giros que expresan el saludo o recepción respetuosa, p. ej. inclinar el rostro, levantar el rostro. De estas surge la idea de mostrar preferencia o parcialidad a ciertas personas. En cambio, Dios no respeta el rostro de nadie (Dt. 10:17).
2. Siguiendo al AT, el NT tiene diferentes expresiones para mostrar respeto a las personas, p. ej. en Marcos 12:14; Lucas 12:21; Judas 16. Sin embargo, Dios no muestra parcialidad alguna (Gá. 2:6). Para expresar esta idea se acuña el sustantivo προσωποληψία (Ro. 2:11; Ef. 6:9; Col. 3:25; Stg. 2:1). En el juicio, judíos y gentiles reciben igual trato. Tanto sobre los patronos como sobre los empleados hay un Señor que no muestra favoritismo con unos ni con otros. A los pecadores se les retribuirá sin parcialidades. Dios abre la salvación a los gentiles también (Hch. 10:34). Los creyentes deben ser como Dios en su modo de tratarse unos a otros, sin favorecer al rico ni despreciar al pobre (Stg. 2:1). Mostrar parcialidad es cometer pecado y hacerse reo de la ley (2:9).

[p 930] 3. El tema lo tratan los Padres apostólicos en Bernabé 19.4; Didajé 4.3; Policarpo 6.1; 1 Clemente 1.3; Bernabé 4.12.

[E. Lohse, VI, 768–780]

προτίθημι → τίθημι

προφήτης [profeta], προφήτις [profetisa], προφητεύω [profetizar], προφητεία [profecía], προφητικός [profético], ψευδοπροφήτης [falso profeta]

A. El griego secular.

I. Aspectos lingüísticos.

1. El prefijo -προ ocasiona cierta ambigüedad en relación con el sentido preciso de προφήτης, pero parecería que el sentido original en griego es «el que proclama», aunque pronto figura también la idea de «el que predice».
2. La palabra προφήτις (desde fines del siglo V a. C.) es la forma femenina.
3. El verbo προφητεύω tiene el doble sentido de «proclamar» y «ser un profeta de oráculos».
4. προφητεία denota a. «capacidad para declarar la voluntad divina», b. «proclamación» y c. «oficio profético».
5. προφητικός significa «perteneciente a un profeta», «profético».
6. En la palabra ψευδοπροφήτης la primera parte puede ser un complemento («profeta de mentiras») o puede ser adjetiva («falso profeta»).

II. Aspectos materiales.

1. Los profetas de oráculos.

- a. Si bien los términos se hallan sólo a partir del siglo V a. C., la realidad es mucho más antigua. Así, compuestos como ὑποφήτης se refieren a aquellos que esperan para oír la declaración de la voluntad de los dioses, y luego la explican y la proclaman a quienes buscan consejo. El proceso exacto (p. ej. el papel de las sacerdotisas) no resulta totalmente claro, pero se plantean preguntas y se emiten respuestas como dictámenes o directrices divinas relacionadas con situaciones específicas.

- b. El oráculo de Delfos le da a προφήτης un uso específico. Aquí la Pitonisa es provocada a un frenesí mántico, y luego se convierte en la προφήτις por medio de la cual habla el dios. El προφήτης desempeña también un papel, probablemente como intérprete de las palabras que se pronuncian en éxtasis y enigmáticamente (cf. Platón). El προφήτης no está inspirado como la Pitonisa, sino que ejerce un discernimiento racional. Probablemente la Pitonisa habla en palabras, pero el προφήτης debe darles forma a esas palabras y transmitir las a la persona que busca consejo. Las respuestas pueden ser en hexámetros, pero son principalmente en prosa; posteriormente son exclusivamente en prosa. La función del oráculo es preservar las normas de conducta, preservar la tradición, y hacer una aplicación específica; pero el lenguaje, que hace intenso uso de metáforas y acertijos, es oscuro y paradójico. Apolo, el dios del oráculo, puede ser llamado él mismo Διὸς προφήτης (profeta de Zeus), como verdadero μάντις y portavoz de Zeus.
- c. El proceso en el caso de otros oráculos parece ser esencialmente el mismo que en Delfos.
- d. Un uso divergente del término προφήτης aparece en Luciano en su sátira sobre Alexandros, quien se llama a sí mismo προφήτης como «hombre divino» que predice acontecimientos, cura a los enfermos, etc., y se caracteriza por su vestimenta exótica, su éxtasis alocado, sus afirmaciones extravagantes, y su presteza a transmitir oráculos sin que se le pidan.
- [p 931] e. Aunque la misma persona puede ser a la vez προφήτης y μάντις, las funciones denotadas por los dos términos son diferentes, ya que el μάντις ofrece iluminación y entonces el προφήτης la explica.
- f. El manticismo de inspiración, que en Grecia lo ejercen sólo las mujeres y en Asia Menor también los hombres, asume la forma de una posesión extática en virtud de la cual el alma se convierte en agente o cítara del dios, y se pierde la razón.
- g. En suma, los profetas en el mundo griego son personas que declaran cosas impartidas por los dioses mediante inspiración directa o mediante señales, y su tarea es de interpretación. Los profetas de oráculos proclaman la voluntad o plan de los dioses en respuesta a preguntas directas que abarcan toda la extensión de la vida privada, política y cultural. La selección de los profetas de oráculos está controlada por criterios humanos, y a menudo esos profetas provienen de las clases sociales superiores, e incluso su inspiración tiende a ser inducida por iniciativa humana. Los profetas de oráculos gozan de alta estima y tienen cargos oficiales, de modo que a menudo se les puede pedir que presidan delegaciones, etc. En algunos casos el verbo προφητεύω puede incluir el plantear la pregunta y presentarla.
2. *El poeta como profeta.*
- a. En la poesía griega temprana se encuentra la creencia en un vínculo entre las Musas divinas y el poeta humano. Las Musas han visto y conocen todas las cosas, y les dan a los poetas el poder de describirlas. Hesíodo se considera llamado por las Musas, quienes le inspiran una voz divina. Píndaro usa el término προφήτης para denotar ese vínculo. El poeta es un heraldo escogido de dichos de sabiduría, que alaba las virtudes e instruye en ellas. Las Musas desempeñan el papel mántico y los poetas el profético. El poeta se ofrece a sí mismo como un προφήτης que puede mediar el conocimiento divino. Tiene un genio impartido por los dioses, que lo equipa para la tarea.
- b. A veces el poeta puede ser también un προφήτης, como vocero o abogado de otras personas, expresando la opinión pública.
3. *Uso más amplio.*
- a. El término προφήτης encuentra un uso religioso variado para los portavoces que deploran la inmoralidad, para los frenéticos heraldos de Dionisos, para los heraldos de la diosa del destino, para los saltamontes como profetas de las Musas, y para los líderes en la purificación cultural.
- b. En Egipto, a los miembros de la clase sacerdotal superior se les da en griego el título de προφήτης.
- c. En las inscripciones, hay funcionarios fuera del oráculo que también llevan ese título.
- d. El grupo encuentra un uso filosófico para aquellos que dirigen indagaciones, para los portavoces del νοῦς, para los que enseñan una filosofía, para los especialistas en la ciencia, o para los curanderos. προφήτις puede denotar el estudio de la historia, o la gramática como exégesis de los poetas.
- e. También en poesía el grupo presenta un uso variado para los heraldos de los vencedores en los juegos, para la copa en el simposio, para el hambre como advertencia de la necesidad de alimento.
4. *Resumen.*

- a. El grupo es solemne pero formal. Expresa la función de proclamar, y puede abarcar una amplia esfera. Pero su referencia primaria es religiosa. Los videntes históricos no son προφήται a menos que estén conectados con un oráculo, y los demonios o dioses menores pueden ser προφήται de los dioses superiores. Los profetas tienen un papel de mediación, al representar a los dioses ante nosotros y a nosotros ante los dioses. El aspecto futuro del prefijo es un desarrollo tardío.
- b. Puesto que el grupo tiene un carácter formal, puede abarcar una amplia esfera, aunque el elemento religioso por lo general está claro. El uso más propio es en relación con los profetas oraculares, pero, como estos tienen cierta medida de independencia, también los poetas pueden ser llamados profetas.

[p 932] c. A causa de su solemnidad, προφήτης puede convertirse en el título de un cargo.

- d. A causa de su carácter formal, el grupo προφήτης es útil en la traducción; puede recoger los contenidos más diversos.

[H. Krämer, VI, 781–796]

B. El AT. El panorama de la profecía que presenta el AT no es en modo alguno uniforme, y resulta difícil escribir una historia de la profecía veterotestamentaria. La dificultad es incluso lingüística, pues el grupo común אָבִיבָר abarca solamente un lado de la profecía. También parece haber grupos proféticos por un lado y profetas individuales independientes por el otro, con relaciones apenas tenues entre ambas categorías.

I. Derivación de אָבִיבָר. La derivación del término es debatida; se favorecen los lazos con el acadio y el árabe. Es debatible si el término es primariamente activo para «proclamador», o pasivo para «llamado». Sin embargo, el término adquiere pronto un uso fijo.

II. El verbo.

1. *Textos más antiguos.* Al principio están en primer plano los rasgos extáticos (cf. 1 S. 10:5–6; 19:18ss). El Espíritu se apodera de Saúl, se usan instrumentos musicales, y Saúl se quita sus ropas. Este tipo de profecía extática se puede hallar también en Egipto, y en el AT se puede evocar a Balaam (Nm. 24:2) y los intentos de los sacerdotes de Baal por hacerse oír con danzas culturales y mutilaciones de sí mismos (1 R. 18:26ss). En 1 Reyes 22:10–11 vemos primeramente los aspectos visibles y luego la proclamación.
2. *Los libros proféticos.* En estas obras el verbo figura solamente en Amós, Jeremías, Ezequiel, Joel y Zacarías. En Amós denota la auténtica proclamación profética en 3:8; 7:15–16. El uso posterior es semejante (cf. Jer. 20:21; 23:16, etc.; Ez. 6:2; 13:17, etc.; Jl. 2:28 [profecía general]; Zac. 13:2 [exterminio de los falsos profetas]).
3. *El Cronista.* El verbo figura en 2 Crónicas 18:7ss sobre la base de 1 Reyes 22:8ss. Cf. también 2 Crónicas 20:37. En Esdras 5:1 el verbo denota la obra de Hageo y Zacarías. Sin embargo, en 1 Crónicas 25:1 se dice que los músicos del templo profetizan con sus liras, arpas y címbalos; este es un uso peculiar.

III. El sustantivo.

1. *Los grupos proféticos.* Los libros históricos se refieren a grupos de profetas (1 R. 18–19). Acab los consulta en 1 Reyes 22. Eliseo parece ser jefe de una comunidad profética con filiales en Betel, Jericó y Gilgal (2 R. 2–9). Se reúnen, realizan comidas en común, preservan tradiciones y viven modestamente, aunque pueden casarse y tener sus propias casas (2 R. 4:1ss). No nos enteramos de rasgos extáticos, pero sí hallamos vivaces pronunciamientos oraculares (2 R. 2:21; 3:16–17) que incluyen dichos políticos y escatológicos. A veces los profetas se oponen a los gobernantes e incluso ungen a los sucesores (cf. 2 R. 9:3). Sin embargo, durante la monarquía tardía ya no tenemos testimonios de tales grupos.
2. *Los individuos.* La tradición referente a los individuos es compleja. Samuel está entre los profetas (1 S. 19:18ss) pero también ocupa un lugar aparte. Elías es el único sobreviviente de una masacre de profetas (1 R. 18:22) y, como Eliseo, actúa tanto individualmente como asociado con grupos. Posteriormente los individuos ocupan el primer plano, y los hay de muy diferentes tipos. El rasgo común es que hablan por encargo de Dios (cf. 1 S. 3:19–20; 1 R. 16:7, etc.). En los casos de Gad, Jehú, Jonás, Hulda y el profeta anónimo de 1 Reyes 20:13ss lo único que sabemos es que llegan con una palabra de Dios (cf. 1 S. 22:5; 1 R. 16:1ss; 2 R. 14:25; 22:14ss). Gad, y especialmente Natán, tienen una relación institucional; pero esto no implica dependencia, ya que Gad proclama el juicio de Dios sobre David, y Natán, aunque está involucrado en asuntos políticos, reprende ásperamente a David (2 S. 12). A veces las personas pueden consultar a los profetas (1 S. 28:6), pero ellos con frecuencia llegan sin que se les pida, en muchos casos con un mensaje de juicio que va dirigido principalmente [p 933] a la casa real (2 S. 12:1ss, etc.), pero que también afecta a Israel, o a veces a un lugar particular como Betel (1 R. 13:2–3). También se pueden emitir promesas (2 S. 7; 1 R. 20:13, 28), o respuestas a oraciones (2 R. 20:5–6). Como los grupos proféticos, los profetas de la corte parecen tener un aspecto institu-

cional, pero no existe una relación obvia entre las dos modalidades, y no todos los profetas encajan bien en alguna de ellas dos. La conexión entre la profecía y el culto tampoco es totalmente clara. Samuel recibe su vocación estando en el templo (1 S. 3), pero su posición es inusitada. Natán le habla a David acerca de la construcción del templo (2 S. 7:1ss) pero no está relacionado con el culto en ninguna otra forma. Elías combate a Baal en la esfera cultural, pero no tiene funciones culturales oficiales. A Eliseo se le consulta en el día de la luna nueva o el sábado, pero no desempeña función alguna en el culto. La relación es positiva, pero no cercana.

3. *Transferencia del término a personajes anteriores.* El AT transfiere el término a Abraham en relación con su intercesión en Génesis 20:7. Aarón sirve de profeta para Moisés en Éxodo 7:1. En Éxodo 20:1–2 Miriam profetiza con acompañamiento de pandeetas y danzas. Moisés es profeta y más que profeta (Nm. 12:6ss). Una porción de su espíritu puede hacer que los 70 ancianos profeticen (11:24–25). Si, según Deuteronomio 34:10, no ha habido ninguno como Moisés, en 18:15ss se promete un sucesor; este profeta fungirá como mediador, y declarará al pueblo la voluntad de Dios. En Jueces 4:4 a Débora también se la llama profetisa.
4. *Los libros proféticos.*
 - a. Los profetas que escriben pueden ser llamados profetas. Amós rechaza el título (7:14), e Isaías no lo usa, pero Oseas se llama a sí mismo profeta, y el título es común para Jeremías y Ezequiel. Más adelante, en Habacuc, Hageo y Zacarías, el término figura tanto en los títulos como dentro del libro. Ni siquiera Amós rechaza el término en principio, ya que usa el verbo en 7:15.
 - b. A veces los profetas usan el término positivamente para referirse a otros, generalmente en plural y con referencia al pasado (cf. Os. 6:5; 12:11; Jer. 5:13–14; Ez. 38:17; Am. 2:11–12; 3:7).
 - c. Sin embargo, lo que se dice acerca de otros profetas es principalmente polémico (cf. Os. 4:5; Is. 3:1ss; Miq. 3:5ss; Jer. 5:31; 6:13–14; 12:14; Sof. 3:3–4; Ez. 13:2ss; Zac. 13:2ss).
 - d. De manera que los profetas que escriben se hallan en oposición a los profetas oficiales, quienes suelen estar asociados con los sacerdotes, pero que no tienen conexión cercana con el culto y, en efecto, son mencionados junto con otros dirigentes nacionales (cf. Jer. 2:26 así como 6:13 etc.). Ni siquiera resulta conclusivo que exista como tal una profesión profética definida.
 - e. La verdadera diferencia entre los profetas que escriben y otros no es de terminología sino de mensaje (Jer. 14:13–14; 28). Un profeta como Jeremías proclama una palabra de juicio que entra en conflicto con la tradición aceptada, la cual tal vez cuenta con respaldo institucional. Pero hay que recordar que Isaías también puede profetizar la salvación, de modo que la distinción no es simplemente que el mensaje de los profetas que escriben sea siempre de desastre. La verdadera cuestión es que portan una verdadera palabra de Dios, que con frecuencia los pone en conflicto con el punto de vista popular.
5. *El profeta verdadero y el falso en el Deuteronomio.* Deuteronomio 13:2ss ofrece el criterio de que un profeta que induce al pueblo a la idolatría es falso. Deuteronomio 18:20 ofrece el criterio adicional de que un profeta es falso si habla en nombre de otros dioses. En 18:22, otra prueba es si lo que se proclama llega a cumplirse o no.
6. *El término en otras obras.* En Salmo 51 y 105:15, a Natán y a Abraham se los llama profetas; y el Salmo 74:9 se queja de que ya no hay profetas. Lamentaciones 2 dice que a los profetas los mataron en el santuario (v. 20), que los profetas no tienen visión (v. 9), y que dieron oráculos engañosos (v. 14). Daniel se refiere a los profetas del pasado (9:6), mencionando específicamente a Jeremías (v. 2). En las Crónicas se suele hablar de los profetas, o hacer referencia a profetas individuales. Nehemías 6 y 9 mencionan a profetas, y Esdras 5:1–2 llama profetas a Hageo y Zacarías. Sirácida 36:20–21 ruega [p 934] por el cumplimiento de las profecías y la validación de los profetas. Sirácida 48:1 se refiere a Elías como profeta, y 49:6–7 a Jeremías. La profecía no parece desempeñar un papel tan importante después del exilio. A los profetas se los menciona principalmente en retrospectiva, y con frecuencia se tiene en mente a los profetas que escriben.

IV. Otros términos.

1. «Hombre de Dios» suele significar lo mismo que profeta (1 S. 2:27ss), particularmente cuando se refiere a alguien que viene con una palabra de Dios. Es común en las historias de Eliseo, y parece ser un título de honor que otros usan en el trato o en la referencia (1 S. 9:6ss; 1 R. 17:18–19). En Deuteronomio 33:1 a Moisés se lo llama hombre de Dios.
2. «Vidente» es un término para Samuel en 1 Samuel 9:11, 18–19 (cf. 1 Cr. 9:22, etc.). El texto explica que este era un término más antiguo para decir «profeta».
3. Otro término para «vidente» es el título de Gad en 2 Samuel 24:11, tal vez denotando su puesto en la corte (cf. Am. 7:12).

- V. *Forma y contenido de la proclamación profética.* La palabra es el rasgo decisivo de la profecía del AT. El profeta debe transmitir la palabra que recibe. Dios pone su palabra en los labios de Jeremías (Jer. 1:9). Cuando Dios la da, él debe pronunciarla (1:17). El

juicio recaerá sobre aquellos que le pongan trabas (5:13–14). Se dice que la palabra de Dios viene (2 S. 7:4). «Así dice el Señor» es una fórmula profética común (Éx. 4:22; 1 S. 10:18; 2 S. 7:5; Jeremías y Ezequiel, pero no Oseas, Joel, Jonás, Habacuc ni Sofonías). El contenido viene principalmente en primera persona, hablando Dios, que es quien da el encargo (cf. 2 S. 12:11; Am. 6:14, etc.). El dicho generalmente se refiere a un acto inminente de salvación o juicio, y es por lo tanto una promesa o una amenaza. La referencia puede ser también ampliamente escatológica, a menudo con un elemento mesiánico (Jer. 11:1ss). Las amenazas van dirigidas principalmente contra el pueblo entero, a veces contra reyes, sacerdotes o profetas (2 S. 12:7ss; Am. 7:17). La calamidad puede ser la guerra, el exilio, etc., o un desastre natural, p. ej. la hambruna, el terremoto o la plaga. Los profetas son instrumentos involuntarios de la palabra que transmiten. A aquellos a quienes les hablan, les muestran su pecado (cf. Jer. 6:27). La reprensión y la calamidad van íntimamente relacionadas. La acusación común es olvidarse de lo que Dios considera correcto, incluyendo especialmente la idolatría, el confiar en potencias extranjeras, y los abusos en el culto. Las admoniciones y advertencias son parte de la profecía, en un esfuerzo por alejar el juicio (cf. el oficio de vigía en Ez. 3:17, etc.). También encontramos la intercesión profética (Is. 37:1ss; Jer. 7:16). Las formas varían según las diferentes situaciones y necesidades. Es así como se pueden encontrar disputas, pronunciamientos legales, oráculos de salvación y cánticos. Se dan las visiones (Is. 6; Jer. 1:4ss; Ez. 1ss; Zac. 1–6; Am. 7:1ss), pero generalmente culminan en una palabra que viene de Dios. En gestos simbólicos (Is. 20:1ss, etc.) los profetas son atraídos a su proclamación. Su vida personal es afectada cuando ellos mismos se convierten en señal (cf. Os. 1; 3; Jer. 16:1ss; Ez. 24:15ss). El involucramiento personal puede asumir la forma de martirio (Jer. 37–38; Is. 53).

VI. *El uso de la LXX.*

1. La LXX usa principalmente προφήτης, pero para «vidente» se pueden usar otros términos, p. ej. ὁ βλέπων en 1 Crónicas 9:22, u ὁ ὄρων en 21:9.
2. Profetisa es siempre προφήτις.
3. Para el sustantivo tardío «profecía» se usa siempre προφητεία (cf. Neh. 6:12; Esd. 6:14).
4. Por lo que respecta a las formas verbales, la LXX usa indiscriminadamente προφητεύω, excepto en 1 Crónicas 25:1–3.
5. Un intento de distinción se da en Jeremías, con el uso de ψευδοπροφήτης para aquellos que se oponen a Jeremías.

[R. Rendtorff, VI, 796–812]

[p 935] C. **El judaísmo en el período helenístico-romano.**

I. *La profecía de la época.*

1. *El testimonio no rabínico.*

- a. En Zacarías 13:2–3, 4ss hay un agudo ataque contra los profetas de la época. En «aquel día» serán acusados por sus padres y harán a un lado sus mantos de piel. Tal vez se tenga en mente a los extáticos que usaban la capa profética como señal de su gremio. Pero las referencias a Deuteronomio 13:5–6 y Amós 7:14 indican que también se podría estar atacando a los sacerdotes que dan oráculos o a los profetas culturales.
 - b. Salmo 74:9 parece sugerir que la verdadera profecía ha llegado ahora a su fin (cf. 1 Mac. 4:38, 46; 9:27; 14:41). Pero las ruinas permanentes de Salmo 74:3 nos apuntan hacia la destrucción del templo de Salomón, de modo que es más probable que se trate del silencio temporal de los profetas. Si es así, el lamento no tiene impacto sobre la profecía postexílica.
 - c. El lamento de Azarías en Daniel 3:38 LXX se refiere también al período exílico.
 - d. En la Epístola de Baruc, los profetas parecen restringirse a un período canónico de salvación, aunque sólo como «auxiliadores», de modo que todavía se podrían dar oráculos.
2. *1 Macabeos 4:46; 9:27; 14:41.* En 1 Macabeos 4:46 las piedras del antiguo altar se dejan hasta que surja un profeta que diga qué se debe hacer con ellas. En 9:27 el pueblo está pasando un tiempo de aflicción como nunca lo había habido desde la última vez que apareció un profeta. En 14:41 a Simón se le designa jefe hasta que surja un profeta auténtico. A partir de estos versículos algunos han argumentado que 1 Macabeos mira adelante hacia un profeta escatológico, pero otros piensan que el relato llega a su clímax con el triple oficio de Juan Hircano como profeta, sacerdote y rey.
 3. *La tradición rabínica.* Los rabinos restringen la profecía legítima a un período clásico que coincide con la composición del canon. El Espíritu Santo, el Espíritu de profecía, está específicamente en acción hasta la destrucción del templo en el 587 a. C., aunque

con cierta extensión al período inmediatamente postexílico, e. d. el de Hageo, Zacarías y Malaquías como los «profetas posteriores». Después de este período el Espíritu de profecía se va, y Dios declara su voluntad directamente mediante la voz del cielo. Josefo adopta un esquema similar, en el cual hay un movimiento desde la era de la profecía a través del presente hacia un futuro derramamiento general del Espíritu. El rabinismo farisaico relaciona los profetas específicamente con la ley, la cual contiene ya la historia de la salvación cuyas etapas se van realizando conforme al plan divino. Así, toda la profecía posterior se deriva de la de Moisés. Los profetas son los primeros expositores autorizados de la ley. Los profetas abundan, pero sólo aquellos a quienes la ley necesita en su desarrollo de sí nos han llegado por escrito. Como expositores de la ley, los profetas son secundarios respecto a la ley, y en principio no son diferentes de los sabios cuyos dichos constituyen la ley oral. La voz del cielo es una continuación válida del perdido Espíritu de profecía. En todo este desarrollo, se logra una combinación de la obra impulsiva del Espíritu en los profetas con la obra ordenada del Espíritu en los sabios. Pero la fusión no es completa, ya que por una parte algunos rabinos son hostiles a la profecía, mientras que por la otra hay un elemento carismático escatológicamente orientado, al cual contribuye el fariseísmo, que desempeña un papel muy importante en las insurrecciones que se dan bajo Vespasiano y Adriano.

II. Manifestaciones históricas.

1. *La experiencia profética en las fuentes palestinas.* Daniel 9:1ss, 20ss describe una experiencia pneumática que incluye el ayuno, la oración, el duelo, y finalmente una visitación angélica y un atisbo del futuro. En la exégesis que hace Qumrán de Habacuc 2:2 el profeta es un instrumento ciego de Dios que no conoce el significado de sus palabras, pero al maestro de justicia se le ha concedido entendimiento, y trae a la luz su significado oculto. En Josefo, *La guerra de los judíos* 2.159, los esenios son videntes porque estudian la Escritura, se involucran en purificaciones, y entran en un estado de éxtasis en el cual la interpretación de los sueños es una forma de la experiencia pneumática [p 936] (*Antigüedades* 17.345ss). Josefo, *La guerra de los judíos* 6.300ss, cuenta la historia de un extático rudo (Jesús ben Ananías) cuya apariencia nos recuerda a Zacarías 13:2ss.
2. *La profecía a la luz de la teología alejandrina.* En la Sabiduría de Salomón, es la sabiduría la que engendra la profecía en su dirección de la historia de la salvación. Filón encuentra en la ley el punto inicial del acontecimiento de salvación, y describe a los patriarcas y a Moisés como profetas. Moisés es un portador de revelación como jefe, legislador, sacerdote y profeta, todo en uno. Gobierna al pueblo que, teniendo a Abraham por padre, es el pueblo de los profetas y un pueblo sacerdotal para todas las naciones. Filón, que personalmente goza de experiencias pneumáticas, dice que según la Escritura todos los sabios tienen un don profético. También los justos son portadores del Espíritu profético. El camino hacia la experiencia profética es el del éxtasis, que incluye las cuatro etapas del delirio, el estímulo externo, la quietud, y el arrebató divino en el cual el profeta es un simple órgano del Espíritu sin ninguna comprensión de lo que se dice. La terminología de Platón y de los misterios influye en esta descripción, pero sus afirmaciones hallan su fundamento en la Escritura. Ataca una interpretación literal de la Escritura, principalmente porque favorece su consideración contemplativa bajo la dirección del espíritu invisible que otorga instrucción espiritual.
3. *Videntes y profetas.*
 - a. Surgen diversos individuos que aseguran ser profetas. Así Josefo, *Antigüedades* 13.311ss, menciona a un famoso vidente esenio llamado Simón, 15.373ss narra la historia del vidente esenio Menájem que tiene don de predicción, y 17.345ss se refiere a otro Simón que predice la caída de Arquelao de la casa de Herodes. Josefo dice también que muchos esenios tienen penetración en las cosas divinas.
 - b. También los fariseos tienen sus profetas. *Antigüedades* 17.43ss menciona a un grupo profético en la corte de Herodes. El propio Josefo tiene un sueño en el cual se entera de que un oráculo que desempeña un papel importante antes de la Guerra de los Judíos entraña el desastre para Israel. La tradición asegura que muchos rabinos son videntes en diferentes modos, p. ej. Gamaliel II, Samuel y Akiba, quienes a pesar de la oposición ayudaron a agitar la revuelta contra Adriano.
 - c. Aparte de los esenios y fariseos, hay otros profetas del bien y del mal. Josefo en *La guerra de los judíos* 6.286 menciona a un profeta zelote durante la insurrección por el templo, quien proclama una salvación inminente. *La guerra de los judíos* 6.300ss introduce a Jesús ben Ananías, quien en 62 d. C. proclama el desastre a una Jerusalén próspera, es arrestado, y luego, tras su liberación, continúa su inquietante ministerio hasta que él mismo es muerto durante el asedio.
4. *El gobernante con un triple oficio.* Según el ejemplo de Moisés surge en el período postexílico posterior el gobernante sacerdotal que tiene también un don profético. Juan Hircano I (135–104 a. C.) es un gobernante de ese tipo. Recibe audiciones en el templo y puede predecir el futuro (*Antigüedades* 13.282–283, 300). Es por lo tanto una contraparte escatológica de Moisés y del rey paradisiaco; su tarea es restaurar el estado ideal a la totalidad del género humano. Qumrán, en cambio, parece mantener separados los oficios real, sacerdotal y profético. Sólo los dos primeros son oficios mesiánicos, y el sacerdote tiene precedencia sobre el rey. El papel preciso del profeta al lado del sacerdote y del rey es difícil de determinar.

5. *Los profetas mesiánicos.* Mientras que el sacerdote-rey carismático encarna la salvación presente, los profetas mesiánicos están orientados hacia el futuro inminente. Esperan un milagro de acreditación que va a iniciar la nueva edad. Puesto que esa nueva edad va a traer una reactualización de los acontecimientos salvíficos pasados, Moisés y Josué son sus modelos. Josefo, *Antigüedades* 18.85ss menciona a un samaritano que desempeña un papel así; 20.97–98 narra la historia de Teudas; 20.169ss se refiere a un profeta egipcio; y *La guerra de los judíos* 7.437ss introduce a un zelote en Cirene quien, después de la Guerra de los Judíos, conduce a la gente pobre al desierto en busca de señales. Todavía en el siglo V d. C. hay informes de un movimiento mesiánico en Creta en el cual uno que asegura ser Moisés agita a mucha gente para que intenten una repetición de la marcha a través del mar hacia la tierra prometida, pero desaparece cuando se ahogan frente a las costas de Creta.

[p 937] III. *La literatura apocalíptica.* La apocalíptica, cuyas raíces están en Irán, integra la doctrina de dos épocas del mundo en su comprensión de la historia de la salvación. También sigue el principio de ofrecer la historia en forma futura, poniendo profecías en labios de personajes del pasado. El hecho de que los profetas que escriben relacionen su obra con la historia facilita este desarrollo. A veces los videntes ofrecen sus propias contemplaciones y experiencias, pero en términos generales estas obras se relacionan con las manifestaciones proféticas de ese período solamente ofreciendo una base para la creencia de los profetas mesiánicos de que ellos iniciarán el nuevo eón.

- IV. *El final de la profecía.* Nunca hubo en Israel una era puramente profética, ya que la profecía siempre tiene que contender con tendencias opositoras, y también puede pervivir en formas constantemente nuevas. Pero después de la derrota del 70 d. C., el rabinismo establece un nuevo patriarcado sobre la base de la ley y el canon, que comienza a eliminar otros movimientos y a hacer de los sabios los sucesores de los profetas. El fracaso de la revuelta en tiempos de Adriano trae la supresión final del elemento carismático y la reconstrucción de la sinagoga bajo el dominio del racionalismo nomístico.

[R. Meyer, 812–828]

D. Profetas y profecías en el NT.

I. Frecuencia y significado de las palabras.

- En el NT, προφήτης es sin duda el término más común del grupo. Figura 144 veces, principalmente en Mateo, Lucas, Hechos y Juan. El profeta es normalmente un proclamador bíblico de un mensaje divinamente inspirado. Aparte de Balaam (2 P. 2:16), sólo a un gentil, el poeta cretense de Tito 1:12, se le llama προφήτης. El profeta bíblico puede predecir el futuro (cf. Hch. 11:28), puede conocer el pasado (Jn. 4:19), y puede mirar el corazón (Lc. 7:39), pero es esencialmente un proclamador de la palabra, no un mago ni un encantador. Puesto que el mensaje de los profetas del AT está contenido en libros, a sus escritos se les puede también llamar los profetas.
- προφήτης figura en el NT sólo en Lucas 2:36 (Ana) y Apocalipsis 2:20 (Jezabel), aunque otras mujeres tienen don profético (Hch. 2:17–18; 21:9; 1 Co. 11:5).
- El verbo προφητεύω es más prominente en Pablo (11 de 28 casos). Significa a. «proclamar un mensaje divinamente impartido» (1 Co. 11:4–5), b. «predecir» (Mr. 7:6; Lc. 1:67), c. «sacar a la luz algo que está escondido» (Mr. 14:65), d. «enseñar, amonestar, consolar» (1 Co. 14:3, 31), e. «glorificar a Dios en éxtasis» (Hch. 10:46–47), f. «tener don profético» (Hch. 21:9), y posiblemente g. «hacer de profeta» (Mt. 7:22).
- De los 19 casos de προφητεία, siete están en Pablo. La palabra comporta los matices de a. el don (1 Co. 12:10), b. la palabra (1 Co. 14:6), a menudo como predicción (Mt. 13:14), c. la dirección autoritativa (1 Ti. 1:18), y d. la obra (Ap. 11:6).
- El adjetivo προφητικός califica a γραφαί en Romanos 16:26 y a λόγος en 2 Pedro 1:19, en ambos casos con referencia a los profetas del AT.
- De los once casos de ψευδοπροφήτης en el NT, tres se hallan en Mateo y tres en el Apocalipsis. El contexto debe decidir si la falsedad se refiere a la pretensión o al contenido. Generalmente se trata de la pretensión (Mr. 13:22; Mt. 24:24; 1 Jn. 4:1). Pero en 1 Juan 4:1ss el falso profeta es también alguien que proclama cosas falsas. Lo mismo vale para 2 Pedro 2:1. El énfasis principal, sin embargo, se pone en la falsa pretensión que también entrañará una falsa doctrina.

II. Los profetas del AT.

- En el NT se menciona a diversos profetas del AT, especialmente a Isaías (Mt. 3:3; Mt. 7:6; Lc. 3:4; Jn. 12:38; Hch. 8:28), así como a Samuel (Hch. 13:20), David (Hch. 2:30), Enoc (Jud. 14), Eliseo (Lc. 4:27), Jeremías (Mt. 2:17), Daniel (Mt. 24:15), y Jonás (Mt. 12:39), con referencias a Oseas, Amós, Miqueas, Habacuc y Zacarías, y cf. Balaam en 2 Pedro 2:16.

- [p 938] 2. Los profetas del AT son la boca a través de la cual habla Dios (Hch. 3:21; Mt. 1:22; 2:15). Hebreos 1:1 usa *év* en lugar de *διά*, tal vez para denotar la presencia de Dios en los profetas, o el hecho de que él hablaba con ellos. En 2 Pedro 1:21 los profetas son instrumentos involuntarios del Espíritu. En 1 Pedro 1:11 el Cristo preexistente habla por medio de ellos. Mateo 13:35 tal vez apunte a lo mismo, y cf. Juan 12:38.
3. Los profetas, además de hablar, escriben (Mt. 2:5; Mr. 1:2; Ro. 1:2, etc.). Por eso a sus escritos también se los llama los profetas (Mr. 1:2). Los profetas se mencionan junto con la ley (o con Moisés) (Mt. 11:13; Hch. 26:22), así como con los Salmos (Lc. 24:44).
 4. Los profetas proclaman lo que se cumple en Cristo (Ro. 1:2). El *pro-* tiene aquí el sentido de decir por anticipado. Toda profecía se centra en Cristo (Jn. 1:45; Hch. 3:24), quien cumple todas las promesas de Dios (2 Co. 1:20). Los profetas predicen su nacimiento (Mt. 1:23), su regreso de Egipto (2:15), la obra del Bautista (Mr. 1:2), hasta la resurrección (Lc. 18:31ss), Pentecostés (Hch. 2:16), la parusía (2 P. 3:2), el juicio (Jud. 14–15) y el nuevo orden (Hch. 3:21). También se predice el rechazo por parte de Israel (Mr. 7:6). La pasión y la resurrección se hallan en el centro de su mensaje (Mt. 25:46; Lc. 24:44ss). Sólo Dios o el Espíritu otorga verdadera comprensión de la profecía, y en virtud de ello la promesa profética se convierte en el evangelio apostólico (Ro. 1:1–2). Pablo dice sólo lo que Moisés y los profetas predijeron (Hch. 26:22–23). Los dichos proféticos tienen una referencia a su propia época (cf. Mt. 2:15 y Os. 11:1; 2:17–18 y Jer. 31:14; Mr. 7:6 e Is. 29:13), pero a la luz del cumplimiento, el NT ve predicciones en sus descripciones.
 5. Los profetas no se limitan a predecir acontecimientos, sino que son también autoridades que respaldan la verdad de la palabra y la obra de Jesús (cf. Mr. 11:17; Jn. 6:45). Proclaman el perdón a todos los que creen en el nombre de Cristo (Hch. 10:43). Justifican la recepción de los gentiles en la iglesia (Hch. 15:15).
 6. El NT suele referirse a la persecución o ejecución de los profetas (Lc. 13:33–34; Mt. 23:31; Heb. 11:36–37). Los discípulos son sus herederos en este sentido (Mt. 5:12; cf. Stg. 5:10). Mateo 23:34 cristianiza un dicho sapiencial apócrifo, y Hechos 7:52 conecta la persecución de los profetas con la crucifixión de Jesús.

III. *Los profetas precristianos.*

1. El NT se refiere a profetas al inicio del relato evangélico. Así, Zacarías pronuncia una profecía bajo la inspiración del Espíritu en Lucas 1:65ss.
2. También Isabel habla proféticamente en Lucas 1:41–42, y así queda capacitada para reconocer en María a la madre del Mesías.
3. El anciano Simeón viene al templo por inspiración del Espíritu, pues se le había revelado que iba a ver al Cristo del Señor; por eso también él habla proféticamente acerca del niño Jesús (Lc. 2:25ss).
4. A Ana se la llama expresamente profetisa en Lucas 2:36. En cuanto a tal, proclama a Cristo como el Salvador escatológico (v. 38). Como los otros, ella es una judía piadosa, y los cuatro tienen una cercana relación con el templo, lo cual denota una armonía entre templo y profecía en este período precristiano.

IV. *Juan el Bautista.*

1. En todas partes se llama profeta a Juan el Bautista (Mr. 11:32; Mt. 11:9; Lc. 1:76; Jn. 1:25). Jesús, en efecto, dice que es más que un profeta (Mt. 11:9).
2. Los autores de los Sinópticos describen su vocación, su aparición y su predicación según el modelo del AT. Su vocación es como la de Jeremías (Jer. 1:1–2; Lc. 3:1–2). Proclama el juicio e invita a la conversión. Confronta al gobernante como un verdadero profeta (Mr. 6:17ss; cf. 1 S. 15:10ss; 2 S. 12:1ss; [p 939] 1 R. 21:17ss). Profetiza sobre ese más poderoso que vendrá después de él (Mr. 1:7–8). Su bautismo quizás sea un signo profético.
3.
 - a. El Bautista tiene un carácter mesiánico y escatológico. Esto se puede ver en Lucas 1:4ss, que muestra que su nacimiento y su palabra y su obra dan paso al tiempo de la salvación escatológica para el pueblo.
 - b. Su ministerio de bautizar es la obra de un profeta escatológico. No es un mero rito de purificación, ni es un bautismo de prosélitos. Es una acción que se realiza de una vez por todas, para todos aquellos que quieran recibir como penitentes la salvación escatológica. Con su alimento y su vestir, es claro que viene del desierto como Moisés, el redentor escatológico de la antigua alianza (cf. 1 Co. 10:1ss). Juan 1:25 ve en el bautismo una prueba de la naturaleza mesiánica de su ministerio; comporta asociaciones mesiánicas para aquellos que lo interrogan.

- c. También Herodes le teme al Bautista como a un profeta escatológico cuya venida va a resquebrajar el antiguo orden. El hecho de que algunas personas piensen que ha resucitado y está actuando en Jesús indica que lo consideran como un libertador escatológico (cf. Mr. 6:14).
- d. Las afirmaciones en Mateo 11:9, 11 confirman el hecho de que Juan es algo más que un profeta corriente (cf. Lc. 16:16). Mateo 11:13 dice que los profetas y la ley profetizaron hasta Juan. Esto lleva la implicación de que el tiempo del cumplimiento ha llegado ya, aunque estrictamente el significado podría ser que profetizaron con referencia a él.
- e. Otros versículos del NT muestran que la posición especial de Juan es la del precursor de Jesús. Él mismo no es el Mesías, aunque algunos de sus discípulos tal vez lo pensaron así. Si Juan tiene significado escatológico, es como precursor de la era mesiánica, el último profeta antes del Mesías (cf. Jn. 1:21, 23; Lc. 1:76; Mt. 11:10, 14).

V. *Jesús.*

- 1. A Jesús rara vez se lo llama profeta en el NT (cf. Mr. 6:15; 8:28; Mt. 21:11, 46; Lc. 7:16; Hch. 3:22–23; Jn. 4:19; 6:14). Es principalmente el pueblo el que lo llama profeta (Mr. 6:15; Mt. 21:11, etc.), o individuos como la samaritana (Jn. 4:19) y el ciego de nacimiento (9:17). Los discípulos ven en él un profeta (Lc. 24:19; Hch. 3:22). Él no se llama a sí mismo profeta, excepto tal vez en Lucas 13:33.
- 2. En Marcos 6:15 se hace referencia a un profeta corriente de la época. La samaritana asocia el don de profecía con el conocimiento que Jesús tiene del pasado de ella. Simón el fariseo piensa que Jesús debería percatarse de que la mujer es una pecadora, si de veras es un profeta (Lc. 7:39). En la conversación que sigue, Jesús demuestra tener tal conocimiento.
- 3. Algunos versículos comparan a Jesús con los profetas bíblicos (Lc. 9:8; Mt. 16:14). Como ellos, él llama a la conversión (Mr. 1:15), censura la mera exterioridad en el culto, y habla con poder (Mt. 7:29). También realiza acciones simbólicas (Mr. 11:13–14). Su pasión continúa la persecución que sufrieron los profetas (Lc. 13:33). Pero también se muestra que él es superior a los profetas (Mt. 12:41). Él trae la nueva edad que ellos habían anunciado (Lc. 10:24). Él da cumplimiento a las profecías.
- 4.
 - a. Como los profetas del AT, Jesús pronuncia promesas y amenazas (Lc. 6:20ss, 24).
 - b. Tiene visiones, audiciones y experiencias extáticas (Mr. 1:10–11; Lc. 10:18; Jn. 12:28; Lc. 10:21).
 - c. Escruta los pensamientos humanos (Mr. 2:5; Lc. 5:22; 6:8; 9:47; Jn. 2:24–25, etc.).
 - d. Conoce los acontecimientos futuros (Mr. 11:2; 14:13ss; Mt. 26:21; Mr. 8:31; Lc. 13:33; Jn. 14:29; 16:4, etc.). Aun cuando algunos estudiosos arguyen que los detalles se han añadido posteriormente (p. ej. en las predicciones de la pasión en Mr. 8:31), la autenticidad de las predicciones hechas por Jesús es indisputable.

[p 940] 5. a. Algunos versículos del NT retratan a Jesús como el profeta prometido del último tiempo. Así, tanto Pedro como Esteban (Hch. 3:22; 7:37) se refieren a Deuteronomio 18:15. Se podría citar también Juan 6:14; 7:40; Marcos 6:14; Mateo 21:11; Lucas 7:16; 24:19ss; 1:68, 78.

- b. Diversos relatos reflejan la idea de que Jesús es el profeta de Deuteronomio 18:15 (cf. los relatos del nacimiento en Mt. 1–2, los 40 días en el desierto en Mt. 4:2, la respuesta al Bautista en Mt. 11:5, la alimentación de la multitud en Jn. 6, la enseñanza del Sermón del Monte [en la cual «Pero yo os digo» reemplaza al «Así dice el Señor»], y los milagros que le siguen [Mt. 8–9]). En muchos de estos relatos y enseñanzas se pone a Jesús en tipología antitética con Moisés; él es el profeta de los últimos días que trae la salvación.
- c. Como en el judaísmo, los títulos y las funciones se funden entre sí. Así Jesús es el Mesías tanto real como profético en Juan 6:14–15; Mateo 21:9ss. En Hechos 3:18ss es Cristo a la vez que profeta.
- d. Si bien él nunca se llama a sí mismo *el* profeta, esto va en concordancia con el secreto mesiánico; aún así pudo haberse visto a sí mismo como tal. El NT probablemente no usa el término con mucha frecuencia porque los cristianos judíos lo veían simplemente como un segundo Moisés. Una vez más, el título de profeta no representa adecuadamente su singularidad; por eso da paso a títulos más plenos como Hijo del Hombre, Señor e Hijo de Dios.

VI. *Los profetas en la iglesia.*

- 1. *Naturaleza de la profecía cristiana primitiva.* Esta profecía es el discurso de predicadores carismáticos en relación con los misterios divinos (1 Co. 13:2), con la voluntad salvífica de Dios (Ef. 3:5–6), con acontecimientos futuros (Hch. 21:10–11; Ap.

22:6–7), y con asuntos del momento (Hch. 13:1ss; 1 Ti. 1:18). Los profetas amonestan, consuelan, estimulan y censuran (cf. 1 Co. 14:3, 25).

2. *Comparación con la profecía del AT.* Entre las semejanzas están el uso de acciones (Hch. 21:10–11), el estilo profético (11:11) y las visiones en la vocación (cf. Ap. 1:9ss; 10:8ss). Una diferencia principal es que, si bien hay algunos profetas notorios, todos los miembros de la comunidad están ahora llamados a profetizar (Hch. 2:4, 16ss; 4:31). Como los profetas del AT, los del NT revelan cosas escondidas (Ef. 3:5) pero gozan de menos autoridad, puesto que están sujetos al juicio de sus hermanos (Mt. 7:16). El vidente del Apocalipsis es el que más se acerca a un profeta del AT, con su mensaje autoritativo y decisivamente significativo (1:2–3; 19:9) que determina el destino de quienes lo aceptan o lo rechazan (22:18–19).
 3. *El carisma más importante.* Pablo prefiere la profecía a otros dones (1 Co. 14:1; cf. 12:28–29; Ef. 4:11). Los profetas Bernabé y Silas son líderes de la iglesia (Hch. 15:22, 32). Los profetas tienen también un lugar especial en Apocalipsis 11:18; 16:6; 18:24; la profecía es aquí la revelación y el testimonio de Jesucristo. Algunos profetas pueden ser itinerantes (cf. Hch. 11:27–28 y 21:10), pero esta no es una regla general. Incluso la profecía es transitoria (1 Co. 13:8–9, 12). Pablo no se llama a sí mismo profeta, aunque habla proféticamente (1 Co. 14:6; cf. Ro. 11:25ss; 1 Co. 15:51ss; 1 Ts. 4:13ss; Hch. 20:22–23; 27:22ss).
 4. *Éxtasis y profecía.* El NT nunca se refiere a la exclusión del yo individual, aunque la profecía tiene rasgos extáticos (cf. Hch. 2:4ss; 10:44ss; Ap. 1:10; 4:2). Su distintivo principal es la proclamación de la palabra de Dios, en la que la personalidad del hablante permanece intacta (1 Co. 14). Se basa sobre el sobrio fundamento de la fe (cf. Ro. 12:6). Dios da, y los creyentes hacen un uso responsable del don.
 5. *Glosolalia y profecía.* Estos dos dones del Espíritu tienen mucho en común (Hch. 2:4, 17; 19:6). Sin embargo, la profecía tiene un rango superior (1 Co. 14:1ss). Declara abiertamente los designios de Dios (1 Co. 14:5). Ambos dones edifican, pero las lenguas edifican sólo a quien las habla, mientras que la profecía edifica a la iglesia entera (14:2–3). A los de fuera, los que hablan en lenguas les parecen locos; pero en la profecía se presenta la experiencia espiritual con un lenguaje inteligible, que todos pueden comprender (14:24–25).
- [p 941] 6. *Oración y profecía.* La oración es un distintivo de los profetas del AT y de Ana, y también en el NT la oración y la profecía suelen ir juntas (Hch. 13:1ss; 1 Co. 11:4–5; 1 Ts. 5:17ss). La oración no es un carisma separado; tal vez los profetas dirigen la oración (cf. 1 Co. 14:13ss, donde los profetas oran con el entendimiento, e incluso los visitantes pueden entonces sumarse al amén).
7. *Revelación y profecía.* La profecía descansa sobre la revelación. La revelación le es impartida al profeta y se convierte en proclamación profética (1 Co. 14:26ss). En el Apocalipsis vemos una transición de la profecía a la apocalíptica. El Apocalipsis es la Revelación de Jesucristo, tiene un tema apocalíptico, e introduce rasgos apocalípticos como el ángel, las visiones y los números crípticos. También tiene auténtica profecía, con su llamado al arrepentimiento (11:3) y su mensaje de admonición y consuelo (2–3). El elemento de predicción, sin embargo, ocupa ahora un lugar central.
 8. *γνώσις y profecía.* En 1 Corintios 13:8ss, tanto el conocimiento como la profecía son dones, pero la profecía ocupa un puesto superior, ya que llega al conocimiento por inspiración y no por raciocinio. Además, aunque ambos dones enseñan, la γνώσις es individualista y le es fácil inflarse (1 Co. 8:1), mientras que la profecía edifica (14:3–4).
 9. *Enseñanza y profecía.* A los profetas se los suele mencionar con los maestros (Hch. 13:1), y ellos mismos enseñan (1 Co. 14:31), pero más sobre la base de revelaciones y en situaciones específicas, y por tanto con mayor libertad.
 10. *Evangelización y profecía.* Como la evangelización, la profecía es proclamación, pero primordialmente a los creyentes y para edificación (1 Co. 14:3–4). Sin embargo, así como la evangelización también conserva a la comunidad, así la profecía puede convencer a los no creyentes (14:24–25). Mientras que la evangelización presenta las grandes gestas de Dios, la profecía destaca la voluntad de Dios para el mundo y para la iglesia bajo la dirección del Espíritu.

VII. Los falsos profetas.

1. En el NT la palabra ψευδοπροφήτης abarca diversas clases de falsos profetas, p. ej. profetas judíos en Lucas 6:26; 2 Pedro 2:1, el mago en Hechos 13:6, y falsos maestros cristianos en 2 Pedro 2:1; 2 Juan 7; 1 Juan 2:18 (cf. Jezabel en Ap. 2:20). Los falsos profetas son comunes en los últimos días (Mt. 24:11). La segunda bestia de Apocalipsis 13:11ss los encabeza.
2. Los profetas deben ser puestos a prueba, no racionalmente, sino espiritual y carismáticamente (1 Co. 12:10) por otros profetas (14:29). Los falsos profetas pueden realizar milagros (Mr. 13:22; Ap. 13:13). La confesión cristológica constituye una prueba (1 Jn. 4:2–3). Otra prueba son los frutos (Mt. 7:16; cf. Ap. 2:20).

E. Los profetas en la iglesia antigua.

I. Los profetas del AT.

1. Bernabé suele referirse a los profetas del AT en la prueba a partir de la profecía, aunque para interpretarlos se necesitan la iluminación y el amor (5.6; 6.2ss). Los profetas hablan especialmente de Cristo (5.5ss; 6.6–7), pero también de los cristianos (11.1ss), quienes son el pueblo santo de la alianza (14.6ss).
2. Justino desarrolla la prueba a partir de la profecía de un modo aún más explícito. La filosofía se basa en la profecía, y el mito la imita (*Apología* 32; 44.8ss; 54). Los escritos proféticos abarcan todo el AT, todo el cual se relaciona con Cristo, aunque a veces oscuramente. Los profetas posteriores son más precisos y explican las profecías más antiguas. El Espíritu Santo ha insinuado plenamente a Cristo en los profetas, con referencias a su nacimiento virginal, sus milagros, su entrada en Jerusalén, su arresto, su silencio, su escarnio, su crucifixión, su muerte, su resurrección y su retorno (cf. *Apología y Diálogo*).

[p 942] II. *Jesús como profeta*. Donde más cabalmente se desarrolla el tema de Jesús como profeta es en los escritos pseudoclementinos. Estos presentan «profeta» como un título cristológico. Jesús es el profeta de Deuteronomio 18:15, que realiza señales y prodigios como Moisés. En apoyo de esto se aducen dichos y relatos de los Evangelios. Sin embargo, al estilo gnóstico, Jesús es el predicador de la verdad más que el libertador escatológico. Aunque es único, el verdadero profeta lo precede, encarnándose en Adán y viniendo en Abraham, Moisés, etc. para traer al mundo la verdad salvadora.

III. *Los profetas de la iglesia*. A los profetas se los tiene en alta estima en Didajé 13.1ss, donde se les deben pagar diezmos. Pueden dar gracias con libertad (10.7) y no hay que tratarlos de manera crítica a menos que se pruebe que son falsos profetas. Van siendo reemplazados, sin embargo, por los obispos y diáconos (15.1–2). Hermas no se llama a sí mismo profeta, pero conoce profetas que esperan en el Espíritu y hablan según decide el Espíritu (*Mandatos* 11.8–9). En general los profetas van perdiendo prominencia, a medida que se desvanecen los poderes carismáticos y los falsos profetas acarrearán descrédito a la profecía. Ireneo asegura tener dones proféticos, pero da prioridad a los obispos, presbíteros y diáconos. Al criticar la profecía pagana, Orígenes cita a profetas del AT y no a profetas cristianos. Tertuliano valora a los profetas montanistas, pero no les otorga a los profetas ningún papel muy decisivo en las iglesias. Los oficiales y las Escrituras los sustituyen.

IV. *Los falsos profetas*. Es obvio que los falsos profetas ocasionan bastantes dificultades. Didajé 11.8ss muestra que se caracterizan por la incoherencia de su enseñanza y su conducta. Hermas ofrece criterios morales para desenmascararlos (*Mandatos* 11.2–3, 12–13). Son atrevidos, ambiciosos, parlanchines, etc., ofrecen consultas como los hechiceros, reciben honorarios, y le dicen a la gente lo que la gente quiere oír. Los profetas montanistas son considerados como falsos profetas sobre el fundamento de que no realizan milagros, de que su predicción de la venida de la nueva Jerusalén en Pepuza es falsa, de que profetizan en trances extáticos, de que aceptan regalos y adoptan un modo de vida indecoroso, y de que el propio Jesús dijo que después de Juan no habría más profetas. Para muchas de esas críticas puede haber poco fundamento, ya que Tertuliano respeta a los montanistas, viven ascéticamente, hay acuerdo general de que en lo doctrinal son ortodoxos, y la iglesia no rechaza el éxtasis en principio. Con la derrota del montanismo, el ministerio institucional adquiere una victoria decisiva sobre la profecía.

[G. Friedrich, VI, 828–861]

προχειρίζω [designar]

1. Este verbo, desarrollado a partir del adjetivo πρόχειρος, significa «tener listo», «manejar», «preparar», «designar» (personas).
2. En la LXX el adjetivo figura en Proverbios 11:3, y el verbo se usa para «elegir», «nombrar» (Éx. 4:13).
3. Filón usa el adjetivo para «cercano» (ideas, etc.). Ni él ni Josefo usan el verbo.
4. En el NT, Hechos usa el verbo tres veces. En los relatos de la conversión de Pablo en 22:14 y 26:16, significa «escoger», «designar», «ordenar». No comporta un sentido de predestinación sino de designación para una función. Este es también el sentido en Hechos 3:20, donde Pedro le dice a la gente que Cristo ha sido designado para ellos, e. d. para su restauración, ya sea con su ministerio terrenal, su resurrección o su retorno, o desde el puro principio.
5. En los escritos cristianos primitivos no hay casos de uso del verbo.

[W. Michaelis, VI, 862–864]

[p 943] πρώτος [primero], πρώτον [primeramente, al principio], πρωτοκαθεδρία [el mejor asiento], πρωτοκλισία [el mejor puesto], πρωτότοκος [primogénito], πρωτοτοκεία [primogenitura], πρωτεύω [ser el primero]

πρῶτος

1. Desde Homero, πρῶτος significa el «primero» en el espacio, el tiempo, el número o el rango.
2. La palabra figura en la LXX unas 240 veces, la mitad de ellas entre Génesis y Nehemías, y principalmente con referencia al número, aunque a veces también al rango.
3. Filón usa el término en diversos contextos (p. ej. ὁ πρῶτος es el único Dios verdadero para el sabio); en Josefo el término se usa para los jefes en la tribu, el pueblo o el sacerdocio (p. ej. Esdras), así como para los primeros en el tiempo.
4.
 - a. Aunque πρῶτος figura más de 90 veces en el NT, el sentido espacial es raro (cf. Heb. 9:2, 6, 8).
 - b. Más común es el significado de «primero» en tiempo, número o secuencia (cf. Mr. 14:12; 1 Co. 16:1). El uso para «anterior» o «precedente» es muy común (Ap. 2:5; 1 Ti. 5:12). Por lo que se refiere a la alianza de Hebreos 8:7, 13; 9:1, 15, 18, su antónimo es principalmente καινή o νέα (δευτέρα solamente en 8:7). Asimismo, el nuevo cielo y la nueva tierra remplazarán a los primeros en Apocalipsis 21:1. Una antítesis neotestamentaria más común es primero y último (ἔσχατος). Cristo es el primero y el último en Apocalipsis 1:7; 2:8; él existe antes y después de todo tiempo. En Mateo 12:45; 27:64; 2 Pedro 2:20 πρῶτος significa «anterior, de antes» y ἔσχατος posterior o último. En 1 Corintios 15:45 el primer Adán no es preexistente, y Cristo, como segundo Adán, es el Cristo actual de la resurrección; el primero dio inicio a la antigua humanidad, y Cristo dio inicio a la nueva. Aunque Cristo es el segundo ἄνθρωπος, no es el segundo Adán, ya que como nuevo Adán es también el último.
 - c. La antítesis πρῶτος/ἔσχατος puede comportar también una referencia al rango, como en Mateo 20:16 (cf. 19:30). Cuando los discípulos discuten acerca del rango, πρῶτος es una palabra principal (Mr. 10:44); su opuesto puede ser δοῦλος o διάκονος así como ἔσχατος (Mr. 9:35). El primer mandamiento de Marcos 12:28 es el mismo que el gran mandamiento de Mateo 22:36; en este caso la comparación se hace con un segundo mandamiento que es semejante a él. Efesios 6:2 (el primer mandamiento con una promesa) usa πρώτη ἐντολή en un sentido diferente. οἱ πρῶτοι para «jefes» figura en Marcos 6:21; Lucas 19:47; Hechos 13:50.
5. En 2 Clemente 14.1 la iglesia preexistente es ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη (la iglesia primera), y en Hermas, *Mandatos* 3.4.1 los arcángeles son οἱ ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες (los ángeles primeros en ser creados).

πρῶτον

1. Como adverbio, esta palabra significa «primero», «al principio», «en el primer caso», «antes», «anteriormente»; en la LXX sólo hay ocho casos claramente atestiguados.
2.
 - a. Algunos de los más de 60 casos en el NT exigen especial atención. Así, en Romanos 1:16 Pablo enfatiza que, aunque el evangelio es para todos los que creen, es primero para el judío (cf. 2:9–10). En 1 Pedro 4:17, el juicio viene primero sobre los creyentes como familia que son de Dios.
 - b. En ciertas exigencias de Jesús, πρῶτον indica prioridad. Por ejemplo, primero debemos reconciliarnos (Mt. 5:24), o sacar la viga de nuestro propio ojo (7:5), o calcular el costo (Lc. 14:28). En la secuencia de los acontecimientos escatológicos, Elías debe venir primero (Mr. 9:11–12), el Hijo del Hombre debe primeramente ser rechazado (Lc. 17:25), y debe ocurrir primero la apostasía (2 Ts. 2:3). [p 944] Este bien puede ser el sentido en Marcos 13:10, donde también es posible «sobre todo». Pero no hay que sacar el versículo de su contexto como presentación de una base general para la misión, puesto que en su posición entre el v. 9 y el v. 11 es claro que se relaciona con el testimonio dado ante los tribunales y los gobernantes.
 - c. El sentido «sobre todo» es el que resulta obvio en Mateo 6:33, ya que Jesús no está enseñando que debemos buscar primero el reino y después otras cosas, sino que debe haber una orientación exclusiva al reino y la rectitud de Dios.

πρωτοκλισία. Estas palabras figuran juntas en Marcos 12:39 y paralelos; la primera figura también en Lucas 11:43, y la segunda en 14:7–8. Los términos son poco comunes fuera del NT, pero en su contexto resulta claro el sentido: «el primer lugar», «el lugar de honor». Jesús critica a aquellos que siempre quieren ocupar sitios de honor, y en las parábolas de Lucas 14:8ss advierte a sus discípulos contra la tentación a enaltecerse a sí mismos.

πρωτόκοκος, πρωτοκεῖα

A. Fuera del NT.

1. πρωτότοκος, «primogénito», es poco común fuera de la Biblia y no figura antes de la LXX. Encontramos más bien πρωτόγονος, que puede significar también «primero en rango». De los pocos ejemplos no bíblicos, muchos se refieren a animales.
 2. a. En la LXX hay unos 130 casos, de los cuales 74 se hallan en el Pentateuco y 29 en 1 Crónicas. La referencia puede ser a animales, a hombres y animales juntos (Éx. 11:5), a seres humanos con υἱός, o como sustantivo sin υἱός pero con un nombre propio (cf. Gn. 25:25; 10:15; 22:21).
 - b. Los ejemplos destacan la gran importancia del primogénito. Dios tiene un derecho sobre el primogénito de los humanos y de los animales (así como sobre las primicias). Los primogénitos del ganado son presentados como ofrendas. En la familia los primogénitos toman precedencia; esa es la base para el uso transferido que se da después.
 - c. Por lo que se refiere al uso transferido, el principal original hebreo (רִאשֹׁנִית) no está conectado con términos que signifiquen dar a luz, ni con términos para «cabeza» o «jefe». Una vez más, no se sugiere necesariamente una comparación con otros, puesto que el primero puede también ser el único.
 - d. Éxodo 4:22, al llamar a Israel un hijo primogénito, no está sugiriendo que otras naciones sean también hijas de Dios, sino que está enfatizando el hecho de que Israel es objeto del amor especial de Dios. De modo semejante, en el Salmo 89:27 el punto es la cercanía del rey a Dios. No está presente la idea siquiera de un nacimiento figurado, ni la de una prioridad en el tiempo sobre otros hijos. La idea es la de un cariño especial a los ojos de Dios.
 - e. La LXX usa también πρωτοτοκέω, «dar a luz por primera vez» (1 S. 6:7, 10; Jer. 4:31); πρωτοτοκεύω, «otorgar derecho de primogenitura» (Dt. 21:16); τὸ πρωτοτοκεῖα, «derecho de primogenitura» (Gn. 25:31ss); cf. πρωτοτοκία o πρωτοτοκεῖα (Gn. 25:34).
 3. Filón usa πρωτότοκος tanto como adjetivo cuanto como sustantivo sobre una base veterotestamentaria. En un caso se llama πρωτότοκος a Caín, como el primer hombre que llega al mundo por nacimiento; la idea del primogénito es prominente aquí. Josefo usa πρωτότοκος para el primogénito de los seres humanos y del ganado. En su versión de Josué 6:26 usa πρώτος παῖς.
 4. El uso del AT continúa en los pseudoepígrafos, donde el término denota la posición especial de Isaac como hijo de Abraham, o de Jacob como hijo de Dios, o del linaje de Jacob (Israel) como primogénito de Dios.
- [p 945] 5. En los rabinos, el término denota la posición especial de Israel, de la ley, de Adán o del Mesías, con una referencia ya sea al amor especial de Dios o a las cualidades especiales de aquellos a quienes se aplica el término.

B. El NT.

1. Lucas 2:7 dice que María dio a luz a su hijo primogénito. Aquí es claro que se tiene en mente el nacimiento. Tal vez el enunciado enfatiza la virginidad de María, y también prepara el camino para los vv. 22ss. Por sí mismo no da a entender necesariamente que María tuviera otros hijos. Pero a la vez no significa μονογενής (unigénito); en efecto, incluye la posibilidad y la expectativa de que vendrán otros hijos.
2. La metáfora del primogénito entre muchos hermanos la usa Pablo en Romanos 8:29. Aquí se tiene a la vista la comunión perfecta con el Cristo resucitado, que vendrá con la resurrección del último día, cuando los creyentes transfigurados tienen acceso a su herencia como hermanos y hermanas de Cristo, quien retiene su primacía como primogénito.
3. En Colosenses 1:18 Cristo es el primero en resucitar de entre los muertos, pero con una primacía definida en cuanto a tal, como lo muestran el término «cabeza» y la cláusula con «para que».
4. También en Apocalipsis 1:5 el πρωτότοκος significa no sólo prioridad en el tiempo, sino también la primacía de rango que le corresponde a Jesús con su resurrección.
5. En Colosenses 1:15 la cláusula con «porque» destaca el significado, a saber, que todas las cosas deben su creación a la mediación de Cristo. El punto, entonces, no es que Cristo sea la primera criatura; eso exigiría un énfasis en el -τοκος, y también colocaría el nacimiento en conflicto con la creación. Lo que se afirma es la supremacía de Cristo sobre la creación como su mediador. El término πρωτότοκος se usa, entonces, a causa de su importancia como una palabra que indica el rango. A pesar del v. 4, aquí no denota la relación especial de Cristo con el Padre. El uso doble no se deriva necesariamente de las ideas gnósticas del hombre primigenio o del redentor redimido. Como mediador de la primera creación, Cristo es también el mediador de la nueva creación con su resurrección de entre los muertos (v. 18).

6. Hebreos 1:6 tal vez se refiera a la entronización del Cristo exaltado al momento de su venida. Por otro lado, la entrada en el mundo parece corresponder mejor a la encarnación. En conexión con el «hijo» del v. 2, πρωτότοκος denota la relación singular de filiación de Cristo, con una referencia primaria aunque no exclusiva a su preexistencia. El término no se basa en el «te he engendrado» de la cita del Salmo 2:7 en el v. 5, ya que Cristo no es el primogénito en comparación con los ángeles. Probablemente se adopta como un título familiar, que se adapta bien para destacar la singularidad de Cristo.
7. En Hebreos 12:23, la asamblea de los primogénitos no es la compañía de los ángeles ni la comunidad de Israel, sino la compañía salvada de los creyentes cristianos. Es difícil decir cómo es que este uso encaja con el del resto del NT. El πρωτότοκος de Romanos 8:29 no puede ser transferido a los creyentes, y es poco probable que se tenga en mente la relación con el resto de la creación (Stg. 1:18).

πρωτεύω

1. Esta palabra significa «ser primero» (en rango), a menudo con un genitivo y la persona sobre quien uno toma precedencia.
2. La LXX usa el término en Ester 5:11; 2 Macabeos 6:18. Otras versiones lo tienen en Zacarías 4:7. Josefo usa πρωτεύοντες para «dirigentes».

[p 946] 3. En Colosenses 1:18 la cláusula subsidiaria denota el objetivo divino, resumiendo e intensificando lo que se dice en 1:15. Como primogénito de toda la creación, cabeza de la iglesia y primogénito de entre los muertos, Cristo es πρωτεύων («preeminente») en todo.

[W. Michaelis, VI, 865–882]

πταίω [tropezar, resbalar, pecar]

1. πταίω, de etimología incierta, tiene sentidos como «tropezar contra», «chocar con», o, en el intransitivo más usual, «tropezar», «caer», «sufrir un revés» y figuradamente «errar», «pecar».
2. En la LXX πταίω tiene el sentido figurado «equivocarse» en Sirácida 37:12. En otros lugares se usa para la derrota de un ejército, p. ej. 1 Samuel 4:2, 10.
3. En Filón significa ya sea «sufrir infortunio» o «pecar».
4. En los cinco casos en el NT, el significado principal es el figurativo «equivocarse», «errar», «pecar» (Stg. 2:10; 3:2; 2 P. 1:10, aunque aquí también es posible «sufrir un revés»). En Romanos 11:11 el sentido básico «tropezar» es claro, y tal vez haya una distinción respecto al caer en la medida en que aquellos que simplemente tropiezan pueden recuperar su equilibrio, mientras que el caer comporta la finalidad mayor de la ruina eterna. Ese tipo de caída no es el propósito del tropezar de los judíos.
5. En 1 Clemente 51.1 –el único ejemplo en los Padres apostólicos– se busca el perdón por lo que se hace mal a causa de los lazos del adversario.

[K. L. Schmidt, VI, 883–884]

περύγιον → ἱερός; πτώμα, πτώσις → πίπτω

πτωχός [pobre, desvalido], πτωχεία [pobreza, desvalimiento], πτωχεύω [hacerse (extremadamente) pobre]

A. πτωχός en el mundo griego.

I. Significado.

1. πτωχός como adjetivo significa «desvalido», «mendigo».
2. πτωχεύω en sentido transitivo significa «mendigarle a alguien»; en intransitivo «ser pobre», «llevar vida de mendigo».
3. πτωχεία significa «desvalimiento», «mendicidad». Es digno de notar que, a distinción de πένης, que se refiere a los que son pobres y tienen que trabajar para vivir, el grupo de πτωχός se refiere a la indigencia total que reduce a las personas a la mendicidad.

II. *Visión de la pobreza.* Algunos mendigos son personas que no quieren trabajar y se aprovechan de los demás. Pero también hay mendigos que han perdido su propiedad y andan errantes en gran angustia. En general, los mendigos son despreciados, pero se les dan pequeños donativos, y Homero puede incluso decir a veces que vienen de Dios. Los griegos no tienen ningún sistema para socorrer a los pobres. Protegen los derechos de los huérfanos y distribuyen grano a los ciudadanos, pero los indigentes dependen de la generosidad que se espera de los demás. En ninguna parte se elogia la pobreza.

[F. Hauck, VI, 885–887]

B. El AT.

I. *Equivalentes hebreos.*

1. El principal término hebreo tiene el sentido primario de dependencia, con las implicaciones más desarrolladas de humildad, desposeimiento, pobreza y, en el mundo religioso, sencillez o piedad. Puesto que la pobreza es inmerecida, a Dios se lo considera de modo especial como protector de los pobres.

[p 947] 2. Otro término que en la LXX se traduce como *πτωχός* denota ya sea debilidad física o condición de infortunio.

3. Otro término significa «mendigo» o «persona muy pobre», pero nuevamente con el matiz religioso de alguien que es humilde ante Dios, e. d. necesitado en la oración.

4. Otros términos que significan «necesitado» en sentido social o económico, o «dependiente» e «inferior», se traducen también con *πτωχός*, el cual figura unas 100 veces en la LXX.

II. *Actitud respecto a los pobres.*

1. En la fase seminómada no existen distinciones netas entre ricos y pobres. Durante la conquista todos reciben una herencia, pero las distinciones sociales en los poblados cananeos ejercen cierta influencia. La ley provee para los pobres y prohíbe oprimirlos. Dios mismo los defiende en los tribunales, y cada séptimo año hay que hacerles restitución.

2. El desarrollo económico durante la monarquía ocasiona distinciones más claras, y los grandes terratenientes, que fungen también como jueces, reducen a la pobreza a muchos propietarios de heredades más pequeñas. Los profetas recogen la causa de los pobres en el nombre de Dios (cf. Am. 2:7; Is. 3:15). Proclaman el juicio de Dios sobre los pecados de los ricos (Am. 2:6ss). Los pobres no son especialmente elegidos, pero el compromiso con la ley implica compromiso con aquellos que sufren a causa de la violación de la ley.

3. Aunque el Deuteronomio no usa *πτωχός*, muestra que Dios le ha dado a Israel una tierra pródiga en la cual todos han de tener una porción (15:4ss) y por lo tanto la pobreza es innecesaria. Además, ofrece medidas de protección para proveer para quienes cayeran en la pobreza (15:1ss; 23:20, 25–26). Lamentablemente las leyes no se observan, y con el deterioro de la situación social y el colapso final del estado, el problema de la pobreza aumenta y se perpetúa.

4. En los Salmos los pobres no están simplemente bajo un castigo divino, sino que están aún más bajo la protección divina (Sal. 72:2ss; 132:15). El no darles a los desvalidos su derecho es objeto de censura (Sal. 82). Los pobres recurren a Dios cuando son hostigados por sus enemigos (Sal. 9:12), quienes pueden ser opositores políticos, adversarios extranjeros, o fuerzas impersonales tales como la enfermedad. A los pobres se los llega a equiparar a los que hacen peticiones, quienes pueden no ser pobres en el sentido económico, pero son oprimidos en otras formas, y por lo tanto reclaman la protección divina. El prospecto de una ayuda material mantiene un lazo con el sentido literal. Cuando se recibe alivio se ofrecen acciones de gracias.

5. La tragedia del exilio conduce a un uso colectivo general de los términos, aunque más en conexión con las promesas de Dios, y sin ninguna sugerencia de que Dios vaya a dar su ayuda porque el pueblo se halle ahora en algún estado ideal de pobreza. Todavía está presente una referencia material, y la solución final será un ajuste de cuentas semiescatológico.

6. La literatura sapiencial acepta el orden social, pero sus ideas sobre la pobreza las conecta muy de cerca con Dios. Algunos casos de pobreza pueden deberse a la pereza o a la inmoderación (Pr. 6:6ss; 21:17). Pero es mejor ser pobre y justo que rico y mentiroso (19:22). Hay simpatía para con los pobres (14:20; 18:23; Ec. 9:16). No se deben olvidar las obligaciones para con ellos (Pr. 22:2). En general, los Proverbios tienden a tener más admoniciones para los ricos que para los pobres, y el Sirácida hace un gentil llamado en su favor. Job se queja de que su generosidad hacia los pobres no recibe reconocimiento (29–30), y de que los pobres son entregados a los opresores (24:14), pero mantiene la esperanza de que al final Dios los auxiliará (5:15).

[p 948] C. El judaísmo tardío.

I. *Uso.*

1. Los rabinos conocen los términos para los pobres, pero los usan poco.
2. Josefo hace más uso del grupo πέννης que del grupo πτωχός, y Filón, que no se interesa por el problema, nunca usa πτωχός en absoluto.

II. *Los pobres en los Deuterocanónicos y en los pseudoepígrafos.*

1. Algunas de estas obras soslayan la situación social, mientras que otras se quejan de ella, pero sin usar πτωχός ni sugerir una antítesis con los ricos.
2. Otro grupo exige compasión por los pobres, elogia la generosidad, da ejemplos de ella, y considera sus recompensas.
3. Otras obras manifiestan la esperanza de que la pobreza se desvanecerá en el nuevo eón. Antes del final, los pobres estarán en conflicto con los ricos y entonces serán puestos encima de ellos. A aquellos que siguen a la ramera de Babilonia se les amenaza con la pobreza.
4. Todavía otro grupo se queja violentamente contra los ricos, y entremezcla los conceptos de pobreza y piedad.
5. En los Salmos de Salomón (5:2, 11; 10:6, etc.), a los pobres se los considera en relación con Dios. El término πτωχός se usa aquí para diversas formas de aflicción, incluso la pobreza material, pero en particular denota una cualidad interior. En una teología del martirio, la pobreza se integra a las acciones de Dios en la historia. La actitud pasiva impide el desarrollo de movimientos activos en favor de los pobres.

III. *Qumrán.*

1. En la literatura de Qumrán, a individuos y grupos se los llama pobres. Dios los usa para derrotar a sus enemigos. «La comunidad de los pobres» se convierte en término común para el movimiento, pero el uso no nos permite sacar ninguna conclusión en cuanto a su composición.
2. Los miembros de la comunidad renuncian a sus posesiones privadas. Hay severos castigos por declaraciones falsas o por apropiación indebida de fondos comunitarios. La propiedad no es incorrecta en sí misma; la comunidad es una unidad económica, aunque con su difuminación de las distinciones entre ricos y pobres, refleja la vida de la edad venidera en que la pobreza quedará atrás. El Documento de Damasco permite tener cierta propiedad privada junto con los bienes que se comparten, y los esenios siguen un patrón similar. Filón sugiere que los terapeutas renuncian a todos sus bienes, pero su descripción es sumamente retórica.

IV. *Los pobres en el judaísmo palestinese.*

1. La edad posterior a los Macabeos es de grandes tensiones sociales, pero con la dinastía herodiana vienen condiciones más estables. Los fariseos se van apartando de las masas, entre las cuales encuentran cierto apoyo los extremistas. Las revueltas contra Roma traen un ethos de pobreza, pero la riqueza vuelve a aumentar y ocasiona divisiones sociales en que las masas son despreciadas y los pobres son olvidados, aunque algunos sectarios continúan glorificándolos.
2. Legalmente los pobres pagan impuestos mínimos, y también tienen derecho a recibir sustento (cf. el impuesto de los pobres basado en Deuteronomio 14:29, que suele ser letra muerta, pero que los fariseos observan como un deber, y que posteriormente se vuelve más importante). Los pobres también gozan de los derechos tradicionales de espiguelo.
3. La costumbre establecida hace que la filantropía voluntaria sea una fuente importante de ayuda para los pobres, aunque con frecuencia los mendigos abusan de ella. Un principio aceptado es que, así como las ofrendas por el pecado traen expiación a Israel, lo mismo logra la filantropía para los gentiles. [p 949] Después de la destrucción del templo, esta última desempeña un papel más importante también para Israel. Algunos grupos, p. ej. los esenios, hacen de ella un deber, y se dan alimentos y ropa además de dinero.
4. Después de la Guerra de los Judíos entra en vigencia un sistema oficial de socorro a los pobres. Las sinagogas organizan recolecciones y ofrendas, proveen sustento diario y semanal, y también establecen hospicios. Pero las distinciones sociales permanecen.

V. *Los rabinos.* Después del exilio los rabinos adoptan una visión negativa de la pobreza, burlándose de las modestas ofrendas de los pobres, y no reconociendo en la pobreza una excusa para no estudiar la ley. Aunque cualquiera puede ser víctima del infortunio, la

pobreza se clasifica como una maldición o un castigo. Sin embargo, se siguen encontrando afirmaciones en el sentido de que los pobres son objetos primordiales de la misericordia divina.

D. El NT.

I. Los Evangelios.

1. *Marcos*. En el NT el término habitual para los pobres es *πτωχός*, no *πένης*. De 31 a 35 casos, 14 a 15 están en los Sinópticos, y 4 a 5 de ellos en Marcos. El uso en Marcos es literal. Marcos 12:41ss afirma que la ofrenda ínfima de la viuda es de más valor que las grandes donaciones de los ricos. En 10:17ss Jesús reta al terrateniente rico a que venda su propiedad y se la dé a los pobres. En Marcos 14:5, 7 las circunstancias especiales explican lo que podría parecer un extraño rechazo de la inquietud válida del grupo circundante de Jesús.
2. *Mateo*. Mateo 19:21 asocia la posibilidad de que el jefe dé su propiedad a los pobres con el ser *τέλειος*. En 26:11 se refuerza la formulación de Marcos, pero sin cambio de sentido. En 11:5 se da especial énfasis a la predicación del evangelio a los pobres; está en correlación con la misión del cap. 10, acerca de la cual el Bautista debe haber tenido información. En 5:3 (cf. 5:5) –la primera bienaventuranza– se eleva el énfasis de la esfera material a la espiritual.
3. *Lucas*. Lucas 18:22 añade un *πάντα* a la exigencia de que el joven jefe rico venda sus posesiones, y el contexto da a entender que es toda una clase social la que se queda sin cumplir esa exigencia. El dicho de 7:22 se incorpora al relato. El texto de 6:20 podría derivarse de una fuente diferente de Mateo 5:3, aunque no se puede dirimir la cuestión de la prioridad. El tema de ricos y pobres desempeña un papel en los relatos lucanos de la infancia. En 4:18 la predicación del evangelio a los pobres tiene significación temática. En 14:21, que se refiere al banquete escatológico, a los pobres se los invita junto con los lisiados y los ciegos, y en 14:13 es a ellos a quienes hay que invitar a un banquete. En 16:19ss el hombre pobre es el receptor de la gracia divina, y el hombre rico, por su egocentrismo, queda inexorablemente alienado de Dios. En contraste, el rico Zaqueo, cuando se encuentra con Jesús, exhibe una generosidad extraordinaria para con los pobres. Otros pasajes (6:24–25; 8:14; 12:15ss; 14:33; 16:10ss) destacan los riesgos de la riqueza. No existe aquí un interés primario en los pobres como tales, sino en la salvación de los ricos, a quienes su riqueza apega a este mundo.
4. *Juan*. Juan 12:5–6 atribuye motivaciones impuras al interés de Judas por los pobres, y esto da un sesgo especial a la respuesta de Jesús en el v. 8. En 13:29 los discípulos dan por entendido que Judas, quien está a cargo de la bolsa, ha sido enviado a dar la habitual limosna de Pascua a los pobres.

II. *Lucas 14ss, Jesús y el Bautista*. Lucas 14ss se refiere con frecuencia al tema de los ricos y los pobres, y da a entender una identificación especial con los pobres, las viudas, los pecadores y la gente insignificante. Lucas 4:18 apunta en gran medida a lo mismo, y en Lucas 7:22 (cf. Mt. 11:5) hay énfasis en el hecho de que el evangelio es especialmente para los pobres. En Mateo 11:28 Jesús se sitúa a sí mismo entre los cansados y humildes, pero no permite que se le ate a un principio social (Mr. 14:7) ni alimenta la esperanza de satisfacer expectativas materiales. Aunque *πτωχός* no figura en la predicación del Bautista, encontramos términos relacionados; su mensaje es rico en tonalidades sociales, de modo que hasta cierto punto está presente una teología de la pobreza.

[p 950] III. *Pablo*. Aunque Pablo rara vez usa *πτωχός*, y no lo usa del todo en el contexto de las distinciones que Cristo ha eliminado, los pasajes en que sí usa el término son cruciales. Así, en Gálatas 2:10 y Romanos 15:26 promueve enérgicamente la colecta para los pobres, o para los pobres que hay entre los santos de Jerusalén. Se trata de una ofrenda voluntaria, no de un tributo; pero Pablo la considera particularmente importante. La frase en Romanos 15:26 puede ser un término que la iglesia de Jerusalén usa para sí misma. En Gálatas 4:9 Pablo llama a los espíritus elementales débiles y *πτωχά*, e. d. míseros. En 2 Corintios 6:3ss, en una serie de paradojas, destaca que los apóstoles, si bien son materialmente pobres, hacen espiritualmente ricos a muchos. En 1 Corintios 15:10, *πτωχή* es una lectura posible, y no poco plausible, para describir la gracia de Dios manifestada a Pablo; no fue mezquina. Generalmente Pablo parece haber tomado el término *πτωχός* de la tradición anterior o de una situación real. Conoce el problema de la pobreza y da pasos para resolverlo; pero su orientación es demasiado fuertemente escatológica como para permitir que ese problema se convierta en una inquietud de gran dimensión o en un tema de transvaluación teológica. Así, Pablo no usa *πτωχός* como título para los cristianos, ni es *πτωχεία* un término figurativo para la vida cristiana.

IV. *Santiago*. Santiago ataca a los ricos tanto de dentro como de fuera de la iglesia, y a ellos contrapone a los humildes o los pobres. Dios ha escogido a los pobres del mundo para ser ricos en fe (2:5). La iglesia ya no siente solidaridad con los oprimidos ahora que están entrando a ella personas más acomodadas, y el autor protesta contra las deshonras a los pobres (2:6).

- V. *El Apocalipsis*. En 2:9, la riqueza espiritual de la iglesia de Esmirna contrasta con su pobreza material. En 3:17, la supuesta riqueza de Laodicea se desenmascara como pobreza. En 13:16 los ricos y los pobres son las dos clases de los materialmente ricos y los materialmente pobres.
- VI. *La comunidad primitiva*. Bastante extrañamente, los Hechos no usan πτωχός cuando describen el compartir de bienes en la iglesia de Jerusalén. Si Romanos 15:26 contiene un título para esta iglesia, sugiere el desarrollo de una estructura que elimina las distinciones sociales, como lo consignan los Hechos. Las comidas en común y la entrega de propiedad personal para ser administrada por los apóstoles, y posteriormente por los siete, dan evidencia de una atención a los pobres que va mucho más allá de la práctica normal de la sinagoga, aunque concuerda con gran parte del pensamiento palestinese.

E. La era postapostólica.

- I. *El cristianismo judío posterior*. El término Ἐβωνάοι ο Ἐβωνῆται (*Ebionaei*) se vuelve común en el ámbito cristiano judío, y esta traducción es preferida a πτωχοί incluso por los cristianos judíos. Símaco, en su traducción, parece tratar de disociar los dos conceptos, y hallamos una tendencia similar a evitar πτωχοί en las Pseudoclementinas, junto con una indiferencia respecto al ideal de la pobreza externa.
- II. *Los Padres apostólicos*. La exhortación primitiva elogia la generosidad con los pobres (cf. Did. 5.2). Las oraciones de los pobres son eficaces (Hermas, *Semejanzas* 2.5ss). La iglesia ordena proveer para los pobres. El ascetismo fomenta la oposición a la propiedad, pero argumenta que la verdadera riqueza es la ausencia de deseo. En un extraño viraje, las donaciones hechas a los mártires se tienen en mayor estima que los donativos a los pobres. La riqueza en cuanto a tal no es un mal, sino que sólo lo es el apego a ella (Ireneo, *Contra las herejías* 4.30). La pobreza puede incluso obstaculizar el conocimiento de Dios (Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 3.35.1). Se destaca la limosna, pero más para la salvación del que da que para el alivio de los pobres.

[E. Bammel, VI, 888–915]

[p 951] πυγμή [lucha a puñetazos], πυκτεύω [pelear a puñetazos]

1. πυγμή significa «lucha a puñetazos», «pelea», «reyerta». En Marcos 7:3 el término es textualmente incierto; si se mantiene, parece denotar el frotarse la palma de una mano con el puño de la otra.
2. El verbo πυκτεύω significa «pelear a puñetazos, boxear». Pablo lo usa figuradamente en 1 Corintios 9:26 cuando dice que no boxea como quien da golpes al aire. Lo que Pablo tiene en mente puede ser un mal boxeador que no logra darle a su oponente, o un boxeador fingido que no se enfrenta en absoluto a un oponente sino que simplemente da golpes contra una sombra. Otra posibilidad es la de unos boxeadores que sólo están realizando golpeteos preliminares. En cualquier caso, de lo que se trata es de la falta de seriedad. Pablo no tiene tiempo para arremetidas incompetentes o frívolas. Está enfrascado en un combate vital, y se esfuerza al máximo por alcanzar el premio.

[K. L. Schmidt, VI, 915–917]

πύθων [espíritu de adivinación]

1. πύθων es el nombre de la serpiente que resguarda el oráculo de Delfos, y se usa también desde el primer período imperial para un ventrílocuo a través del cual, según piensan muchos, se supone que habla un dios, y que por lo tanto es considerado como un adivino. No resulta claro cómo se llega a equiparar πύθων con ἐγγαστρίμυθος, el ventrílocuo. Puede ser porque la Pitonisa délfica, como el ventrílocuo, habla con sonidos extraños. No existen evidencias, en la Roma imperial del siglo I, para la idea de un espíritu de adivinación.
2. La LXX usa ἐγγαστρίμυθος para un término hebreo de significado incierto.
3. Sobre la base de 1 Samuel 28:8, Josefo usa ἐγγαστρίμυθος para aquellos que mediante adivinación conjuran los espíritus de los muertos, y para el término hebreo subyacente la Vulgata usa posteriormente términos como *magus*, *python*, *pythonicus spiritus* (Lv. 19:31; 1 S. 28:3, 9; 2 Cr. 33:6). Al principio sólo la LXX conecta la ventriloquia con la invocación de espíritus de los muertos; los Padres preguntan si el ἐγγαστρίμυθος puede de veras hacer tal cosa.
4. En Hechos 16:16 el «espíritu» podría estar en aposición: un espíritu, a saber, un πύθων, o llamado Πύθων; o podríamos traducir la expresión como «un espíritu pitónico». El punto es, quizás, que πύθων denota el espíritu que habla por medio de la muchacha. Como adivina/ventrílocua, ella se halla en relación con lo demoníaco. Aunque muchos ventrílocuos que aseguran ser profetas son impostores, para esta muchacha la ventriloquia está relacionada con un don supuesto o auténtico de adivinación.

5. En los escritos cristianos primitivos se usa πύθων, no para el ventrílocuo, sino para el espíritu que habla desde él o ella. Jerónimo, en Isaías 8:20, se refiere al desenmascaramiento de los ventrílocuos como demonios pitónicos.

[W. Foerster, VI, 917–920]

πύλη [puerta, portón], πυλῶν [entrada, portal]

- A. **Sentido literal.** La πύλη es la puerta de una ciudad, un templo o una cárcel. El πυλῶν es la entrada o portal de una ciudad, templo, casa o complejo de casas. En Hebreos 13:12 se dice que Jesús fue crucificado fuera de las puertas. Esto enfatiza la separación respecto al judaísmo. Los sacerdotes no tienen parte en el altar cristiano. Así como la ofrenda por el pecado en el Día de la Expiación se quema fuera del campamento, así Jesús, la ofrenda por el pecado en la nueva alianza, muere fuera de la ciudad santa. La ejecución fuera de las puertas es parte de la ignominia de ser contado entre los transgresores (Lv. 24:14; Nm. 15:35), pero es también un aspecto esencial de la única verdadera ofrenda por el pecado.

[p 952] B. **La puerta estrecha de Mateo 7:13–14.** Algunos textos omiten πύλη del v. 13 como una interpolación del v. 14, pero unos cuantos la omiten también en el v. 14, y en vista del paralelismo lo mejor es mantenerla las dos veces. El vínculo con «camino» no significa que la puerta sea la entrada al camino o un paso en ese camino. La comparación de la entrada al reino de Dios con una puerta es común en la jerga escatológica. El hecho de que la puerta y el camino sean estrechos indica la dificultad del ingreso. Los discípulos deben aceptar el sacrificio de sí y el sufrimiento si quieren pasar por la puerta hacia la ciudad eterna. En Lucas 13:23–24 la imagen es diferente; se trata aquí de una puerta de una sola hoja (θύρα) hacia un salón de banquetes, que ahora está abierta y que pronto se cerrará (v. 25); la lección es, entonces, entrar mientras todavía hay tiempo.

- C. **Las puertas del hades en Mateo 16:18.** Muchos pueblos de la antigüedad consideran el mundo inferior como un país, una ciudad, una fortaleza o una prisión con fuertes portones (cf. Babilonia, Egipto y Grecia). En el AT leemos de las puertas del mundo de los muertos solamente en Isaías 38:10, pero cf. las puertas de la muerte en Salmo 9:13, o de las tinieblas en Job 38:17, y los barrotes del mundo de los muertos en Job 17:16. Luego se dan referencias a las puertas del mundo de los muertos en Sirácida 51:9; Sabiduría 16:13; Salmos de Salomón 16:2; 3 Macabeos 5:51. La idea, si no la frase, está presente también en muchos rabinos. El único caso en el NT está en el semitismo de Mateo 16:18. Aquí ᾗδης podría ser el mundo de los muertos, y la idea podría ser entonces que las puertas no pueden aguantar ya sea el embate de la iglesia para rescatar a otros, o el éxodo de los creyentes con ocasión del descenso y resurrección de Jesús. Si la expresión es más figurativa, el enunciado podría indicar ya sea que Pedro no va a morir antes de la parusía, o que la muerte no tiene poder sobre los creyentes, o que los creyentes no compartirán el destino de los malvados. En su contexto, el significado más probable es que las puertas del hades representan las fuerzas del mundo inferior, opuestas a Dios, que van a atacar la roca pero que no prevalecerán contra ella. Posteriormente las «puertas del hades» figuran especialmente en referencias al descenso de Cristo al hades, sobre cuyas puertas él tiene supremo poder (cf. Ap. 1:18).

[J. Jeremias, VI, 921–928]

θύρα, κλείς

πῦρ [fuego], πυρώω [quemar, incendiar], πύρωσις [incendio], πύρινος [quemante, rojo vivo, del color del fuego], πυρρός [rojo, rojo vivo]

πῦρ

- A. **El mundo griego y helenístico.**

I. *Uso general.*

1. *Literal.* πῦρ es «fuego» en sus diversas formas y usos, p. ej. para quemar, alumbrar y calentar. El fuego es un poder beneficioso y civilizador, pero también una fuerza destructiva y aterradora. En la guerra destruye naves, ciudades, etc., pero industrialmente sirve para purificar metales, etc.
2. *Transferido.* El fuego denota violencia, irresistibilidad, deseo y anhelo. Figura en diversas expresiones, p. ej. «echarle aceite al fuego», «de la sartén al fuego».

- II. *Filosofía.* En la filosofía el fuego es uno de los dos, cuatro o cinco elementos. Para Heráclito es el material básico; el mundo es la acción del fuego en diversas formas de cambio, a saber, de fuego a agua a tierra y de regreso. En el estoicismo toda la realidad es física. La sustancia más pura es un aliento racional similar al fuego que configura, mantiene y domina todas las cosas. El mundo es una forma del fuego primigenio en un ciclo sin fin. El alma, como el fuego, continúa después de la muerte pero regresa al fuego primigenio en la conflagración cósmica.

[p 953] III. Religión.

1. Al principio el fuego es un antídoto contra las malas influencias. En la muerte, el fuego contaminado es sacado y se trae fuego nuevo. El fuego forma parte de diversas ceremonias, p. ej. después del nacimiento, antes de las asambleas, etc. En algunos ritos se queman animales vivos en piras funerarias sobre las cimas de las colinas. Cuando se establece la cremación, persiste la creencia de que el fuego no puede destruir el alma.
2. En el culto de los dioses, Hefesto y Hestia se asocian con el fuego del volcán y el fuego del hogar. Los pitagóricos consideran que el fuego central es el hogar del cosmos, y del hogar sagrado nacional los colonos toman fuego para el hogar en los nuevos asentamientos. Zeus, Hermes y Dionisos también están asociados con el fuego en diferentes maneras. En las teofanías el fuego es una expresión de gloria. Los fenómenos de fuego también sirven como agüeros, y las descripciones del mundo inferior contienen muchas referencias al fuego, a veces con una función purificadora.
3. El fuego desempeña una parte importante en los misterios, en conexión con la purificación antes de la iniciación. Como fuente de luz, simboliza el traslado de las tinieblas a la luz. En las bacanales romanas, mujeres delirantes lanzan antorchas al Tíber. El dios del fuego Eón es llamado señor del fuego y se dice que respira fuego, que siembra fuego, que es fuerte y gozoso en el fuego, y que ruge como el fuego y es un torbellino de fuego. A pesar de todos sus aspectos destructivos, el fuego se conecta principalmente con la deidad y el espíritu.

B. El culto al fuego entre los persas. El fuego es objeto de adoración principalmente en Persia. En el dualismo cosmológico, el fuego y la serpiente representan la verdad y la falsedad. En la lucha humana por la buena conducta, el fuego está del lado bueno. Es así como se le rinde culto, como encarnación del poder divino espiritual. Nada relacionado con la deformidad o con la muerte debe entrar en contacto con él; por eso los cadáveres se exponen a las bestias de carroña, que representan el mundo del espíritu maligno. En la escatología, el fuego sirve al propósito de la prueba final. Todos los seres humanos entrarán en el metal fundido; los justos saldrán ilesos, los malos sufrirán. La tierra renovada será un llano liso, sin hielo. Al principio el culto se da en un altar llamante al aire libre, pero después se empieza a usar un templo del fuego, en cuyo centro se halla el fuego sagrado que ninguna mano humana debe tocar ni ningún aliento humano debe contaminar, de modo que los sacerdotes que lo cuidan usan mitones y mordazas, y utilizan leña ritualmente purificada. Desde el hogar sagrado se lleva el fuego nuevo para que arda en las casas.

C. El AT, el judaísmo tardío y el gnosticismo.

I. *El AT.*

1. En la LXX, donde figura unas 490 veces, πῦρ traduce por lo general el hebreo אֵשׁ. Otros términos originales son poco comunes. Figuran unos 100 casos en obras que sólo están en griego.
2. *Uso técnico.* En el uso diario el fuego sirve para la cocina, la fabricación, la metalurgia, la guerra, etc. Está prohibido encender fuego en sábado (Éx. 35:3). En el culto, el fuego del altar se mantiene ardiendo (Lv. 6:2, 6). Sólo ese fuego se ha de usar en los sacrificios (cf. Lv. 10:1). Está estrictamente prohibido sacrificar a los niños en el fuego (Lv. 20:2, pero cf. 2 R. 16:3; 21:6). El fuego es también un medio de purificación (Lv. 13:52). En la naturaleza, el relámpago es el fuego de Dios (Job 1:16; Éx. 9:28). En Amós 7:4 אֵשׁ designa el calor del verano o la sequía. Job 28:5 compara la minería con la actividad volcánica; la referencia puede ser a «incendiar» en el sentido de romper las rocas duras con fuego de madera.
3. *Uso transferido.* Las pasiones humanas destructivas se comparan con el fuego (Pr. 26:20–21; Si. 28:10–11; Pr. 6:27–28). El fuego también representa la ira judicial de Dios (Jer. 4:4; Ez. 21:36; Sof. 1:18; Nah. 1:6; Sal. 79:5). Están presentes diversos conceptos; p. ej. el incendio forestal en Jeremías 21:14, el horno de fuego en Salmo 21:9, el fuego refinador en Malaquías 3:2, el relámpago en Lamentaciones 1:13. Un concepto primordial es la irresistibilidad. El escapar de un gran peligro se compara con un [p 954] tizón arrebatado del fuego en Zacarías 3:2. El fuego expresa disolución en Miqueas 1:4, y purificación en Isaías 1:22. La iluminación por el fuego sólo desempeña un papel poco importante (cf. Nah. 2:4).
4. *El fuego en relación con Dios.*
 - a. Teofanía. En la mayoría de las teofanías del AT, el fuego representa la santidad y la gloria de Dios. El fuego puede ser natural (Éx. 19) o puede ser el fuego inusitado de la zarza ardiente (3:2; cf. Jue. 6:21). La columna de fuego representa la presencia continua de Dios (Éx. 13:21–22). En el Horeb, Dios mismo no está en el fuego (1 R. 19:12); la verdadera revelación se da por la palabra. En la vocación de Isaías (cap. 6), el fuego purifica sus labios impuros. En Ezequiel 1:28 el fuego expresa la brillantez divina (cf. Dn. 7).
 - b. Medio de juicio. En Génesis 19:24 Dios juzga mediante el fuego y el azufre. En Éxodo 9:24, el fuego y el granizo forman la séptima plaga. El fuego de Dios o del cielo es una expresión para indicar el juicio en Levítico 10:2; 2 Reyes 1:10. El fuego abate

tanto a los enemigos de Israel (Am. 1:4ss) como al propio Israel desobediente (Am. 2:5). Escatológicamente, el fuego es una señal del día del Señor (Jl. 2:20), denota la destrucción final (Mal. 3:19), y representa el castigo eterno (Mal. 3:19).

- c. Signo de gracia. En Génesis 15:17, el fuego indica que Dios en su gracia acepta los sacrificios. Interviene en el arrebató de Elías en 2 Reyes 2:11. Es una señal de guía y protección en Éxodo 13:21–22 (cf. 2 R. 6:17). En Isaías 4:5 describe la morada final de Dios en medio de su pueblo.
- d. Término para Dios. La descripción de Dios como fuego consumidor (Dt. 4:24) denota su ser majestuoso que abarca la gracia y el juicio. En el AT, el fuego se considera en sentido teocéntrico más que cosmológico. Expresa la gloria de Dios en la revelación y el juicio.

II. *El judaísmo tardío.*

- 1. *La apocalíptica.* En la apocalíptica a los astros se los llama cuerpos de fuego; se dice que los seres humanos están compuestos de tierra, agua, aire y fuego; figura la idea de una conflagración cósmica; los ángeles son seres de fuego, y el fuego representa el castigo en el mundo venidero.
- 2. *Los rabinos.* Algunas obras rabínicas consideran el fuego como preexistente, y otras hablan de su creación. Se distinguen diversas formas de fuego, p. ej. la fiebre, el fuego de Gabriel y el fuego de Dios, junto con otras formas ordinarias. Se asocia la ley con el fuego, y el fuego marca a quienes la estudian, de modo que el fuego del infierno no tiene poder sobre ellos. El lugar de los muertos se convierte en un lugar de fuego para castigar a los malvados. El sheol es una etapa intermedia; la gehenna es el lugar final de castigo. Los castigos en el lugar intermedio son para purificación, y las oraciones y limosnas pueden acortarlos o aliviarlos. Todos los transgresores en Israel, así como los reprobados eternamente, pasarán por el lugar intermedio. Se dan diversas descripciones del fuego intermedio y del final, p. ej. su calor, su intensidad, su duración, etc. El fuego caracteriza el mundo celestial, p. ej. los ángeles y el dedo de Dios.
- 3. *Qumrán.* Las obras de Qumrán también esperan un juicio final de fuego sobre los enemigos de Dios. El fuego denota la aflicción, pero hay también un fuego eterno del infierno. Se pueden ver rastros de la idea de una conflagración cósmica.
- 4. *El judaísmo helenístico.*
 - a. Filón adopta la idea de cuatro elementos, y describe la naturaleza del fuego y su significado cultural al estilo de la filosofía griega. Pero no equipara el espíritu humano con el fuego. Para él el aspecto penal es menos importante; en el caso de Nadab y Abihú, el juicio conduce a la comunión con Dios. Su énfasis en la trascendencia de Dios lo protege del monismo del fuego que se halla en el estoicismo.
 - b. Josefo usa el fuego en el sentido literal; también tiene πυρεῖον para «combustible», y πυρετός para «fiebre».

[p 955] III. *Uso gnóstico.*

- 1. *Los escritos herméticos.* En estas obras el fuego denota el cosmos material, la esfera planetaria y demoníaca y la pasión sensual.
- 2. *Las obras gnósticas coptas.* Aquí el mundo sublunar está rodeado de esferas de fuego. El alma que asciende debe pasar por la zona de fuego de los arcontes. Los juicios de fuego castigan a los pecadores según sus acciones. Junto con el bautismo de agua y el del Espíritu, existe un bautismo de fuego.
- 3. *La literatura mandea.* Estas obras contraponen el fuego viviente y el fuego consumidor. Positivamente, el fuego pertenece al rey victorioso y eterno de la luz, y reviste o corona a sus enviados. También el alma es fuego viviente. Negativamente, el fuego consumidor o llameante es el de la vida material o el juicio. Caracteriza al mundo malvado, al cuerpo y a la pasión por una parte, y al juicio escatológico por la otra. En una obra el fuego es la raíz de todas las cosas. El fuego visible surge del invisible. Todo lo material se disolverá en la conflagración final.

D. **El NT.**

- I. *El fenómeno terrenal.* Sólo rara vez se usa πῦρ para denotar el fenómeno terrenal en el NT. En Hebreos 1:7 se hace referencia al relámpago, en Apocalipsis 16:8 al calor, en Marcos 9:22 al fuego cotidiano, en Lucas 22:55 a una especie de fuego de guardia, en Hechos 28:2ss al fuego para calentarse, en Hebreos 11:34 al fuego como medio de ejecución, y en Apocalipsis 17:16 al fuego como arma de guerra. En el NT no existe un fuego cultural (pero cf. Ap. 8:5).

II. *Uso figurado.*

1. El fuego es una figura del juicio final (cf. el árbol estéril en Mt. 3:10, la paja en Mt. 3:12, la cizaña en Mt. 13:40, las ramas sin fruto en Jn. 15:6). Santiago 5:3 entretiene más de cerca los elementos materiales y figurativos. El fuego de la prueba en Proverbios 17:3 se aplica en 1 Pedro 1:7 al mantenimiento de la esperanza y la fe en medio de las aflicciones, y en Apocalipsis 3:18 al arrepentimiento con miras a la verdadera riqueza.
2. El poder destructivo de la lengua es un fuego en Santiago 3:15; tiene la fuerza de una conflagración cósmica. El contexto de Lucas 12:49 sugiere que se tiene en mente el fuego de la discordia.

III. *Uso teológico.*

1. *Teofanías.* Esteban alude al fuego de la zarza en Hechos 7:30, y Hebreos se refiere a la autorrevelación divina en el Sinaí en 12:18ss. Sin embargo, cuando Cristo se le aparece a Pablo, solamente hay luz, no fuego (Hch. 9:3).
 2. *Medio de juicio.* El fuego en los juicios temporales figura solamente con referencias al AT (cf. Lc. 9:54; 17:26ss). El NT generalmente tiene a la vista el fuego escatológico.
 - a. En el Apocalipsis, el fuego simboliza el juicio. El fuego y el granizo en 8:7 nos recuerdan la séptima plaga. La alusión en 8:8 es a un volcán o a un astro. Los caballos de 9:17–18 vomitan fuego. Un fuego divino protege a los dos testigos en 11:3. En los últimos días, los falsos profetas hacen bajar fuego del cielo (13:13). En 14:18, un ángel de fuego viene a ejecutar el juicio.
 - b. Más directamente, el fuego representa el fuego escatológico del juicio.
 - (a) El Bautista retrata el juicio en términos de fuego en Mateo 3:11.
 - (b) Tal vez Jesús tenga en mente este fuego en la paradoja de Marcos 9:49: los que no acepten el juicio de Dios mediante la negación de sí, caen víctimas de la ira venidera (cf. Mt. 10:39; Mr. 10:25ss). En Lucas 12:49–50, el que bautiza con el Espíritu y fuego debe primero emprender él mismo el camino del sufrimiento (cf. v. 50). El juicio ya está presente en Jesús y con él; la relación con él decide entre la separación de Dios y la comunión con él.
- [p 956] (c) πῦρ denota el juicio final en los tres casos en Pablo. En 1 Corintios 3:13 el juicio final pondrá de manifiesto el valor del servicio cristiano. Una obra mal hecha será consumida, pero los que la hicieron se salvarán «como quien pasa por el fuego», e. d. no siendo purgados sino «por un pelito». Aquí se combinan las ideas de la casa incendiada, la venida del Señor con fuego, el fuego purificador, y una huida por muy poco. En 2 Tesalonicenses 1:7–8 Jesús vendrá de nuevo con fuego; aquí se trata claramente del fuego del juicio. En Romanos 12:20 Pablo cita Proverbios 25:21–22 para respaldar su llamado a renunciar a la venganza. La idea es que debemos vengarnos haciendo el bien, pero la frase «ascuas de fuego» lleva una referencia secundaria al juicio final que les sobrevendrá a los enemigos si no responden con un cambio de corazón.
- (d) En otros libros del NT, πῦρ es el fuego del juicio final en Hebreos 12:29. En Apocalipsis 20:9, Dios inflige un juicio de fuego contra Gog y Magog en el combate final. En 2 Pedro 3:7, una conflagración final pondrá fin al actual orden del mundo, así como el diluvio anegó al mundo primitivo.
- c. En el NT el fuego suele ser el fuego del infierno.
 - (a) En los dichos de Jesús, πῦρ es el opuesto de βασιλεία o de ζωή (Mt. 13:42; 18:8–9; Mr. 9:43). Marcos 9:49 cita Isaías 66:24, y este versículo se halla detrás del «fuego que no se apaga» de Marcos 9:43 (cf. el «fuego eterno» de Mt. 18:8).
 - (b) En Judit 7 los habitantes de Sodoma y Gomorra ya sufren por el fuego del infierno, y en el v. 23 el acto proverbial de arrancar a alguien del fuego denota el salvarlo del fuego del infierno.
 - (c) En el Apocalipsis, el fuego y el azufre denotan el castigo eterno (14:10). En 20:3 el infierno es el abismo, y el lago de fuego en 19:20; 20:10; 21:8; la imaginería bien puede derivarse de fenómenos del Mar Muerto.
 - (d) Juan, con su mayor énfasis en la decisión presente, no se refiere al fuego, si bien queda cabida para el retorno de Cristo en juicio.
3. *Señal de la gloria celestial.* El fuego significa la gloria celestial en Apocalipsis 1:9ss: los ojos del Jesús glorificado son como llama de fuego, y sus pies son como bronce refinado en el horno (cf. tb. 2:18). En 10:1 los ángeles tienen pies como columnas de fuego; esto denota su gloria celestial. El fuego expresa también el esplendor del cielo, cuando 4:5 equipara las siete lámparas con los siete espíritus de Dios. El mar de cristal delante del trono de Dios (4:6) es la contraparte celestial del mar de bronce en el templo (1 R. 7:23); en 15:2 está mezclado con fuego. En Hechos 2:3, la comparación con el fuego indica el origen celestial del Espíri-

tu que desciende. En lo principal, en el NT el fuego significa juicio, pero el juicio divino y la gloria divina van juntos. El fuego representa todo el desenlace escatológico, sea en el infierno o en el cielo.

E. Los Padres apostólicos.

- I. *La tradición bíblica.* Los Padres apostólicos siguen habitualmente la tradición bíblica, ya sea citando la Biblia (2 Clem. 7.6, etc.) o usando el término para el fuego del juicio (Ignacio, *Efesios* 16.2) o el fuego del infierno (2 Clem. 17.7). Diogneto 8.2 contradice la ecuación estoica del fuego con la divinidad, a la luz del fuego del infierno. Sólo 2 Clemente y Hermas se refieren a una conflagración cósmica. Como en el AT, el fuego puede ser un juicio temporal (1 Clem. 11.1). Algunos mártires son ejecutados con fuego, pero este fuego no puede realmente dañarlos (Mart. Pol. 15–16). El fuego es una prueba en Hermas, *Visiones* 4.3.4; Didajé 16.4–5.
- II. *Influencias ajenas.* La oposición gnóstica de fuego y agua se puede ver en Ignacio, *Romanos* 7.2. El fuego, como amor al mundo o impulso hacia la materia, figura en Ignacio, *Romanos* 6.2. Diogneto ve en el fuego uno de los elementos. Sin embargo, en su mayor parte, los factores ajenos son leves en comparación con el fuerte impacto bíblico.

[p 957] πυρόω

A. El mundo griego.

1. Esta palabra significa a. «quemar», «destruir con fuego», b. «tratar con fuego», p. ej. «hornear», «asar», «fundir», «ahumar», c. «hacer fuego» o, en pasiva, «hacerse fuego», y d. «estar caliente al gusto», «sufrir de acidez».
2. Algunos sentidos figurados son «estar sulfurado» y «ser presa del amor».

B. El judaísmo.

1. En la LXX, el sentido literal es tardío. El uso más común es para refinar metales, y por eso para la prueba puesta por Dios (Is. 1:25) y el acrisolamiento (2 S. 22:31).
2. Filón usa sólo la voz pasiva, ya sea literalmente, «arder de calor», o más a menudo figuradamente, «estar inflamado de emoción» (buena o mala), p. ej. gratitud, indignación justa, celo, pasión. Filón combina la idea de la prueba divina con el concepto estoico de la razón que es fuego.
3. Josefo usa el verbo sólo en el sentido literal de «quemar».
4. Qumrán se refiere a la prueba de la secta por la oposición.

C. El NT.

1. Pablo usa el verbo solamente en sentido figurativo y en voz pasiva para estar inflamado de emoción. En 1 Corintios 7:9 es mejor casarse que arder de deseo. En 2 Corintios 11:29, Pablo se consume de compasión cuando un miembro de la iglesia es ofendido. Lo que es con la iglesia es con él.
2. La armadura cristiana de Efesios 6:11ss incluye el escudo de la fe, que puede apagar los dardos encendidos del maligno. La idea es la del conflicto entre los creyentes y las huestes de Belial (cf. Qumrán).
3. Un sentido literal figura en 2 Pedro 3:12, en la descripción de la conflagración final.
4. El Apocalipsis adopta la metáfora del AT de poner a prueba los metales preciosos. En 3:18, el oro purificado significa la auténtica fe y salvación. Esta metáfora nos ayuda a entender la expresión en 1:15.

D. Los Padres apostólicos. La referencia en el Martirio de Policarpo 15.2 es a los metales, no al horno. Hermas, *Visiones* 4.3.4 considera la imagen de probar el oro como un llamado a ayudar en la construcción de la torre.

πύρωσις

1. Esta palabra significa «incendio», «acción de hornear», «deseo ardiente», «fiebre».
2. En Proverbios 27:21 significa probar por el fuego, y en Amós 4:9 la destrucción de los cultivos.
3. Josefo lo usa para el castigo de Sodoma (*Antigüedades* 1.203).

4. En Apocalipsis 18:9 πύρωσις denota la destrucción de Babilonia por el fuego. En 1 Pedro 4:12 el punto es una prueba por el fuego; aquí se ve un vínculo con la revelación venidera de Cristo en gloria (v. 13).
5. La idea de un futuro juicio por el fuego está presente en Didajé 16.5.

[p 958] πύρινος

1. Esta palabra significa «ígneo, de fuego», y figura para referirse a cuerpos de fuego, a cosas que están ardiendo de calientes o, figuradamente, a una gran violencia.
2. En la LXX, donde es poco frecuente, el término denota la brillantez de los fenómenos celestiales (Ez. 28:14, 16).
3. El único caso en el NT se halla en Apocalipsis 9:17, donde los jinetes llevan corazas de fuego, e. d. ya sea del color del fuego, o envueltas en el fuego de sus bocas. La descripción muestra que son seres demoníacos destructivos.

πυρόος

1. Esta palabra significa «rojo vivo» o «de color llameante». Se usa para el cabello, para las melenas de leones, etc., para el fulgor de los ojos de un perro, y para el sonrojo.
2. La LXX usa el término para el potaje rojo de Génesis 25:30, la novilla roja de Números 19:2, el agua roja como sangre de 2 Reyes 3:22, y los caballos alazanes de Zacarías 1:8.
3. Filón no usa la palabra, pero Josefo la usa en *Antigüedades* 1.34.
4. Los colores de los jinetes en Apocalipsis 6:1ss se basan en los de Zacarías. El jinete del caballo rojizo ocasiona la guerra y el derramamiento de sangre. El color rojo del dragón de fuego de 12:3 significa su carácter belicoso y sediento de sangre.
5. En los Padres apostólicos, 1 Clemente 8.3 se basa en Isaías 1:18, aunque la expresión del v. 4 es proverbial.

[F. Lang, VI, 928–952]

πύργος [torre]

1. πύργος tiene sentidos como «torre», «fortaleza», «torre de asedio», «castillo», «columna (de un ejército)», «edificio alto», y en los papiros «dependencias, edificios adicionales».
2. En la LXX el πύργος es por lo general una «torre», «ciudadela», «torre en la muralla de una ciudad» o «atalaya».
3. Filón interpreta la torre de Babel simbólicamente. Josefo suele mencionar diversas clases de fortificaciones. Los pseudoepígrafos usan el término para caracterizar el peregrinaje de los patriarcas entre los gentiles. Qumrán tiene una torre y murallas, y estas son metáforas comunes en los Rollos.
4. En el NT, el πύργος de la parábola en Marcos 12:1 es una torre de campo (cf. Is. 5:2). La torre de Lucas 13:4 que se derrumbó debe haber sido de considerable tamaño. La referencia en Lucas 14:28 es probablemente a una casa privada elevada, a menos que se denoten «dependencias, edificios adicionales», como suele ocurrir en los papiros.
5. En Bernabé 16.5 la torre, en su contexto, parece ser para rebaños. En Hermas, las alegorías de la torre se relacionan con la iglesia.

[F. Michaelis, VI, 953–956]

[p 959] πυρέσσω [tener fiebre], πυρετός [fiebre]

1. La palabra πυρετός describe el síntoma de la «fiebre». La medicina griega distingue varios tipos de fiebre, y los atribuye a causas naturales. La creencia popular piensa que los dioses o los demonios pueden tanto causar las fiebres como curarlas.
2. Las palabras del AT para «fiebre» también tienen que ver con el quemar, y algunas afirmaciones rabínicas ve en las fiebres amenazas del juicio divino. La LXX rara vez usa πυρετός (Dt. 28:22), y nunca usa πυρέσσω.
3. Los rabinos conocen las distinciones de la medicina griega y las causas y remedios naturales que se sugieren, pero tienden a considerar que las fiebres tienen una causa demoníaca o divina.

4. El NT menciona πυρετός tres veces entre las enfermedades curadas por Jesús o los apóstoles (Mr. 1:30–31; Jn. 4:52; Hch. 28:8). Sólo Hechos 28:8 muestra de qué fiebre se trata, e. d. disentería febril. El paralelo lucano a Marcos 1:30–31 cataloga la fiebre como grave. En los tres casos, a las fiebres se asocian fuerzas religiosas, ya sea en forma de influencia demoníaca o de castigo divino. Por eso las fiebres se superan invocando a Dios o a Cristo, quien, al tomar sobre sí el castigo del pecado, expulsa demonios por el dedo de Dios (Lc. 11:20). La curación de las fiebres demuestra el dominio de Cristo sobre el pecado y el diablo, y es por lo tanto una señal que despierta la fe (Jn. 4:53–54) en la salvación mesiánica que él trae (Mt. 11:4–5) y en la alborada del gobierno escatológico de Dios. La reanudación del ritmo cotidiano en Marcos 1:31 sugiere la restauración del estado de creación.

[K. Weiss, VI, 956–959]

πῶλος [(asno) joven, borrico]

1. Relacionada etimológicamente con «pollino» y «pollo», la palabra πῶλος se usa para designar a los individuos jóvenes de caballos o asnos, luego de otros animales, p. ej. el elefante, el camello, la golondrina, etc., y también figuradamente para un muchacho o una muchacha. Πῶλος es también un nombre propio.
2. En el AT el término se usa para asnos jóvenes en Génesis 32:16 (cf. tb. el paralelismo de Gn. 49:11 con Zac. 9:9).
3. En la tradición rabínica posterior, que tiene varias palabras para el borrico, el toro y el asno son imágenes mesiánicas.
4. En Marcos 11:2ss Jesús entra en Jerusalén montado en un πῶλος (cf. Gn. 49:11). Lucas 19:30ss también usa πῶλος. Mateo 21:2ss se refiere a la burra y el borrico. Juan 12:15 cita Zacarías 9:9 LXX. La significación mesiánica del término es evidente.

[O. Michel, VI, 959–961]

πωρόω, πώρωσις → πῦρ

[p 960] P, ρ (ro)

ῥαββί [rabí, rabino], ῥαββουνί [maestro]

A. El judaísmo.

1. El término רַבִּי denota a alguien que ocupa una posición respetada, p. ej. un oficial. Lo usa un inferior para hablarle a un superior. Lo usan los estudiantes para dirigirse a sus maestros, pero también se puede usar para el Mesías o para Dios como Señor del mundo.
2. El uso para los maestros se remonta al siglo II a. C. Los estudiantes siguen a sus maestros con respetuosa obediencia. Cuando están calificados para enseñar, ellos mismos reciben el título, que el pueblo entero usa también. Figura en muchas inscripciones procedentes de Palestina, Siria, Chipre e Italia.

B. El NT.

1. En el NT, ῥαββί figura solamente en los Evangelios. Mateo 23:7 censura a los escribas por desear el título. En Juan 3:26 se llama ῥαββί al Bautista.
2. Jesús es llamado ῥαββί por Pedro en Marcos 9:5 y por Judas en 14:45. El término διδάσκαλος en Marcos 4:38; 9:17, etc. tiene el mismo sentido. Juan explica el uso en 1:38. A Jesús se lo trata como ῥαββί en 1:49; 3:2; 4:31; 6:25; 9:2; 11:8. En Marcos 10:51 y Juan 20:16, ῥαββουνί es una forma alterna. El uso de ῥαββί muestra que Jesús es considerado un maestro por sus discípulos y por la gente. Se diferencia de un escriba ordinario en que él escoge a sus propios discípulos y enseña con autoridad. Puesto que los discípulos nunca llegan a ser rabinos como lo es Jesús, él tiene también una condición única como su κύριος (Mt. 8:25; 20:33).
3. Al ir perdiendo prominencia la tradición palestinese, ῥαββί no figura en otros escritos cristianos.

[E. Lohse, VI, 961–965]

ῥαβδος [vara, bastón, palo], ῥαβδίζω [apalea, azotar], ῥαβδοῦχος [policía con palo]

ῥαβδος

A. Fuera del NT.*1. Significado en griego.*

1. Esta palabra significa «bastón», «vara», «palo», «cetro». Se puede usar para una fusta de cabalgar, la vara de un mago, un cetro oficial, la caña o palo de un pescador, una varilla con goma para atrapar pájaros, una platina de metal, una franja en la ropa, el asta de una lanza, el retoño de un árbol, o un verso en poesía.
2. En la LXX el término se usa en general para un bastón o vara, y específicamente para un palo, el cayado de un pastor, un bastón para los caminantes o para los ancianos, la vara de un mago, la vara de un ángel o un cetro.

[p 961] B. El NT.

1. El término se usa para la vara de medir de un agrimensor en Apocalipsis 11:1 (cf. Ez. 40:3ss). Este versículo promete que la comunidad pasará incólume a través del tiempo del fin.
2. En 1 Corintios 4:21 el sentido es la vara que usa un maestro para castigar. Dado que los maestros judíos usan correas, aquí se trata de un maestro helenístico.
3. En Apocalipsis 2:27; 12:5; 19:15 (cf. Sal. 2:9) la referencia es al cayado del pastor, que suele tener una punta de hierro. En 2:27 la vara la lleva el discípulo, pero según los otros dos versículos el que la lleva es el propio Cristo.
4. En Marcos 6:8 Jesús permite que sus discípulos lleven un bastón de caminante (aunque cf. Mt. 10:10; Lc. 9:3). El bastón lo llevan normalmente los maestros itinerantes, ya sean cínicos o rabinos, y en el Cercano Oriente es necesario para los viajes largos.
5. En Hebreos 11:21 el autor sigue a la LXX (Gn. 47:31) y se refiere al bastón que es rasgo común de la vejez (cf. las vasijas griegas, las obras rabínicas).
6. Hebreos 9:4 habla de la vara de Aarón que florece, pero sin decir cuál es su prototipo en el templo celestial. La mencionan Filón y Josefo, y en las obras judías va asociada con el arca; allí se dice que fue creada al anochecer del primer sábado, sirve como cetro, y regresará en el reino mesiánico. En Ignacio, *Tralianos* 11.2, se convierte en el madero de la cruz, y en obras posteriores es un signo de la gracia del perdón.
7. En Hebreos 1:8 Cristo sostiene el cetro del legítimo gobierno divino.
8. El NT no menciona las varas mágicas, pero cf. Hermas, *Visiones* 3.2.4 y el arte de las catacumbas, que retrata a Jesús con una vara cuando da de comer a la multitud y cuando resucita a los muertos.

ῥαβδίζω

1. Esta palabra significa «golpear con un palo», «azotar», «trillar», «apalear».
2. El único uso en la LXX es para «trillar» (Jue. 6:11; Rut 2:17).
3. Pablo usa el término en 2 Corintios 11:25 para las tres ocasiones en que fue apaleado (cf. Hch. 16:22, donde el azote es un medio de coerción policial, probablemente es público, y en el caso de Pablo es ilegal, aunque sólo posteriormente protesta él al respecto).

ῥαβδοῦχος. Esta palabra se usa respecto a policías que usan porras, a árbitros, a inspectores en festivales religiosos, y a las damas que acompañan a una princesa. En Hechos 16:35, 38 se refiere a los policías de Filipos que presentan informe a los magistrados y que parecen escoltar a Pablo para salir de la ciudad, como señal de respeto.

[C. Schneider, VI, 966–971]

ῥαδιούργημα [engaño, delito], ῥαδιουργία [falsificación, vileza, maldad]

El término ῥαδιουργός proviene de ῥάδιος en el sentido de «no cargado», y denota falta de autodisciplina, ir a la deriva, negligencia ética. ῥαδιούργημα se llega a usar para designar el engaño y luego toda clase de delitos, mientras que ῥαδιουργία denota la negligencia, la falsificación, la vileza. En Hechos 18:14 el procónsul sólo está interesado en delitos muy graves. En Hechos 13:10 la maldad de Elimas implica un soltar toda restricción moral, como consecuencia de su trato con el diablo en la magia y en la falsa profecía.

[O. Bauernfeind, VI, 972–973]

[p 962] ῥακά [estúpido, imbécil]

1. *Derivación.* A pesar de su doble *a*, este término se deriva de un insulto arameo. En Mateo 5:22 Mateo no lo traduce; quiere decir que está escribiendo para lectores que hablan griego pero que están familiarizados con el término (probablemente en Siria).
2. El término arameo expresa denigración acompañada de ira y desprecio. Dirigido a la persona tonta, descuidada o presuntuosa, significa «estúpido», y es el término de insulto más común en tiempos de Jesús.
3. La estructura de Mateo 5:21–22 muestra que la referencia es a tres formas ascendentes del mismo castigo más que a tres tribunales, y que los pecados que equivalen al asesinato son todos pecados de la lengua dispuestos en una especie de crescendo: el que se enoja, o dice «estúpido», o dice «imbécil», merece ser castigado con la muerte, ser condenado a muerte, sufrir la muerte en el infierno.

Esta paradoja, según la cual palabras aparentemente inofensivas se ponen al mismo nivel que el asesinato, muestra lo serios que son los pecados de la lengua a los ojos de Dios, y lleva una advertencia contra los malos sentimientos que pueden parecer inocuos pero que envenenan las relaciones. Contra su autenticidad se argumenta que no hay un verdadero crescendo de la ira al insulto, pero se debe señalar que las palabras, el estilo y la perspectiva son todas palestineses, y que la enseñanza concuerda con Marcos 7:15; Mateo 12:36–37.

[J. Jeremias, VI, 973–976]

κενός, μωρός

ῥαντίζω [rociar], ῥαντισμός [aspersión]

A. Significado en griego.

1. ῥαντίζω es una forma rara y tardía de ῥαίνω, que se usa para rociar o asperjar algo sobre algo o algo con algo.
2. ῥαντισμός no se ha encontrado fuera del uso bíblico.

B. El AT.

I. Datos lingüísticos.

1. ῥαντίζω figura tres veces en el AT y ῥαίνω 13 veces; ῥαίνω es el término que se prefiere para el culto. El uso más común es para rociar algo sobre algo (cf. el hebreo). Lo que más frecuentemente se rocía es sangre, aceite y agua, pero también hallamos sólidos en Proverbios 7:17, y la justicia en Isaías 45:8.
2. El original hebreo habitual es רָנַן, que por lo general se traduce ῥαίνω, y significa «rociar», «ser rociado», o «hacer rociar». Para otros términos, ῥαίνω y sus compuestos tienen sentidos como «esparcir a chorros» en Ezequiel 36:25, «llover» en Isaías 45:8, «desparramar» en Proverbios 7:17.
3. ῥαντισμός figura sólo en las expresiones «agua de aspersión» o «de lavamiento». Enfatiza el proceso, mientras que el hebreo enfatiza el propósito.

II. Aspectos materiales.

1. Los usos seculares desempeñan sólo un papel menor en el AT (cf. 2 R. 9:33; Is. 63:3; 52:15; Pr. 7:17).
2. Predomina el uso cultural. En la aspersión cultural se usa sangre, aceite y agua; se rocía el santuario, el pueblo y objetos; los propósitos son la purificación y la dedicación; y las ocasiones son el contacto con cadáveres, el establecer la alianza, la ofrenda para el pecado y la consagración de sacerdotes. El agua normalmente va modificada («de purificación»), se puede mezclar con ceniza, hisopo, etc., y se usa después de la contaminación, p. ej. con un cadáver, con un leproso, etc. El aceite (a veces junto con la sangre) se usa para la consagración. La sangre se usa en los sacrificios como parte de la **[p 963]** ofrenda, o en la purificación. El principal concepto en la aspersión es el de la purificación y la expiación, como en Levítico 16 y Números 19.

3. En Salmos 51:7, la metáfora se basa en un rito (cf. Is. 1:18) pero la referencia es a ser purificado por Dios. En Ezequiel 36:25 la aspersión hecha por Dios significa su recreación escatológica del pueblo (cf. vv. 26–27). En Isaías 45:8 el derramamiento de la justicia es una promesa escatológica.
4. Si bien el grupo no se usa en Éxodo 24:8, la aspersión de la sangre de la alianza establece la comunión entre las partes en alianza, y sella la alianza.

C. El NT.

1. Los únicos ejemplos firmemente atestiguados en el NT son cinco en Hebreos y uno en 1 Pedro. El verbo ῥαντίζω figura en Hebreos 9:13, 19, 21; 10:22: «rociar algo con algo». El sustantivo ῥαντισμός figura en Hebreos 12:24; 1 Pedro 1:2. En Hebreos 12:24, «sangre de la aspersión» es análoga a «agua de la aspersión» en el AT.
2. El uso cultural del AT rige el uso en el NT. El ser rociados con la sangre de Cristo se compara con los ritos del AT; como sangre expiatoria, tiene más fuerza que la de Abel en Hebreos 12:24. La referencia en Hebreos 9:18ss es a la concertación de la alianza en el Sinaí. La sangre de Cristo asume significado como la sangre de la alianza eterna (13:20) a la luz del rito del Sinaí (cf. 9:20). Hebreos 9:13–14 tiene a la vista el Día de la Expiación. La sangre de ese día sólo puede limpiar la σάραξ en contraste con la sangre de Cristo, que purifica la conciencia. Puesto que la sangre del Día de la Expiación no se rocía sobre el pueblo, en este contexto se ponen junto a ella las cenizas purificadoras de la novilla roja. El rociar desempeña un papel esencial en el NT así como en el AT, tanto para la purificación como para el establecimiento de la alianza, pero, puesto que la sangre rociada es de Cristo, el uso es figurado, y la purificación es inmensamente superior, ya que ahora el sumo sacerdote celestial, con su propia sangre, purifica a su pueblo y lo introduce en la alianza nueva y eterna. La segunda mitad de Hebreos 10:22 muestra que el bautismo está asociado con esta aspersión, por cuanto significa el otorgamiento de la participación en el poder de la sangre de Cristo: un poder de expiación, de purificación, y de concertación de la alianza.
3. 1 Pedro 1:2 también parece tener en mente el bautismo (cf. la santificación por el Espíritu y el compromiso de obediencia, que aquí se ponen de primeros; cf. Hch. 10:44ss y el orden litúrgico). Este versículo muestra que la idea de la aspersión con la sangre de Cristo no es peculiar de Hebreos, sino que forma parte de una primitiva tradición bautismal.

D. Los Padres apostólicos. Las únicas referencias en estas obras se hallan en Bernabé 5.1, Bernabé 8.1ss (interpretación tipológica de Nm. 19), 1 Clemente 18.7 (cita de Sal. 51:1ss), y Hermas, *Semejanzas* 9.10.3 (ῥαίνω en el sentido secular de «purificar»).

[C.-H. Hunzinger, VI, 976–984]

Ῥαχάβ → Θαμάρ; ῥήμα → λέγω

ῥίζα [raíz], ῥιζόω [hacer arraigar], ἐκρίζω [arrancar de raíz]

ῥίζα

1. *El griego secular.* Esta palabra significa literalmente «raíz» de una planta, figuradamente «pie» de un monte, históricamente «fundación» de una ciudad, genealógicamente «origen» o «tronco» de una familia, cosmológicamente «origen» de las cosas (e. d. de la tierra), y psicológicamente el alma como nuestro «origen».
2. *La LXX.* En la LXX la palabra es bastante común pero rara vez se usa para «raíz» o para cosas como el «pie» de una montaña (Jt. 6:13) o las «profundidades» del mar (Job 36:30). La expresión «raíz y rama» figura en Job 28:9; 31:12. El uso es principalmente figurativo y se refiere a las raíces de los justos [p 964] o de los injustos, con referencias a estar firmemente arraigados (Pr. 12:3), a la buena tierra (12:12), y a la abundancia de agua (Job 29:19). Dios ha plantado a Israel en buen terreno (Is. 5:1ss; Sal. 80:8ss). Ezequiel 16:3 alude al origen histórico de Israel. A partir de su raíz, un árbol caído puede renovarse (Job 14:7ss). La raíz que permanece simboliza al resto santo (Is. 6:13). Isaías 11:1ss se refiere a la raíz de Jesé en sentido mesiánico. De esta casa saldrá el nuevo retoño que establecerá el reino de rectitud y de paz. En el v. 1 el genitivo es de aposición, pero en el v. 10 es de origen. Tal vez Isaías 53:2 lleve el mismo sentido mesiánico, aunque la traducción tradicional de la LXX compara la raíz con la proclamación más que con el Siervo.
3. *El judaísmo posterior.* El concepto de Israel como planta de Dios es común. La siembra se remonta a Abraham como su raíz. Israel es el linaje de la raíz elegida. Dios sembrará gentiles justos en Israel. La idea del Mesías como la raíz de Jesé también es común. De Isaías 11:10 algunos concluyen que son los gentiles los que necesitan al Mesías; Israel tiene la ley. Filón no se refiere al retoño davídico. Para él la metáfora de la raíz es un recurso estilístico. Así, los Diez Mandamientos son la raíz de los estatutos individuales.

4. *El NT*. De los 17 casos en el NT, ocho se hallan en los Sinópticos, seis en Pablo, uno en Hebreos, y dos en el Apocalipsis. En Marcos 4:6 y paralelos la raíz que necesita buena tierra es la fuente de savia para la planta. Marcos 4:17 da la idea de una referencia personal. Malaquías 3–4 constituye el trasfondo para Mateo 3:10 y Lucas 3:9. Israel, como planta de Dios, está bajo amenaza de completa destrucción si no se arrepiente. En Romanos 11:16ss se advierte a los gentiles que no den por perdido a Israel que ha caído, ya que la posición especial de Israel es la premisa de toda expectación; las ramas dependen de la raíz. Aquí Israel no es solamente el Israel cristiano. En el v. 16 probablemente se tiene en mente a los patriarcas. Como raíz, ellos fueron escogidos teniendo como meta la salvación en Cristo. La santidad de ellos abarca a todo Israel, y no puede ser anulada ni siquiera por la culpa de Israel. Contra la naturaleza, los gentiles han sido injertados como ramas silvestres, pero este proceso exige y promueve que las ramas buenas vuelvan a ser plantadas. Si los gentiles se burlan de Israel, se están burlando de su propia raíz. En Romanos 15:12 Pablo cita Isaías 11:10: la raíz de Jesé es aquel en quien los gentiles ponen su esperanza. Isaías 11:10 se halla también detrás del título «raíz de David» en Apocalipsis 5:5; 22:16, en el sentido de «retoño procedente de David». El uso figurado se da en 1 Timoteo 6:10 cuando describe el amor al dinero como raíz u origen de todos los males. Hebreos 12:15 también ofrece un uso figurado (cf. Dt. 29:17 LXX). En este caso tenemos el sentido pasivo de «retoño». La raíz amarga brota del apostatar de la gracia, e implica un conflicto que contamina.
5. *Los Padres apostólicos*. Hermas, *Semejanzas* 9.30.1–2, usa el plural para los «pies» de la montaña, y 9.1.6 compara a los que dudan y a los creyentes nominales con plantas cuya parte superior todavía está verde pero cuya raíz está marchita. Policarpo 1.2 ofrece una contraparte positiva a 1 Timoteo 6:10.

ῥιζώω

1. Esta palabra significa «hacer arraigar», o en pasiva «arraigar».
2. La LXX tiene la voz activa para la injusticia y la sabiduría que se arraigan, en Sirácida 3:28; 24:12, y la voz pasiva con referencia a los príncipes en Isaías 40:24.
3. Filón habla de la virtud arraigada (*Interpretación alegórica de las leyes* 1.45) y del cosmos arraigado (*De la obra de Noé como agricultor* 11).
4. En el NT, Colosenses 2:7 y Efesios 3:17 se refieren a la raigambre personal de los creyentes. En Cristo encuentran la tierra que da vida, y también su fundamento sustentador («arraigados y edificados»).

ἐκριζώω. Esta palabra, que significa «desarraigar», se usa literalmente en Lucas 17:6 y en la parábola de Mateo 13:29. La referencia en Mateo 15:13 y Judas 12 es al juicio sobre los fariseos y los falsos maestros. [p 965] 1 Clemente 6.4 muestra cómo la conciencia extirpa a grandes pueblos, y Hermas, *Mandatos* 9.9, cómo la duda arranca la fe.

[C. Maurer, VI, 985–991]

ῥίπτω [lanzar, echar], ἐπιρίπτω [echar sobre], ἀπορίπτω [echarse, tirarse]

A. Uso griego. ῥίπτω significa «tirar», «echar a tierra», «tirar lejos», «desechar».

B. Uso del AT.

1. *Términos hebreos.* ῥίπτω se usa principalmente para traducir el hebreo רָש (61 veces), para el cual también se usa 20 veces ἀπορίπτω y 14 veces ἐπιρίπτω.
2. *La acción de Dios de tirar.* Dios tira piedras a los enemigos de Israel en Josué 10:11, echa lejos al pueblo en Jeremías 22:26, derriba reyes en Isaías 14:19, repele o rechaza en Jonás 2:4, y echa los pecados detrás de sí en Isaías 38:17.
3. *La acción humana de tirar.* En Génesis 37:20, los hermanos de José literalmente lo tiran a la cisterna, y en Deuteronomio 9:21 el polvo de los altares derribados se echa al agua. Figuradamente, en 1 Reyes 14:9 Jeroboam rechaza a Dios, y en Salmo 55:22 los justos echan sus afanes en Dios.

C. Uso del NT.

1. ῥίπτω. En Mateo 15:30 los enfermos son echados a los pies de Jesús; en 27:5 Judas tira el dinero al templo; en Lucas 4:35 el demonio tira al hombre al suelo cuando se le exorciza; en 17:2 los que dañan a los pequeños son amenazados con la destrucción; en Hechos 22:23 el tirar las ropas expresa resolución; y en Mateo 9:36 la gente es como ovejas echadas en el suelo que no tienen pastor.

2. ἐπιρίπτω. 1 Pedro 5:7 hace eco del Salmo 55:22, pero con una referencia a la comunidad, que bajo el señorío de Dios puede echar todos sus cuidados en Dios.
 3. ἀπορίπτω. este verbo se usa intransitivamente en Hechos 27:43: «tirarse».
- D. Los Padres apostólicos.** Hermas, *Visiones* 3.2.7, habla del lanzar piedras como símbolo de rechazo, y *Semejanzas* 2.3 usa ῥίπτω para mostrar que la vid puede yacer en tierra sin el apoyo del olmo. En Diogneto 5.6 se trata de la exposición de niños. Bernabé 4.8 sigue el modelo de Éxodo 32:19 (cf. 14:8).

[W. Bieder, VI, 991–993]

ῥομφαία [espada]

A. Fuera del NT.

1. Esta palabra denota un arma tracia, una jabalina grande, lanza o espada.
2. Poco común en griego, la palabra figura unas 230 veces en la LXX, principalmente con el sentido de «espada» más que de «lanza» (cf. Gn. 3:24; 1 S. 17:45).
3. Filón está bajo la influencia del uso de la LXX, p. ej. en relación con Génesis 3:24. También Josefo sigue a la LXX, y el término figura asimismo en los pseudoepígrafos, aunque los rabinos no lo usan como préstamo, como sí hacen con μά y ξίφος.

B. El NT.

1. El NT usa μάχαιρα 27 veces pero también, bajo influencia de la LXX, tiene siete veces ῥομφαία. En Lucas 2:34–35 el anciano Simeón mira adelante al destino de Jesús, que también acarreará dolor a su madre. Salmo 37:15 (y no Ez. 14:21) tal vez subyazca a este dicho. Cualquier parecido con Oráculos Sibílicos 3.316 es puramente formal.

[p 966] 2. Los otros seis casos se hallan en el Apocalipsis. El único uso literal está en 6:8, donde ῥομφαία, a diferencia de μάχαιρα en 6:4, tal vez denota el asesinato. En 1:16; 2:12, 16; 19:15, 21 la espada procede de la boca de Cristo. Con esta espada, e. d. su palabra, juzga a las iglesias y si es necesario las castiga. Con ella es también el juez escatológico de las naciones. El juicio comienza por la casa de Dios, y, aunque se enfatiza su severidad, la única arma que se usa es la palabra.

- C. Los Padres apostólicos.** El único ejemplo en los Padres apostólicos se halla en Bernabé 5.13 (citando Sal. 22:20). Justino usa el término seis veces en citas del AT.

[W. Michaelis, VI, 993–998]

Ρούθ → Θαμάρ

ῥύομαι [salvar, proteger]

A. Significado básico.

1. Esta palabra tiene sentidos tales como «salvar», «proteger», «guardar», «alejar», «librar».
2. La LXX usa esta palabra más frecuentemente que σώζω para el hebreo נצַל (84 veces). También la usa 12 veces para נָצַח, «soltar», «rescatar». Se usa también para otros términos que significan «librar», «redimir» y «guardar».

B. Uso.

I. Griego.

1. Un primer uso del verbo en griego es para la acción de los dioses de guardar o salvar, ya se trate de personas o de ciudades, murallas, el país, etc.
2. También las personas ofrecen protección, p. ej. los príncipes, los guerreros, los sacerdotes, los guardianes, las naciones. Objetos como los cascos o los muros también protegen. Pero la protección humana es limitada, como lo es la de los dioses de cara al destino.

II. El AT.

1. *Semejanzas con el uso griego.* La acción de Dios de salvar y guardar es en muchos sentidos paralela a la de los dioses griegos. El AT también se refiere a libertadores humanos, p. ej. Moisés, los jueces y el rey en 2 Samuel 19:10.
2. *Carácter distintivo del uso del AT.* Dios, sin embargo, no está limitado por leyes ontológicas, como lo están tanto los mortales como los inmortales entre los griegos. Él salva según su misericordia (Neh. 9:8), por causa de su nombre (Sal. 79:9), y según quiere. Su propio nombre es Libertador (Is. 63:16). Una vez más, la salvación no es mágica sino personal. Como salvación en la historia, siempre se relaciona con la comunidad o con los individuos como liberación de situaciones causadas por el propósito hostil de otros. Significa preservación en la presencia bondadosa de Dios; por eso del lado humano se exige fe o confianza (Sal. 22:4–5). Esta fe tiene implicaciones éticas; va de la mano con la obediencia (cf. Sal. 34:19). Pero Dios también salva cuando se confiesa la culpa (Sal. 39:8). El entendimiento en términos de voluntad o de persona tiende a suprimir la distinción griega entre «proteger» y «librar» y a descartar el uso del término para referirse a la salvación lograda por cosas, p. ej. murallas, armas o dinero, que no pueden ser más que instrumentos en las manos de Dios.

III. El NT.

1. Esta palabra es poco común en el NT. En los Evangelios figura sólo en Mateo 6:13; 27:43; Lucas 1:74; en Pablo sólo tres veces en Romanos, tres en 2 Corintios 1:10, y sendas veces en Colosenses, 1 Tesalonicenses y 2 Tesalonicenses (cf. tb. tres veces en 2 Timoteo y dos en 2 Pedro).
 2. El significado en el NT es siempre «salvar», con Dios como sujeto y las personas como complemento. En siete casos hay citas del AT o alusiones a él.
- [p 967] 3. El término asume un sentido escatológico en Mateo 6:13; Romanos 11:26; Colosenses 1:13; 1 Tesalonicenses 1:10; 2 Timoteo 4:18; 2 Pedro 2:9. La salvación es en último análisis la preservación eterna. La salvación escatológica descansa sobre la presente liberación del pecado y del poder que rige en este eón pecador. Se ora por la preservación final (Mt. 6:13) pero con la seguridad de que Dios es el Señor que fuerza incluso al mal a su servicio, de modo que en la misma oración por la liberación, el mal es vencido por la afirmación divinamente conferida de la voluntad de Dios.

[W. Kasch, VI, 998–1003]

[p 968] Σ, σ, ς (sigma)

σάββατον [sábado], σαββατισμός [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 preguatación de la gloria. Incluso los malvados en la gehenna gozan de alivio ese día. La recompensa por observarlo 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 [p 969] 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 Enoq 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.

[p 970] C. El sábado en el NT.

1. *El sábado judío.* El uso del NT concuerda con el uso judío; el sábado es τὸ σάββατον, ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου, τὰ σάββατα οἱ ἕβδομοι. 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 [p 971] 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.

1. 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.

[p 972] 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 inmanentista.
- 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 [p 973] esta enseñanza como la verdadera ortodoxia, aunque con el triunfo del rabinismo farisaico llega a ser presentada como herejía y apostasía.
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]

[p 974] 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.
- [p 975] 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 metropolitans, 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.

[p 976] 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 «orquestra» 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.

[p 977] 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 Sinaí (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. 3:14).
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.

I. *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. ej. 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 cultual.* 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 cítaras. Cuando más, sólo pueden dar la señal para emitir un canto; son demasiado fuertes para el uso musical.

D. **El NT.**

I. *Las palabras.*

1. *σάλπιγξ.* 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.

[p 978] 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.

Σαμάρεια [Samaria], 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 proléptica 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.

[p 979] 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 «insertible» 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 del 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.

[p 980] 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 πημιάειν 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 בָּשָׂר, 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 אֶשֶׁת, 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 בָּשָׂר la LXX usa $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ 145 veces, $\kappa\rho\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ 79, $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ 23 y $\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$ 14, con algunas otras traducciones tales como $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ en Génesis 6:13. Para רֶשֶׁת la LXX usa $\sigma\acute{\iota}\kappa\epsilon\iota\omicron\varsigma$ siete veces, $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ cinco, y $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ cuatro, y a veces traducciones tales como $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$ (Éx. 21:10) o $\tau\rho\acute{\alpha}\pi\epsilon\zeta\alpha$ (Sal. 28:20).

[F. Baumgärtel, VII, 105–108]

- b. La LXX no conecta $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ 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 $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ 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 $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ para el cuerpo corruptible. Puntos nuevos son el uso de carne y sangre para los seres humanos, y la expresión $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ (cf. Si. 14:18; 23:17). El $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\nu\omicron\varsigma$ se contrasta con el $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ en Ester 4:17. El contraste entre $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ y $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ sigue adelante, y bajo influencia helenística se da una tendencia a equiparar la $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ con la sexualidad pecaminosa o con la pasión. [p 981] En Sirácida 40:8 la $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ 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 $\sigma\omicron\mu\alpha$ 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, 110–119]

[p 982] 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. Enoc Eetíope 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 $\sigma\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ como sede de la pasión, etc., pero, aunque la inclinación a pecar la asocia con la $\sigma\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$, 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 ataúd 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, $\sigma\acute{\omicron}\rho\kappa\epsilon\varsigma$ significa la carne animal o humana. La $\sigma\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ es vulnerable, y la $\psi\upsilon\chi\eta$ 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 1:36, 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 [p 983] 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.
- [p 984] 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 es 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. *Colosenses, 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.

[p 985] IV. *Juan.*

1. *El Evangelio.* *σάρξ* figura rara vez en esta obra. En 17:2, el *πᾶσα 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 ζωή. 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. *πᾶσα 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 tiene 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 pre-cristiana. 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.

F. 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 [p 986] 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 Apologistas*. 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 רשע figura en los Rollos sólo tres veces en contextos poco claros.
2. *El judaísmo tardío*. En los Jubileos, el Enoc Etíope 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 pseudoeπίγραφος 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 [p 987] 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 $\acute{\omicron}$ σατανᾶς. En otros lugares encontramos $\acute{\omicron}$ πειράζων, σατανᾶ, $\acute{\omicron}$ διάβολος, $\acute{\omicron}$ ἔχθρος y $\acute{\omicron}$ πονηρός. 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 «oponente», 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 $\acute{\omicron}$ σατανᾶς, $\acute{\omicron}$ πειράζων u $\acute{\omicron}$ πονηρός. Las epístolas posteriores usan también $\acute{\omicron}$ διάβολος, y el Apocalipsis tiene $\acute{\omicron}$ σατανᾶς y $\acute{\omicron}$ διάβολος, así como $\acute{\omicron}$ κατηγορ, $\acute{\omicron}$ ὄφις y $\acute{\omicron}$ 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 $\acute{\omicron}$ διάβολος $\acute{\omicron}$ σατανᾶς, $\acute{\omicron}$ πονηρός y $\acute{\omicron}$ 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), ἐνεργῶν, πονηρός, ἀντίζηλος, 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 (*Tralianos* 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).

[p 988] 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]

[p 989] 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 φοβεῖσθαι. 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 [p 990] 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, 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. εὐσεβῆν 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 Aristeas 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 [p 991] de Dios y un apartarse del mundo sensorial hacia el mundo espiritual del verdadero ser. La influencia griega aflora en su concepto de εὐσέβεια como el punto medio entre la superstición, por un lado, y la impiedad (ἀσέβεια) 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 εὐσέβεια 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 εὐσέβεια 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 εὐσέβεια 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 εὐσέβεια 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 εὐσέβεια 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 εὐσέβεια, 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 εὐσέβεια desempeña aquí un papel probablemente porque el autor tiene la esperanza de que un modo de vida que muestra la εὐσέβεια 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 εὐσέβεια 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, εὐσέβεια 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 εὐσέβεια como término general para «piedad» o «religión» desde el punto de vista cristiano.
3. El término θεοσέβεια (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, ἀσέβεια, 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 ἀσέβεια. Los filósofos que [p 992] 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 porqué ser clasificados como ἀσεβεῖς. 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 pseudoepígrafos.
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 ἀμαρτωλός. 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).

[p 993] 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 «orgullosos»).
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 σέβασθαι. 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. 3:8, 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 zodíaco y tratan de interpretar lo que predicen. Comúnmente se piensa que acompañan a las teofanías o las presagian.

[p 994] 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 *σεισμός* 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]

σημεῖον [señal, signo, seña], σημαίνω [señalar, indicar], σημειώ [denotar, señalar], ἄσημος [insignificante], ἐπίσημος [distinguido, insigne], σύσσημον [señal, estandarte]

σημεῖον

A. El mundo griego.

I. *Datos lingüísticos.* σημεῖον se desarrolla a partir de *σημα*, y comparte con ese término el sentido de «señal» o «marca».

II. *Uso.*

1. *La épica antigua.*

- a. En Homero, *σημα* 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 σημεῖον 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 *σημα*.
- 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.

[p 995] 2. *Otras obras.*

- a. Uso directo. En su uso directo el *σημα* o σημεῖον 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. σημεῖον 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 σημεῖον 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 σημεῖον 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. *σημεῖα καὶ 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.* σημεῖον no desempeña un papel independiente en el gnosticismo. En los escritos herméticos 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.* σημεῖον figura una 125 veces en el AT griego. El uso principal se da en el Pentateuco y en los profetas. En Ezequiel 9:4, ἓξ σημεῖον 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, σημεῖον se usa para el hebreo תּוֹטָם.

2. תּוֹטָם 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 תּוֹטָם 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. [p 996] 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. Este 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 hímnico. 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 Tártumes. 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 Tártumes, 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 σημεῖον, y también la tendencia del término a perder su amplitud original en el período postexfílico.
3. σημεῖον en la LXX.
 - a. Carácter formal. Al ser también formal, σημεῖον 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, σημεῖον añade precisión donde el hebreo no usa תיִס, 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 σημεῖον para mostrar porqué 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 (Darío).

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 σημεῖον 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.
- [p 997] 2. Josefo. Como Filón, Josefo sigue la LXX (p. ej. la señal de Caín), pero también usa σημεῖα para «señales» o «contraseñas» militares. Como término formal, σημεῖον también puede denotar para Josefo algo que produce conocimiento o certeza por medio de impresiones, p. ej. una experiencia que lleva consigo enseñanzas. El σημεῖον 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 σημεῖα, no σημεῖα καὶ τέρατα. Cuando Dios realiza un τέρας, es importante sólo como un σημεῖον 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 σημεῖα.

C. El judaísmo postbíblico.

1. Los Rollos del Mar Muerto.

1. Uso bíblico. En el material de Qumrán hallamos casos del uso de תיִס 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. תיִס 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 תיִס 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. תיִס en el uso rabínico.

1. Consideraciones generales. Esta palabra, que podría ser un préstamo, y está configurada según תיִס, 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 σημεῖον 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 σημεῖα.
 - b. δύναμις. Esta palabra figura junto con σημεῖα 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 σημεῖον en Juan, y por lo tanto hay que definir la relación exacta entre las dos.

[p 998] 3. *Observaciones preliminares.* Por una parte σημεῖον 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 σημεῖον. Cuando figura un σημεῖον 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 σημεῖον 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 σημεῖα 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 escoge 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 σημεῖον (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 δύναμις, no σημεῖον, 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. σημεῖον ἀντιλεγόμενον (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 σημεῖον 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 σημεῖα καὶ τέρατα, el uso se parece mucho al de los Sinópticos. Las obras son señales en la medida en que son [p 999] 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 σημεῖα, 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. σημεῖα 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 σημεῖα 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 σημεῖα 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 σημεῖα 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 σημεῖα (cf. 6:8; 7:36), aunque en vista del tema común, no resulta completamente claro porqué esto debe ser así.

III. σημεῖον en los escritos juaninos.

1. Rasgos generales.

- a. Juan usa σημεῖον 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 σημεῖον (incluso después del milagro de la multiplicación de los panes en 6:1ss; cf. tb. 2:18).
- d. La frase σημεῖα 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 σημεῖα 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 σημεῖα καὶ τέρατα (cf. 20:29).

2. Aspectos distintivos.

- a. Tanto en Juan como en el Apocalipsis, σημεῖον asume el papel que en los Sinópticos ocupa δύναμις. Los σημεῖα 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 σημεῖα que parecen tener el propósito de presentar a Jesús como el Mesías.

[p 1000] b. Juan nunca llama σημεῖον 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 σημεῖον; 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. σημεῖον y ἔργον.

- a. En general. En Juan, los 27 pasajes de ἔργα (obras) tienen una clara relación con los σημεῖα (cf. 5:20, 36; 6:29; 7:3, 21; 9:3–4; 10:25, etc.). Los ἔργα son σημεῖα en tanto los ἔργα propios de Dios (4:34; 5:36; 9:3–4). Jesús usa ἔργον para lo que el autor llama σημεῖον.
- 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 σημεῖα 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 σημεῖα, como lo hace en los discursos de revelación que vienen después de ellos.
 - c. Los σημεῖα como testimonio que Dios da de su Hijo. En Juan 12:37ss (cf. Is. 53:1) los σημεῖα 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. σημεῖον y fe. La finalidad del evangelio es la fe en Jesús como el Cristo, como el Hijo de Dios (Jn. 20:31). Los σημεῖα establecen la fe, pero el contenido de esta fe es Dios, no los σημεῖα. Los σημεῖα 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 σημεῖα, en 2:1ss y 4:47ss son una conexión causal entre la fe y el σημεῖα. El encuentro con la persona de Jesús en el σημεῖον conduce a ver o conocer (2:11; 4:53). Las palabras de revelación que se agregan confieren a los σημεῖα un poder duradero de establecer la fe, de modo que se convierten en parte permanente del mensaje divino. Los σημεῖα 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 σημεῖα.

5. σημεῖον y palabra. En Juan los σημεῖα 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 σημεῖα; los σημεῖα 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. σημεῖον 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 σημεῖον (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 σημεῖον 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 σημεῖα de Jesús, la κρίσις escatológica que él trae se vuelve inconfundible e inevitable.

[p 1001] 7. *Los σημεῖα 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 σημεῖα. 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 σημεῖα que hace Juan.*

- a. Calidad distintiva. El uso de σημεῖα 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 σημεῖον 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 σημεῖα juaninos. Juan les da a los σημεῖα un acento tipológico, enfatizando que Jesús es el «profeta» (4:19) y el cordero pascual de la redención escatológica. Los σημεῖα tienen entonces una función similar a los σημεῖα del éxodo. Pero, así como Jesús sobrepasa a Moisés, así su obra sobrepasa a la de Moisés. Por eso los σημεῖα 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 σημεῖον solamente ocho veces. σημεῖα 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 σημεῖον 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 περιτομῆν 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 σημεῖον es una prueba de autenticidad. Es algo visible que confiere certeza. No resulta inmediatamente claro porque Pablo añade su propio saludo como un σημεῖον. En Romanos 15:19 Pablo aplica σημεῖα 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 parusía 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 σημεῖα 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 σημεῖα 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 [p 1002] 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 σημεῖα 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 σημεῖον. Didajé 16.6 resulta oscuro: la apertura del cielo, o los brazos de Jesús extendidos en la cruz, pueden ser el σημεῖον 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.

- σημαίνω se usa para diversos términos hebreos que significan «impartir», «señalar», «insinuar», e incluso «tocar [la trompeta] como señal».
- En Filón el término significa «significar», «representar», «denotar», «querer decir» (especialmente con referencia a la significación más profunda del AT).
- En Josefo los significados son «decir», «notificar», «dar a entender», «dar a conocer», «significar», y, con referencia a documentos, «sellar».

C. El NT.

- 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).

σημειώ

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 prueba».
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 ἱερὰ βιβλία escritas por él.

[p 1003] 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» (xix. 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]

→ εὔσημος

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, [p 1004] 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 anochecer, 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. tb. 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

σήπω → σαπρός

[p 1005] 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]

οικάρτιος [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» (οικαρτίους). 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*.

[p 1006] 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]

Σινὴ [Sináí]

A. El AT y la tradición judía.

1. El AT vincula la revelación del Sináí 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. Sináí, que en el Deuteronomio también se llama Horeb, se asocia tradicionalmente con el Monte Sináí 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 Sináí y allí le dio la ley.
2. El judaísmo suele referirse al acontecimiento del Sináí, y da descripciones expandidas de él. Filón piensa que en el Sináí 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 Sináí 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 Sináí 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 Etíope). 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 Sináí (v. 30), y luego a su recepción de la ley en el Monte Sináí (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 Sináí 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 Sináí está en Arabia. El punto obvio es que Agar representa al Monte Sináí, y esto a su vez nos lleva a la Jerusalén actual. El término en común es la esclavitud. La alianza del Sináí 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 Sináí 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 Sináí, 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]

σίναπι [mostaza]

1. De origen oscuro, σίναπι significa «mostaza». Un verbo derivado es σιναπίζω, que significa «echar una mirada agría», pero médicamente «tratar con mostaza». Un σιναπισμός es un «emplasto de mostaza».

[p 1007] 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]

σινιόζω [zarandear]

De σινίον, «criba», «zaranda», σινιόζω 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], Ἱερουσαλήμ [Jerusalén], Ἱεροσόλυμα [Jerusalén], Ἱεροσολυμίτης [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).

[p 1008] 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, Sión, el pueblo, la colina de Yavé Sebaot y el templo. Las combinaciones incluyen Samaria y Jerusalén (en antítesis), 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 Yerusaláyim.
- c. La etimología es incierta.
- d. A diferencia de Sión, 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 Sión y Jerusalén.* Sión 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 Sión 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 cultuales 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.

[p 1009] 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 Antíoco Epífanes de convertir a Jerusalén en una *pólis* 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).
- [p 1010] 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. Pagan 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 escatoló-

gica 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; [p 1011] 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 Ἱεροσσαλήμ (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 macabeo 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.

[p 1012] 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 repelido 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.

[p 1013] 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.

- 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).
- 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 allí 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 [p 1014] 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. *Sión y Jerusalén en el Apocalipsis*. En Apocalipsis 14:1 el vidente ve al Cordero en el monte Sión, 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 descende 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. Sión 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]

[p 1015] 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», «cerrarse 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.

1. *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 πτώσις 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 o 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, [p 1016] 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 σκανδαλίξεσθαι o deserción (Mt. 13:20–21) como preludeo 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 σκανδαλίξεσθαι, 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 perdición 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 σκανδαλίξω es «inducir a pecar» y por lo tanto hundir a alguien en la incredulidad y en la perdición. 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 perdición. 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 componenda. 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 σκανδαλίξεσθαι. 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.

[p 1017] 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 semifigurado 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 descarriarse 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 כֵּלִי, 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.

[p 1018] 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 genitivo 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.

[p 1019] E. **Los Padres apostólicos.** Los Padres apostólicos usan σκεῦος 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], σκῆνωμα [tienda, templo], σκηνόω [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 לָהֶקֶט. 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 (לֶחָאָה o לַחֲשֻׁמִּים). 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 לַחֲשֻׁמִּים. 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.

[p 1020] C. El judaísmo no bíblico.

1. Filón usa σκηνή 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 σκηνή para las tiendas corrientes, en relación con los Tabernáculos, y como término específico para la tienda de la reunión. Esta es la πρώτη σκηνή 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. σκηνή 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 σκηνή es una tienda cultural. En Hechos 15:16 el surgimiento de la iglesia es la restauración de la σκηνή 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 σκηνή 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 σκηνή 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 ναὸς τοῦ 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 estadía 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 celestial [p 1021] 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 οἰκία y σκήνος. Pero, si nuestra corporeidad actual puede ser llamada οἰκία, este término es neutro por lo que respecta a la durabilidad. Sólo la οἰκία 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 comparablemente 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.

σκηνόω

1. Esta palabra (más comúnmente σκηπέω) 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 κατασκηνόω.

[p 1022] 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 preexistencia 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 al 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 σκανοπαγέομαι también figura en un contexto cultural para la erección de tiendas o cabañas (cf. σκηνοπηγέω).

[p 1023] 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 clímax, 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 לִצְלָה 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 לִצְלָה. 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), [p 1024] 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 σῶμα 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.

[p 1025] 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]

σκιπτόω [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 estrategia 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. Fitzer, VII, 400–402]

σκληροκαρδία → καρδία; σκληρός, σκληρότης, σκληροτράχηλος, 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 שָׁפַח.
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 [p 1026] 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 quitan mediante emplastos o ungüentos. 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]

→ κολαρίζω

σκοπός [inspector, meta], **σκοπέω** [fijarse bien, inspeccionar], **κατασκοπέω** [espíar, inspeccionar], **κατάσκοπος** [espía, inspector]

[p 1027] 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 examinarnos 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 σῶμα) 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 κατασκοπεύειν.
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.

[p 1028] 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]

1. σκορπίζω significa «esparcir», «desparramar», «repartir».
2. En la LXX tiene en gran medida el mismo sentido que διασπείρειν (διασπορά).
3. 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.
4. 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 ἔσκορπισμένοι 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.
5. 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.
6. 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]

σκοτός [oscuridad, tinieblas], σκοτία [oscuridad, tinieblas], σκοτώω [oscurecerse], σκοτίζω [oscurecerse], σκοτεινός [oscuro]

A. Griego clásico.

1. *Uso.* La palabra σκοτός 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.
2. *Significado.* Usada tanto en sentido literal como en sentido transferido, σκοτός 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 [p 1029] 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.

1. *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.

2. *Uso.* El grupo \aleph domina este ámbito en hebreo, y \aleph tiene el mismo sentido. El grupo $\sigma\kappa\omicron\tau$ - es el que se usa siempre para traducir \aleph . 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.
3. *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).
4. *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.
5. *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).
6. *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».
7. *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.

1. *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.
2. *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 [p 1030] 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 arrebató y una divinización. La oscuridad no es una fuerza opuesta, sino lo que uno deja atrás. El grupo $\sigma\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma$ es por eso menos prominente. Sólo vuelve a adquirir importancia cuando los gnósticos distinguen entre la luz cósmica (que es $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\upsilon\acute{\nu}\omicron\nu$) 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 disparlas 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 σκοτός (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).
- [p 1031] 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 «hez», «inmundicia», para denotar lo que carece de valor. El término σκυβάλισμα se usa para «migajas», σκυβαλισμός significa «desprecio», σκυβαλεύειν significa «tratar despreciativamente», σκυβαλικός significa «desdeñado» o «inmundo», y σκυβαλώδης significa «desperdicio».

[p 1032] **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]

Σκύθης [escita]

1. *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.
2. *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 Askenaz (tal vez Askuz) podría representar a los escitas (cf. Jer. 51:27).
3. *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.
4. *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.
5. *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.
6. *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.

1. σκυθρωπός significa «de aspecto serio o triste» con diversos matices, p. ej. aspecto sombrío, solemnidad, aspecto de amargura, depresión, pesar o melancolía.
2. 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.

3. Formas de la raíz figuran en Josefo, *Antigüedades* 2.19; 11.54; 11.164.

[p 1033] **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 «carnesí», 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.

[p 1034] 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]

σύρνα

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 σύρνα 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 pseudoeπίγραφica 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 Salomón; 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 consiguiente, [p 1035] 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 qué 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 ἔρως. Así como la idea es divina, la sabiduría sólo es propia de Dios, pero la filosofía es posible en el poder del ἔρως, 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 [p 1036] 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. 24:14; 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, [p 1037] 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

fuentes 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.

[p 1038] 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.).

[p 1039] 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.
- [p 1040] 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, emite 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.
- [p 1041] 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 γνῶσις 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).

[p 1042] 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 entontece la sabiduría tanto de los helenos como de los escribas. Si Dios revisita al mundo de su sabiduría, de modo que todos conozcan a Dios, el mundo no conce 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.

[p 1043] 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 melodiosos 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.

[p 1044] 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 aspersión 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. *Josefo y Filón.*
- a. Josefo 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 aspersión 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]

[p 1045] 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. Figuratamente 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 שרר 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.

[p 1046] 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. σπείρω. 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 σπείρω 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, σπείρω 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. σπείρω. 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]

[p 1047] σπλάγχνον [compasión], σπλαγγίζομαι [tener compasión], εὐσπλαγγνος [compasivo, tierno], πολύσπλαγγνος [muy compasivo], ἄσπλαγγνος [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.* ἄσπλαγγνος figura en el sentido de «cobarde» («sin estómago»), y εὐσπλαγγνία en el sentido de «valentía». Cf. tb. θρασύσπλαγγνος para «intrépido» y κακόσπλαγγνος 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. εὐσπλαγχνος y εὐσπλαγχνία 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 σπλάγχνα, 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, σπλάγχνα, σπλαγγίζομαι y εὐσπλαγχνος reemplazan a los términos de la LXX οἰκτιρμοί, οἰκτίρω y οἰκτίρων, y constituyen nuevas traducciones para el hebreo מַחַן, etc.
3. *Filón y Josefo*. Filón usa principalmente σπλάγχνα 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, [p 1048] lo que tenemos no es tanto la descripción de una emoción humana, cuanto una caracterización mesiánica. Cf. tb. Lucas 7:13.

2. *σπλάγχνα 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 καρδιά 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 σπλάγχνα, 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 σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί parece estar resumiendo las tres frases precedentes. En contexto, entonces, σπλάγχνα 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 εὐσπλαγχνος 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, σπλάγχνα 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. σπλάγχνα y εὐσπλαγχνία 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 [premura, diligencia, esmero], σπουδαῖος [diligente, solícito, apresurado]

A. El griego clásico y helenístico.

1. De σπουδῆ («prisa»), σπουδάζω significa «apresurarse», o transitivamente «apresurar algo», luego «tratar con diligencia o respeto».
2. σπουδαίως significa «apresurado», «diligente», «esmerado», «importante», «alerta», y en sentido moral «noble», «digno», «bueno», «honrado».
3. σπουδῆ, 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 Héxapla.* La LXX usa σπουδάζω principalmente para formas de ברה in el sentido de «apresurarse», a veces (cf. tb. σπουδῆ) con el sentido de una huida aterrorizada. La misma construcción de significado se puede ver en las otras versiones.

[p 1049] 2. Josefo.

- a. En Josefo σπουδάζω denota un interés asiduo o entrega.
 - b. Josefo usa σπουδαίως 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 σπουδαίως para lo que es moralmente «bueno» u «honrado». σπουδῆ tiene en general un énfasis ético, y la expresión σπουδῆς ἄξιος 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 σπουδαίως 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. σπουδαίως 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]

στάσις [posición, postura]

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.

[p 1050] 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. Delling, 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.

[p 1051] 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 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 (*Tralianos* 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.

[p 1052] 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», «alejarse», «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 [p 1053] 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 excomunión 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.

[p 1054] 3. En el NT, Romanos 3:22 y 10:21 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 Timo-

teo 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.

συστέλλω

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».

- [p 1055] 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. Rengstorf, 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).

[p 1056] 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 persecuciones [p 1057] 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], στερεόω [afirmar, consolidar], στερέωμα [firmamento]

- A. Uso griego.** La palabra στερεός significa «tieso», «tenso», «rígido», «duro», «firme», «verdadero», «obstinado». El verbo στερεόω 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. στερεόω. 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], στεφανόω [coronar]

- A. La corona (guirnalda) en el mundo antiguo.**
- I. *Sentido.* Relacionado con στέφω, «rodear», στέφανος significa «corona», στεφανόω «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 [p 1058] 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.

[p 1059] 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 עטר, 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 hermosura.

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 [p 1060] 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 rabínica.* La teología rabínica 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 [p 1061] 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 apegarse 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.
- [p 1062] 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. 21:29). El intransitivo ἵσταμαι significa «quedarse quieto o erguido», «levantarse», «soportar» (Gn. 29:35; 1 S. 13:23). 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, [p 1063] 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.

1. *Uso general.*

1. Estadísticamente hay 152 casos de ἵστημι (con ἵστάνω), 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 ἕστηκα, εἰστήκειν 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 [p 1064] 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 קָמַד .

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. $\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ significa «fijar», «establecer» en Lucas 16:26, y en Lucas 9:51 denota la resolución firme de Jesús cuando enfila 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 $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ en Hechos 14:22 y 15:32, 41 no agrega nada nuevo.

3. $\sigma\tau\eta\rho\iota\gamma\mu\acute{o}\varsigma$ 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. $\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\rho\iota\kappa\tau\omicron\varsigma$ 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.

[p 1065] **E. Los Padres apostólicos.** La palabra $\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ 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 $\sigma\tau\acute{\iota}\zeta\omega$, «pinchar», $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ significa «pinchazo», «punto», «marca».

A. El mundo grecorromano.

1. En el ganado se marca la señal del propietario. Los $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ 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 deshonorados, 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 [p 1066] 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 «resplendor» 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 «pertener a una serie», «estar en fila», o, transferido, «concordar», «llegar a un acuerdo», «quedar de acuerdo».

[p 1067] 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.

συστοιχέω. 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 antitéticas: 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 στοιχεῖα 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. Arístides 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 στοιχεῖα, 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 στοιχεῖα 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 στοιχεῖα, 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 στοιχεῖα como débiles y miserables. En un sentido transferido, los στοιχεῖα 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.

[p 1068] 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 aspersion 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. *El NT.* 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. tb. 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 [p 1069] 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 referen-

cia 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 Tárgumes*. Los Tárgumes 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.

- [p 1070] 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 ῥῆμα, 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).

→ 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» supraterrrenal.
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».

[p 1071] 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 στρατολογέω 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 ἀρχιστράτηγος (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 [p 1072] 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 Εραφρόδιτο 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 2:4, pero evita στρατιώτης. El giro στρατιώτης θεοῦ figura en Martirio de Policarpo 4.6 (y cf. 2).

[O. Bauernfeind, VII, 701–713]

→ πανοπλία, πόλεμος

[p 1073] 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 cósmicos 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 11:6, el 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 confundir [p 1074] 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 pervertiendo 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

- [p 1075] 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. *El AT.* 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 tornarse 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. *El NT.*

- 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.

[p 1076] 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]

στρουθίον [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 Στρουθίον.
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]

στῦλος [pilar, columna]

- A. **La columna en la antigüedad.** στῦλος 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 στῦλος 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 στῦλος es una plataforma en 2 Reyes 11:14. Cosmológicamente στῦλος 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]

[p 1077] 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 «afín» 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 («afín», «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 συγγενίς 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).

[p 1078] 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 נָסַח, 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], συζήτησις [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 Hermas, *Semejanzas* 6.1.1.

[p 1079] 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 (*Demostración del Evangelio* 3.5.84–85).

[G. Delling, VII, 748–750]

συζωοποιέω → σύν-μετά

συκῆ [higuera], σύκον [higo], ὄλυνθος [higo tardío], συκάμινος [morera, sicómoro], συκομορέα [sicómoro], συκοφαντέω [extorsionar]

συκῆ, σύκον, ὄλυνθος

1. *Factores lingüísticos.* La συκῆ es la «higuera», y σύκον es el «higo». La LXX distingue entre el higo temprano o breva, y el higo tardío verde, ὄλυνθος; y también usa σύκον para el «huerto de higueras». 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 ὄλυνθος 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 (agosto a octubre).
- [p 1080] 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, συκομορέα

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 μόνρον para el fruto de la morera. El término correcto para a. es συκομορέα.
2. En Lucas 19:4 συκομορέα 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.

συκοφαντέω. 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 σῦκον y φράινω) es clara, pero materialmente resulta oscura.

[C.-H. Hunzinger, VII, 751–759]

συλλαμβάνω [recoger, apresar, concebir]

- [p 1081] 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 Isaías 40:13. Para poder instruir a Dios hay que tener su [p 1082] 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. Dellling, VII, 763–766]

συμαθητής → μανθάνω; συμμαρτυρέω → μάρτυς; συμμετοχος → ἔχω; συμμιμητής → μιμέομαι; συμμορφίζω, σύμμορφος, συμμορφόω → σύν-μετά; συμπαθέω, συμπαθής, συμπάσχω → πάσχω; συμπληρώω → πλήρης; συμπνίγω → πνίγω; συμπρεσβύτερος → πρέσβυς; συμφέρω, σύμφορος → φέρω; σύμφυτος → σύν-μετά; συμφωνέω, 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 suplantar 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.

I. 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.

[p 1083] 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 o 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 ὑμῶν). 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 ἑμοῦ, 8:29; 16:32). A los discípulos él les envía [p 1084] el Espíritu de la verdad, que estará con ellos para siempre (μεθ ὑμῶν, 14:16). Apocalipsis 21:3 describe la consumación de esta promesa.

2. *La respuesta de fe.*

- a. 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).
- b. 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.*

- a. 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.).
- b. 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).
4. *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.*

1. 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.
- a. 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).
- b. El judaísmo posterior también habla de una comunión eterna con Dios.
- c. 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.

[p 1085] 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. σύμφντος 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. συμβασιλεύω denota el compartir el reinado (1 Co. 4:8; 2 Ti. 2:12).
- n. συγκαθίζω 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 imagen [p 1086] 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 as-

pectos del mismo proceso escatológico en el cual el sufrimiento y la gloria, la muerte y la resurrección, se entretengan 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 [p 1087] 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 8:38; 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], **ἐπισυναγωγή** [asamblea, reunión], **ἀρχισυναγωγος** [jefe de la sinagoga], **ἀποσυναγωγος** [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.

[p 1088] B. La LXX.

1. *Frecuencia.* συναγωγή figura unas 200 veces en la LXX. Por lo general traduce ya sea קָהָל o קְהָלָה. 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 קְהָלָה (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 sinagogaes. 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.

1. *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 קָהָל o קְהָלָה, 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 $\eta\eta\eta$ para denotar, no la comunidad entera, sino la comunidad como resto elegido.

II. *La sinagoga judía.*

1. *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 [p 1089] Epífanos, 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 13:10ss; 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 [p 1090] 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, guirnaldas 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 o ἐκκλησία de Dios. Si el NT prefiere ἐκκλησία 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).

[p 1091] 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 ἀποσυνάγωγος, 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 (*Scorpiace* 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).

[p 1092] 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 ἄρχων 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.

ἄποσυνάγωγος

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 [p 1093] diseñada para corregir y convertir, no implica una exclusión permanente. Quien es ἄποσυνάγωγος, 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, ἄποσυνάγωγος 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; συναιχμάλωτος → αἰχμάλωτος; συνακολουθέω → ἀκολουθέω; συνανάκειμαι → κείμεαι

συναναμείγνυμι [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 avergiene. 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; συναποθνήσκω → 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]

[p 1094] 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 indisoluble.
 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. Fitzer, VII, 856–859]

συνδοξάζω → δοκέω; σύνδουλος → δοῦλος; 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 Hasmoneos 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 [p 1095] 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 Yamnia 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 insulten 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.

[p 1096] 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 → σύνοιδα; 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 y 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, [p 1097] 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 malentiende 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, *Semejanzas* 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 עָצַר, 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.

[p 1098] 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

συνίημι [entender, comprender], σύνεσις [entendimiento, capacidad de comprensión], συνετός [entendido, inteligente], άσύνητος [que no entiende, insensato]

A. El grupo en el griego secular.

1. El verbo συνίημι 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». άσύνητος, equivalente a «que no entiende», tiene a veces un tinte moral.

[p 1099] **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 σύννεσις en Colosenses 2:2 (cf. tb. Ef. 5:7 y 2 Ti. 2:7, donde el Señor da σύννεσις). 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 σύννεσις, y la personifica. Justino y Clemente de Alejandría suelen usar el grupo, pero σύννεσις nunca alcanza la importancia de λόγος o de σοφία.

[A. Conzelmann, VII, 888–896]

[p 1100] 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 συνίημι 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.

1. σύννοια ἐμαυτῷ.
 - a. σύννοια es ante todo saber algo junto con alguien más.
 - b. σύννοια ἐμαυτῷ 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 ἐμαυτῷ 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, σύννεσις.
 - 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.

[p 1101] 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 δαιμόνιον 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 συνειδός 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 συνειδός, συνείδησις o conscientia.
- 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.

I. *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 [p 1102] 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.

[p 1103] 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.

[p 1104] **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

συντριβώ [aplastar, despedazar], σύντριμμα [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. συντριβώ 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 συντριβώ 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, ἐρημόω 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; σύντριμμα 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 imaginería 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. *Otros 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]

συνυποκρίνομαι → ὑποκρίνομαι; σύσσημον → συμείλον; σύσσωμος → σῶμα; συσταυρόω → σύν-μετά; συστέλλω → στέλλω; συστενάζω → στενάζω; συστοιχέω → στοιχέω; συστρατιώτης → στρατεύομαι

[p 1105] 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 חטב y שחט. 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.

[p 1106] 2. *La matanza secular.*

a. 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.

b. 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.

1. *Filón.* Filón rara vez usa σφάζω, pero sí lo tiene a veces para la inmolación ritual y secular, incluyendo el asesinato.

2. *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.

1. Los rabinos a veces usan el término «inmolar» sin ninguna referencia ritual, p. ej. el destace de ganado robado.

2. 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.

1. 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.

2. 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

1. 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.

2. 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).

3. 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.

4. El Tárgum 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.
- [p 1107] 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 Dionisos 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.

[p 1108] B. El sello en el AT.

1. *Significado.*
 - a. El equivalente hebreo (חֶסֶד) figura 13 veces. σφραγίς figura también en Éxodo 35:22 para «brazalete».
 - b. El verbo סָחַח 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 [p 1109] 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. Fitzler, 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», «apariencia», «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 silogismo», [p 1110] «constelación», en sentido débil «estado», «condición» o «manera», y ocasionalmente «apariencia 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 «atavío», 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».

[p 1111] c. Rara vez se refiere figuradamente a la división de opiniones.

2. *La LXX.*

- a. σχίζω figura once veces, principalmente para γρη (que normalmente se traduce con ῥήγυμι).
- 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 קלח 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 σχισμὴ figura en la LXX en Jonás 2:6 e Isaías 2:19, 21 («hendiduras»).

3. *El judaísmo tardío.* Como con el verbo κλῆθι, los rabinos desarrollan la idea de las diferencias de opinión o controversias (principalmente en mal sentido).

[p 1112] 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 γνῶσις 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, σώζω («preservar», «salvar») figura unos tres quintos de las veces para ψυ («salvar», «auxiliar», «librar»). ἀνασώζω figura principalmente para sustantivos derivados de פלט. διασώζω [p 1113] se usa especialmente para מלט («salvar», «lograr seguridad», «escapar»). σωτηρία («salvación», «preservación», «protección») se usa principalmente para derivados de ψ, de modo que esta raíz se traduce sobre todo con σώζω y σωτηρία. Los compuestos, sin embargo, figuran para otros términos hebreos, aunque tanto σώζω como διασώζω por lo común traducen מלט.

c. No se da ningún cambio básico de significado cuando se usan σώζω, 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 ψ 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. 7:2, 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 [p 1114] 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 מלט. 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. σωζω 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 Enoc Etiópe.* 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).

[p 1115] 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. σωζω 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 Enoc 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 Enoc 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.

I. *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 διασώζω 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 ῥύομαι cuando se trata de ser rescatado de otros peligros. Lo que es salvado es la persona entera o el πνεῦμα. 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 Ts. 5:8ss); [p 1116] 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 παντελῆς 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, σώζω 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 σωζόμενοι 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).

[p 1117] **E. Los Padres apostólicos.** En 1 Clemente σώζω 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 σώζω para referirse a ese acto.
2. Los valentinianos usan σώζω y σωτηρία más frecuentemente. Llamaban 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 σώζω 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 σώζω 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.

[p 1118] 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. σώζω 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 *ysh*. 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.

[p 1119] 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 αὐτὸς 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 σφύζω 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 [p 1120] 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 τὰ 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.

[p 1121] 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. Isócrates 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 considera [p 1122] 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 πρᾶγμα 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 [p 1123] cuerpo, pero sólo posteriormente encontramos el término con el genitivo de nombre de un pueblo, y el uso de σωμάτων para una asociación es aún posterior.

[E. Schweitzer, VII, 1024–1044]

B. El AT.

1. *Equivalentes hebreos.* Hay diversas palabras que se traducen como σῶμα en la LXX, entre ellas רֶשֶׁת y רֶשֶׁת, que normalmente significan «carne», y הִיָּוֶה y מֵשֶׁה (que a menudo significan cadáver). (En cuanto a detalles, ver el TDNT en inglés, VII, 1044–1045.)
2. *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]

3. *Obras de la LXX con originales hebreos.* No hay una forma fija en la LXX de traducir los términos hebreos. Así, para רֶשֶׁת, 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.
4. *Obras fuera del canon hebreo.*
 - a. 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).
 - b. 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).
 - c. 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).
5. 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.

[p 1124] 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 διάνοια 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 νοητὸς 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 [p 1125] 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.

I. 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 [p 1126] 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 (tb. 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 incontamina-

do (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 [p 1127] 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 «así 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 consustancialidad, 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.
- [p 1128] (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. *σύσωμος*. 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 *σῶμα* y *σάρξ*. 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 de-

moníaco (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 [p 1129] 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 transmigración 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]

[p 1130] 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 $\epsilon\tau\alpha\sigma\upsilon\epsilon\pi\tau\acute{o}\nu$ significa «amontonar encima».

B. El judaísmo helenístico.

1. En la LXX $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ figura sólo en Proverbios 25:22 y Judit 15:11. $\acute{\omicron}\ \sigma\upsilon\sigma\pi\acute{o}\nu$ 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 caruaje. El compuesto no figura en la LXX, pero Σ lo usa en Job 14:17 (almacenar) y Cantares 2:4 (cobrir).

2. Filón no usa el grupo, pero Joséfo usa $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ para la acumulación de huesos (*Antiquidades* 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 mejores carques de pecados y arrebatados 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 nosotros conforme a su propio juicio. El término enfatiza especialmente la superficialidad de su deseo de conocimiento.

D. Los Padres apostólicos. El compuesto figura *grm* via en Bernabe 4:6, que advierte a los lectores a no añadir nuevos pecados adoptando una falsa visión de la santidad.

[F. Lang, VII, 1094–1096.]

$\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ [juicio, sensato], $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\alpha\iota$ [estar en su sano juicio, ser sensato], $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ [hacer entrar en razón, instruir], $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma$ [buen juicio, dominio de sí], $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ [sensatez, cordura, dominio de sí]

$\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$, $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\alpha\iota$, $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\epsilon\tau\alpha\iota$

A. El grupo en griego.

1. Etimología, frecuencia y significado. $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ significa precisamente «de piezo sano». La etimología ayuda poco para la traducción. El término tiene matices como «razonable» (intelectualmente sano), «razonable» (con razones), «razonable» (con propósito), «moderado», «prudente», «modesto», «refrenado», «moderado».

2. $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$. La referencia en esta palabra es a *temperantia*, hacer que *corde* y *corde* *moderata* y *moderata*. Se puede ver un león con $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$. La conducta apropiada, arraigada en $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$, se distingue por el dominio propio o la modestia a diferencia de la $\tau\acute{\iota}\lambda\eta\tau\epsilon$. Junto con $\delta\upsilon\kappa\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$, $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ 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 [p. 1131] 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 $\sigma\upsilon\sigma\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ que implica tendencias ascéticas y dualistas (abstinencia, castidad, etc.).

3. Joséfo 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 contrapone la conducta de los pneumáticos con σωφρονέω; 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».

[p 1132] 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]

[p 1133] T, 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 bajeza 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 adulador. 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. ταπεινός.
 - 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.
- [p 1134] 4. ταπεινώσις. Esta palabra significa «reducción», p. ej. de una hinchazón, o de las personas por el destino (cf. tb. «depresión» mental).
5. ταπεινότητων, 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 הָנַח 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. ταπεινῶ ἑμαυτὸν 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 enuncia 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). [p 1135] 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. ταπεινῶσις. 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 ταπεινῶσις 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 ταπεινῶσις 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, ταπεινός 14, ταπεινώσις cuatro, ταπεινοφροσύνη siete, y ταπεινόφρων 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. ταπεινός.
 - a. Lucas 3:5 extiende la cita de Isaías 40:3ss; por 1:48, 52 vemos que el dicho se toma figuradamente.
- [p 1136] 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.

[p 1137] 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. ταπεινόφρων. 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. ταπεινώω. 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. ταπείνωσις. 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 (Herms, *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. ταπεινόφρων. 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 expectación 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]

[p 1138] 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]), ἄτακτέω [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.

[p 1139] 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.

[p 1140] 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 [p 1141] 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 «sumisión» o «subordinación», así como «esclavitud».
2. En la LXX figura sólo como desliz 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 sumisión unánime a los dirigentes, en Ignacio, *Efesios* 2.2. En 1 Clemente 37.5, esto se basa en la sumisión de los miembros al cuerpo.

[p 1142] 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], **συντέλεω** [completar, cumplir], **συντέλεια** [realización, cumplimiento], **παντελής** [completo, lleno], **τέλειος** [completo, perfecto], **τελειότης** [perfección, acabamiento], **τελειόω** [completar, perfeccionar], **τελείωσις** [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.

[p 1143] 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 ἄρχή, 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* 6.2), «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».

[p 1144] 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).

[p 1145] συντέλλω

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», «íntacto», 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, *Epítome* 10.8).

[p 1146] 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 [p 1147] 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 νήπιτοι 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, [p 1148] gracias 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 *τελειόω* suelen tener un significado muy parecido («llevar a cabo», «completar»), pero *τελειόω* tiene una sugerencia más fuerte de totalidad, mientras que *τελέω* sugiere la meta o el fin.
- 4. *Los Padres apostólicos*. En estas obras *τελειόω* 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. *τελειόω*), 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 *τελειοῦν*. 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. Delling, 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 [p 1149] 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, posibilitándole 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. [p 1150] 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 [p 1151] recaudadores 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], ὄρθοτομέω [abrir un sendero recto, enseñar debidamente]

τέμνω. Esta palabra, que significa «cortar», no figura en el NT.

ἀποτομία, ἀποτόμος, ἀποτόμως

1. ἀπτόμος 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).

[p 1152] **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 ὄδον, «trazar un camino», «abrir camino», «construir una carretera».
2. La frase ὀρθοτομέω ὄδον 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

τέρος [presagio, prodigio]

A. Uso no bíblico.

1. *General.* La palabra τέρος 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 τέρος 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. *σημεῖα καὶ τέρατα*. Para esta expresión, ver *σημεῖον*.

[p 1153] 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 *מוֹפֶת*.

b. Por lo que se refiere al significado del término hebreo, va coordinado con el paralelo *אוֹת* 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.

[p 1154] 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], τεταρτάλιος [cuarto día], τεσσαράκοντα [cuarenta], τεσσαρακονταετής [cuarenta (años)]

τέσσαρες, τέταρτος τεταρτάλιος

A. Cuatro en la antigüedad.

1. *Problemas lingüísticos*. En los dialectos griegos figuran formas diferentes del término para «cuatro» (ático 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. [p 1155] 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.

[p 1156] 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 paradisíaca 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]

[p 1157] 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 los llamados serán guardados para el reinado de Cristo. En Juan 5:18 Cristo concede pro-

tección 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 prerrequisito 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».

[p 1158] 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]

[p 1159] 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.

- a. 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.
- b. Los sentidos especiales incluyen el pagar impuestos y el depositar dinero.
- c. En el ámbito militar encontramos varios usos, p. ej. para acampar, ponerse del lado de alguien, o deponer los escudos para rendirse.
- d. En los juegos el término denota el mostrar los premios o presentarlos.
- e. En lo sagrado se usa para donar regalos a los dioses.
- f. «Poner» en la mente o en el corazón (cf. «tener en mente») se acerca al sentido transferido.

2. Sentido transferido.

- a. En sentido transferido encontramos el levantar una casa, concebir un hijo (poner bajo el cinto), o efectuar una boda.
- b. Otro uso es el establecer leyes, etc.
- c. Los dioses establecen ordenanzas y decretos.
- d. El presuponer o postular intelectualmente ofrece otro campo de uso.
- e. 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.

1. *Frecuencia.* La LXX usa τίθημι unas 560 veces, 260 veces para traducir el hebreo יָשָׁ, el cual, de un modo parecido, combina los elementos local y transferido.
2. *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.
3. 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).

[p 1160] 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 16:19 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).

[p 1161] 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, ἐπίθεισις

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 ἐπιτίθεις 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.

[p 1162] 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).

παρατίθημι, 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.

[p 1163] 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 apostólicos*. 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.
- [p 1164] 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, *Semejanzas* 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».

[p 1165] C. El NT.

I. τιμή.

I. *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»).

[p 1166] **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.

[p 1167] *ἀποτολμάω*. 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 מִקְוָה, 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).

[p 1168] 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 cultual 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.

[p 1169] 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 («allí 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 da 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 Hechos 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 «carga» (cf. 1 Clem. 40.5; 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 desarrollan 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 cuclillas 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 muchos [p 1170] 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]

τρεις [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 signifi-

cativo 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. [p 1171] 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 cultuales 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.
- [p 1172] 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 tríadas 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.

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 critica 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 guirnaldas 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 9:24ss y Filipenses 3:12ss el punto es correr para alcanzar [p 1173] 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 → περιστέρα

[p 1174] 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], ὑπερεντυγχάνω [interceder por], ἔντευξις [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.

[p 1175] 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 τύχοι es «por ejemplo». En 1 Corintios 14:10 la misma frase sugiere un número desconocido. El punto de τυχόν 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 vides sufren de descuido. En sentido intransitivo, τυγχάνω significa ἐμὶ en Diogneto 5.8, y εἰ τύχοι significa «tal vez» en 2.3.

ἐντυγχάνω

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».

ἐντευξις

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]

[p 1176] τύπος [marca, tipo], αντίτυπος [copia, antitipo], τυπικός [tipológico], ύποτύπωσις [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», «antitípico», «correspondiente» y «que reproduce».
3. τυπικός. Este adjetivo poco común significa «abierto a impresiones», y «correspondiente al tipo».
4. ύποτύπωσις. 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 ύποτύπωσις 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 διδαχής 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. τυπικῶς 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 [p 1177] 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 malentienden, 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 ἀντίτυπος, corresponde a la primera alianza. El ministerio análogo [p 1178] 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 preserva 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. 1 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 נכח, 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 κόπτομαι.

B. Contextos del NT.

- I. *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.

[p 1179] 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 piensan [p 1180] 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, porqué 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).

[p 1181] 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 ciega.

[p 1182] 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

seos 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.

[p 1183] 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]

[p 1184] Y, υ (úpsilon)

ὑβρις [insolencia, arrogancia], ὑβρίζω [tratar con insolencia], ἐνυβρίζω [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 ἔρος 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 נאנ 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 [p 1185] (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. 5:12). 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.

2. Otra raíz es **ἴτι**, 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 ὕβρις y otros términos relacionados, a pesar de la semejanza entre las palabras griegas y las hebreas.
3. Puesto que ὕβρις es un concepto tan amplio, es difícil fijar sus límites ya sea en contraposición a palabras griegas sinónimas o en relación con términos hebreos.
4. Otras raíces relacionadas con ὕβρις denotan el rechazar a puntapiés, el despreciar, el desenfreno, etc.
5. 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 ὕβρις (μίσητος). (Para detalles del AT, ver el *TDNT* en inglés, VIII, 299–302.)

C. El judaísmo.

1. Filón se refiere a persecuciones o ataques contra los judíos. La ὕβρις 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.
2. Josefo encuentra ὕβρις 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.
3. Los Rollos del Mar Muerto se refieren a personas arrogantes, sacerdotes burlones y el orgullo malvado.
4. En la escatología la ὕβρις 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.

1. En el NT este grupo figura sólo rara vez. En Hechos 27:10, 21 Pablo usa el sustantivo ὕβρις en el sentido de «lesión» o «pérdida». Entre los sufrimientos de 2 Corintios 12:10 las ὕβρεις son «dificultades» con las que él se encuentra en sus viajes debidas al terreno, el tiempo o la hostilidad humana.
2. 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 ὑβρίζω 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.
3. ὑβριστής 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).

[p 1186] 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 ὕβρις que se lanza contra Cristo. Posteriormente la ὕβρις 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]

ὕγις [sano], ὑγαίω [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 [p 1187] 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

ῥῆμα [agua]

A. El mundo de la antigüedad.

- I. *Uso griego.* ῥῆμα 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» (ὑδροπικός).
- 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).

[p 1188] 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 desearlo 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 [p 1189] (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 rocía el corazón. Tiene un significado interior, no exterior (1 P. 3:21).

[p 1190] 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], υἰοθεσία [adopción]

A. υἱός en griego.

I. *Uso clásico.*

1. La palabra figura en las dos formas, υἱός y υἰός.
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.

- [p 1191] 5. a. Surge la pregunta de si la descripción de Jesús como el υἱός τοῦ θεοῦ está ligada con la idea helenística del θεῖος ἄνθρωπος (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 ἄνθρωπος 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 בֶּן y el arameo, con un cambio de נ a ר, es בֶּר.
 2. *Descendientes físicos y parientes.*
 - a. El significado primario de בֶּן o בֶּר; 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.
- [p 1192] 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 בֶּר 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 בן o בִּרָּ 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.

[p 1193] C. El judaísmo.

1. *El judaísmo helenístico.*

1. *La LXX.*

- a. La LXX generalmente usa υἱός para בן (בִּרָּ), 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 reencuentra (*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 ἀνὴρ, 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.

[p 1194] 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. *ὁἷος 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 davídico.*
 - 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.
- [p 1195] 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 ὁ ἰὸς.*
 - 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. ὁ ἰὸς 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 ὁ 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 contrapone la estadía 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.

[p 1196] 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 ἀνήρ); 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 [p 1197] 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 ὁ υἱός 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 ὁ υἱός 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).

[p 1198] 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 υἱός 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 υἱός 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 υἱός 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. υἱός 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 [p 1199] 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]

υἱοθεσία

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 legitimidad 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; [p 1200] 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 υἱός 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 imaginería de fuera, y no haberla heredado ni inventado. En 4 Esdras y el Enoch 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 ἄνθρωπος 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 hipóstasis central dentro de este πλήρωμα, o como las dos cosas a la vez. Como una hipóstasis 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 [p 1201] 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 ἄνθρωπος 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 ἄνθρωπος 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 terrenal. 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 Etíope.*

- a. Uso e interpretación. En el Enoc Etíope, 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, venga a los justos, y es la luz de las naciones y la esperanza de los afligidos. Escogido por el Señor de [p 1202] 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 [p 1203] relámpago, 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 subitanidad 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.

[p 1204] 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.
- [p 1205] (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 loguía, 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 ministrar a Dios, o para salir a juzgar o a salvar como lo hace Dios (cf. Asc. Moís. 10:3; Is. 14:22; Sal. 3:7)? Otra posibilidad es sencillamente que «de pie (erguido)» denote «viviente».

[p 1206] 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 y 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 sufriente 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 predicción 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 proleptica (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 contrapone 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 [p 1207] hombre pneumático-

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 εἰκὼν* y *σῶμα*. Cristo es el εἰκὼν 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 *Ánthropos* 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 ἄνθρωπος 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 *Ánthropos* 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, [p 1208] 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 davídica.* 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 davídica, 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 davídico.
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 davídico. 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 davídico 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).

[p 1209] 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]

ᾠμος [canto de alabanza, himno], ὑμνέω [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. ὑμνέω 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 cultuales. 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 ὑμνέω 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).
- [p 1210] 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 ὕμνοι; Éxodo 15 es para él una ᾠδή; Deuteronomio 32 una ποίησις. Los levitas cantan ὕμνοι a Dios, y para las composiciones de David se usa ᾠδή o ὕμνος.
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 ὕμνος 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.

1. El grupo de palabras.

1. ὕμνος 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.

[p 1211] 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 Magníficat 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 pre-paulino, 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 ὕμνος, e ὑμνέω 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 ὑμνέω 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, ἀινέω, 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 últi-

ma 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: [p 1212] 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)δίδωμι, 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 περί (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.
- [p 1213] 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. «Acerca 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 ἐγώ).

[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», «elevar 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 Didajé 16.4 habla acerca del crecimiento de la impiedad (cf. Mt. 23:12).

[G. Delling, VIII, 517–519]

ὑπερβαίνω → παραβαίνω

[p 1214] 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 «inconmensurable» 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 δύναμις, y en 9:14 con χάρις. En 2 Corintios 3:10, la gloria del nuevo orden es inconmensurable 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 inten-

sidad 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 [«sobreabundante»]). 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]

ὑπερεκπερισσοῦ, ὑπερεκπερισσῶς → περισσεύω; ὑπερεκτείνω → ἐκτείνω; ὑπερεντυγχάνω → τυγχάνω

ὑπερέχρω [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 Apologístas encontramos «sobresalir» en Atenágoras, *Súplica* 23.1 y «excedente» en 6.1.

[G. Delling, VIII, 523–524]

[p 1215] 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 Aristéas 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; ὑπήκοος → ἀκούω

ὑπηρέτης [ayudante, sirviente], ὑπηρετέω [ayudar, servir, atender]

A. Uso no bíblico.

1. *El griego clásico y el helenismo.* El término ὑπηρέτης 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 ὑπηρέτης 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 ὑπηρέτης es diferente de un δούλος, porque el ὑπηρέτης es libre y puede reclamar la recompensa [p 1216] debida por el servicio prestado. A diferencia de διάκονος 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 ὑπηρεσία 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 διάκονος de su familia, ὑπηρέτης se refiere a su función como ayudante de Dios, y διάκονος 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 δούλος puede actuar como ὑπηρέτης, pero intrínsecamente el ὑπηρέτης puede aceptar o rechazar el encargo. El carácter funcional de la actividad distingue al ὑπηρέτης del διάκονος o del θεράπων.
4. *El judaísmo palestinese.* Puesto que el AT no ofrece modelos, es difícil encontrar equivalentes exactos en el judaísmo palestinese. 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 שמש 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 ὑπηρεσία 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 πρόκτωρ 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 [p 1217] policías 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 (Epafrodito como λειτουργὸς τῆς χρείας μου) muestran lo que se quiere decir.

2. Pasajes difíciles.

- a. Hechos 13:5. Juan Marcos, como ὑπηρέτης 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 ὑπηρεταί que vayan a pelear, o que sí tiene ὑπηρεταί pero en un reino que no admite pelear. Los discípulos pueden ser ὑπηρεταί así como amigos; en cuanto a amigos están cerca de su rey, pero en cuanto a ὑπηρεταί 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 ὑπηρέτης 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 ὑπηρέτης 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 ὑπηρέτης 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

ὑπνος [el sueño], ἀφυπνῶ [dormirse], ἐνύπνιον [un sueño], ἐνυπνιάζομαι [soñar], ἔξυπνος [despierto], ἐξυπνίζω [despertarse]

A. Los griegos.

1. *Origen, significado y uso de la raíz ὑπν-.* Derivada de una raíz básica συπνος, esta palabra significa «el sueño, el dormir», y la frase ἐν ὑπνῳ («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 mezcla especial de vino induce al sueño.
- [p 1218] 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 indi-

cativo 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 ἕψ. 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 Enoc Etíope 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 ἐνυπνιάζομαι 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 [p 1219] 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 vigias 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 impotencia 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 timoneaba 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 «reo», «sujeto a castigo».
 - d. Es difícil encontrar un equivalente rabínico exacto, pero sí hallamos las ideas de rendición de cuentas en el sentido financiero, y de responsabilidad penal.
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]

[p 1220] 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. Por eso ὑπόκρισις asume el sentido de «fingimiento» o «pretexto». Pero se necesitan adiciones 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. **EI NT.**

1. *La tradición sinóptica.* Como en la LXX, el grupo tiene un mal sentido en los autores de los Sinópticos. Jesús llama a su 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 [p 1221] 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 1222] (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.

1. *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 «diseño» 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».

[p 1223] 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 «demostración» 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

ὑποπιάζω [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 [p 1224] 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], ὕστερον [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 ὕστερου para «más tarde», y οἱ ὕστεροι 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. ὕστερέω 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 ὕστερέω (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 ὕστερέω 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. ὕστερέω.
 - 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 [p 1225] que, mediante la obra de Cristo, repone la pérdida y logra nuestra glorificación (cf. 5:2; 8:17–18, 29–30; 9:23; 1 Ts. 2:12).
 - b. Con referencia a circunstancias, ὕστερέω 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 pneumáticos 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. ἀφυστερέω. En el NT este verbo figura solamente en Santiago 5:4 para «retener».

4. ὑστέρημα, ὑστέρησις. 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 Ts. 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. ὑστέρημα 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 *hystereín* del reino futuro, y para un enunciado cristológico cf. *Stromateis* 8.9.29.5.
2. *El gnosticismo*. Los términos ὑστερέω e ὑστέρημα 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 ὑστέρημα es un resultado de la ignorancia, el alcanzar la γνώσις es su remedio. Los gnósticos huyen del lugar del ὑστέρημα 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]

[p 1226] ὕψος [altura], ὑψόω [levantar, exaltar], ὑπερυψόω [exaltar hasta lo sumo], ὑψωμα [altura], ὑψιστος [altísimo]

ὕψος

- A. **El griego no bíblico.** ὕψος 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 Enoc 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 ὕψος.
- 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 «elevantar», «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 (ὑπερῦψώω). 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).

[p 1227] 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 ὑψώω 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 discipulado 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 ὑψώω 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. ייִן en el uso semítico. Posiblemente sobre una base cananea (ǰebusea?), 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.

[p 1228] C. ὕψιστος en la LXX. ὕψιστος es principalmente un término para Dios en la LXX; funciona como equivalente del título divino ἰσχυρός, y también para otros términos hebreos cuyo énfasis es que Dios es el Señor en lo alto. En el Sirácida, ὕψιστος 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 ὕψιστος es un sustantivo en aposición.

D. ὕψιστος 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 ὕψιστος 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. ὕψιστος 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, ὕψιστος 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, ὕψιστος 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 ὕψιστος de la comunidad.

[G. Bertram, VIII, 602–620]

[p 1229] Φ, φ (fi)

φαίνω [brillar, aparecer], φανερός [visible, notorio], φανερώ [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.

φανερώω

A. **Fuera del NT.** Este verbo poco común significa «hacer visible», o en pasiva «hacerse visible».

B. El NT.

1. Común en el NT, φανερόω se refiere a la manifestación del significado oculto de las parábolas en el dicho proverbial de Marcos 4:22.
2. En Pablo φανερόω 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 φανερόω quizás [p 1230] 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. φανερόω 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 ἐκκλησία celestial se revela en la carne de Cristo (5:3). 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 φανερόω 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 Hebreos 9:24 esté usando una expresión cultural o legal cuando se refiere al Cristo exaltado que comparece ante Dios por nosotros.

[p 1231] ἐπιφάνω, 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 jerosolimitana.

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 Epífanes (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 [p 1232] 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 entrafía su desarrollo como partido, probablemente ya para tiempos del reinado de Hircano I (134 a. C.). Oponiéndose a los Hasmones, 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 [p 1233] 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 luchas dinásticas que vienen a continuación los fariseos buscan ahora el final del sacerdocio principesco 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-hasmones, 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 Arquelao, 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 ordena-

miento 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 destroza 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 jakamim, que no desempeña parte alguna en la revuelta, constituye un centro para la reorganización.

2. *La reconstrucción.*

a. Cambio sociorreligioso. Los jakamim 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.

[p 1234] 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 cultural, 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 acarrean 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 lavadura 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 [p 1235] 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 (5:34ss), 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 (*Homilías* 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, Σαδδουκαίος

[p 1236] φάτνη [pesebre]

- A. Uso griego.** φάτνη, 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 φάτνη 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 davídico. El pesebre contrapone 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]

[p 1237] 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 «llevan» 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).

[p 1238] 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 «alejarse», «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».

[p 1239] 4. *El NT.*

- a. En el NT el verbos 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.

εἰσφέρω

- 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 [p 1240] contra 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 ὠφελέω 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.

[p 1241] 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 συμφέρων y σύμφορον 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 σύμφορον 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.

[p 1242] 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 [p 1243] 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 grilletes, 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 דָּחַשׁ 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.

[p 1244] 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. Fitzer, IX, 88–92]

φθείρω [destruir, corromper], φθορά [destrucción, corrupción], φθαρός [corruptible, perecedero], ἄφθαρος [incorruptible, imperecedero], ἀφθαρσία [incorruptibilidad, indestructibilidad], ἀφθορία [integridad, sanidad], διαφθείρω [destruir, corromper], διαφθορά [destrucción, corrupción], καταφθείρω [destruir, corromper]

A. El mundo griego.

I. *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», «nafragio», etc.

[p 1245] 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 contrapone 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 ἄφθαρος significa «de larga vida». Éticamente φθείρω es lo opuesto de σφύζω («mantener en alto»).
3. *El período helenístico tardío.* Los antónimos φθαρόν-ἄφθαρον 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.

- I. *El AT.* En la LXX φθείρω es la traducción del hebreo נחש, 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), «languidecer» (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 arrasarse 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 [p 1246] (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 (1 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 imperecedera 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 imperecedera (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 perecederos, y φθορά es la corruptibilidad (Ignacio, *Romanos* 7.3). Cristo, el verdadero templo, y la ἀγάπη son imperecederos (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

[p 1247] φιλανθρωπία [hospitalidad], φιλανθρώπως [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 φιλόανθρωποι primeramente las deidades, luego los gobernantes y personajes principales. La φιλιανθρωπία es una virtud en la ética popular y posteriormente en la ética filosófica. La φιλιανθρωπία humana imita la de los dioses y se les 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 deuterocanónicas 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 φιλιανθρωπία a la conducta generosa de los romanos (*Antigüedades* 12.124). También se refiere a la φιλιανθρωπία de Dios (16.42).
4. Filón integra esta virtud en su pensamiento (*De las virtudes* 51). El amigo de Dios debe ser también un φιλόανθρωπος (*Del Decálogo* 110). La φιλιανθρωπία 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 φιλιανθρώπως cuando permite a Pablo visitar a sus amigos en Sidón (Hch. 27:3), y los habitantes de Malta muestran φιλιανθρωπία (ayuda u hospitalidad) después del naufragio (28:2). La φιλιανθρωπία 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 φιλιανθρωπία de Dios (cf. Diog. 9.2). Los Hechos de Tomás 170 llama a Cristo φιλόανθρωπος. 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]

→ φιλοξενία, φιλόξενος

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.

[p 1248] 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 אָהַב. 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 קָשַׁב. El sustantivo φίλημα figura para el beso del amado en Cantares 1:2, y para el beso traicionero del enemigo en Proverbios 27:6.

[p 1249] 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 rameras 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 11:3, 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 reclinarsse 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 [p 1250] 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 confiesen 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 si 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 [p 1251] 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, φίλια

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.

[p 1252] 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 Píldes). 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. φίλια. 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). [p 1253] Procedente de φίλια, 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 φίλια.
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 φίλια 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 φίλια 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 [p 1254] 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 o 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 imaginería 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 llamado amigo suyo.

D. El período postneotestamentario.

I. 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 ἀγαπάω (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; *Homilías* Pseudoclementinas 18.13). También Moisés es amigo de Dios, y aquellos en quienes Dios se complace son hijos y amigos suyos (Afraates en *Homilías* 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).
- [p 1255] 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]

→ ἀγαπάω, ἀδελφός, ἀσπάξομαι, 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 φίλο- 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 ligan 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 φιλοσοφῶ 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.

[p 1256] 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 *σόφοι 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 Aristeas*. 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.
- [p 1257] 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. *σπερμλόγος* 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]

[p 1258] 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.

I. 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 נב, «temblar». También lo hallamos para varios otros términos, y en las obras apócrifas figura sin tener un original.
- [p 1259] 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 «temible» 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 נר en 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 teman».* 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.

[p 1260] 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 פחַד 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 contraponen 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.

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 porqué 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.

[p 1261] 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 incomprensible 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 φοβόμενος(-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 εὐκαθείας 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 [p 1262] 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* 2.7.32.1ss. 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 libra 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], φρόνημος [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 («receptividad») 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.

- [p 1263] 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 φρόνες, 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 αἴσθησις («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 hipóstasis, 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 Enoc 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 [p 1264] 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. φρόνες 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. φρόνες. 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 sobrepasarlos 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 dirigentes 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 significa [p 1265] dejar de lado los razonamientos infantiles (1 Co. 13:11). En Filipenses 1:7; 4:10, φρονέω ὑπάρ ο 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, *Magnesianos* 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* 9.17.2).
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, σύννεσις, 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.

[p 1266] B. El AT y el judaísmo.

1. La LXX.

- a. φυλάσσω 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 pseudoepígrafos*. 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* 46.1ss. 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).

[p 1267] 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 φυλαὶ 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 φυλαὶ. Las φυλαὶ están integradas en ciudades-estado; los δήμοι son distritos más pequeños. El equivalente latino es *tribus*.
3. En el sacerdocio egipcio, las φυλαὶ son divisiones o clases que desempeñan su oficio por turnos.

[p 1268] 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 πατριὰ 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 palestino 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 Éufrates. 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 [p 1269] 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 [p 1270] 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 τεχνη, 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 pues, 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.

[p 1271] 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. **EI 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.
 - b. 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 [p 1272] 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 φυσικός, y el paralelo en Judas 10 tiene el adverbio φυσικῶς. 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 κατά y παρά 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.
- [p 1273] 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 הִק, 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. הִק 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. הִק 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 epítome 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. 8:22). 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.
- [p 1274] 2. *La voz humana.* קול 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.* קול 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.* קול 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. קול 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 קול בת קול no establece una rela-

ción 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 קול 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.
- [p 1275] 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 קול בת קול 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 ver-

dad 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 [p 1276] 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 φωναί. Papías 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 [p 1277] 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.

1. 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.

[p 1278] 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 Safira 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 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.

[p 1279] 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 perdición 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 perdición. 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.
- [p 1280] 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). Sobrepasa a la locura como la luz sobrepasa 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 Enoc 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 contrapone 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. Neft. 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 [p 1281] 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.

- I. *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; φωστήρ en Filipenses 2:15, Apocalipsis 21:11; [p 1282] φωσφόρος en 2 Pedro 1:19; ἐπιφάσκω 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 transcendencia 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 (οκότης) 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 ἐπιφάσκω, 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 [p 1283] 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 contraponen 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 φῶτισμα 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)

[p 1284] χαίρω [alegrarse], χαρά [alegría], συγχαίρω [alegrarse con], χάρις [gracia], χαρίζομαι [dar gratuitamente, regalar], χαριτώ [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*.

- a. 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.
 - b. χαίρω significa «regocijarse», «estar alegre». Χαίρε 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.
 - c. χαρά significa «regocijo», «gozo», «alegría».
2. *La filosofía.*
- a. La filosofía reflexiona sobre la alegría. Para Platón es algo muy parecido a ἡδονή.
 - b. En Aristóteles, ἡδονή la reemplaza casi totalmente, con poca distinción.
 - c. 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 πᾶσι) 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 hímnico expresa la devoción a Dios (Jl. 2:21). En conformidad con su intención interior, el gozo del AT [p 1285] 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 (15:5ss), 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).

[p 1286] 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, χαριτόω, 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. *χαριτόω* 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».

[p 1287] b. En un segundo desarrollo el helenismo enfatiza el poder de la *χάρις*. 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. *יָרַן* y sus derivados.

- a. La LXX usa *χάρις* especialmente para el hebreo *יָרַן*, que parece derivarse de la raíz verbal muy difundida *יָרַן*, 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 aarónica (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 *יָרַן*, 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, *יָרַן* 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 *יָרַן* 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 *יָרַן* 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, *יָרַן* 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 *יָרַן* no llega a suministrar el sustantivo correspondiente a los verbos de [p 1288] esta raíz. Es así como abre la puerta a otro término que la LXX generalmente traduce como *ἔλεος*, el sustantivo relacionado con *ἐλέω*, que es su traducción de *יָרַן*. Este término es *דַּחַן*.

2. **רָחֻם.**

- a. El término **רָחֻם** 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 **יָרָם**, y en parte también porque los traductores posteriores lo relacionan con *χάρις*. Continúa el debate en cuanto al significado exacto de **רָחֻם**. 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 **רָחֻם** 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 **רָחֻם** 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 **רָחֻם** (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 **רָחֻם** 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 **רָחֻם**, 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 **רָחֻם**. Sin embargo, un elemento nuevo aquí es el del **רָחֻם** 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 **רָחֻם** como salvación. Sin embargo, en Isaías 40:6 hay un acercamiento al significado de **יָרָם**, refiriéndose al colapso de la gloria humana (cf. Est. 2:9, 17).
- d. En general se puede afirmar que **רָחֻם** desempeña el papel de un sustantivo sustituto para el grupo **יָרָם**. 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 Salmo 50:5.

[W. Zimmerli, IX, 376–387]

[p 1289] C. **El judaísmo.**1. *Qumrán y los Testamentos de los Doce Patriarcas.*

- A. **רָחֻם** 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 **רָחֻם**; 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 **יָרָם** significa «mostrarse favorable», y el sustantivo **רָחֻם** 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. *χάρις* traduce a *יְהוָה* en vez de a *יְהוָה*, 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 *χάρις*, y quien considera las *χάριτες* como los dones de Dios y la *χάρις* como el poder que los respalda. El contenido de la *χάρις* se deriva del entendimiento de Dios como Creador y Preservador, siempre en un sentido activo. En un sentido, la *χάρις* es la dotación humana en la creación. En relación con la salvación, Filón no tiene doctrina del mérito pero también piensa que la *χάρις* 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 *χάρις* 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 *χάριν* no es muy común en el NT (en contraste con la *koiné*). El término del AT *יְהוָה* ofrece poca orientación, y *יְהוָה* nos señala hacia *ἔλεος* en vez de hacia *χάρις*.

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. *χάρις* 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 *χάρις* divina (Lc. 1:28).
- f. *ἀχάριστος* significa «ingrato» en Lucas 6:35. Deriva su fuerza de la *χάρις* en los vv. 32ss.

[p 1290] 2. *Pablo.*

- a. Como concepto central en Pablo, *χάρις* 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, *χάρις* 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). *χάρις* 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 *χάρις* significa el evangelio. En Colosenses 4:6 el sentido quizás sea «encanto». En Efesios 1:6–7 *χάρις* 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 *χαριτώ* significa «bendecir».
- b. En las Pastorales «gracia» es el significado de *χάρις* 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). *χάρις* reemplaza a la esperanza en la tríada de 1 Timoteo 1:14.
- c. Hebreos usa *χάρις* 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 *χάρις* 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. *χάρις* 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 [p 1291] 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 14.1, 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. *χαριτώ* 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 *חֶסֶד* (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 *εὐχαριστέω*, 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.

[p 1292] 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.

- a. 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».
- b. εὐχαριστία es común en las inscripciones y significa «gratitud» o «acción de gracias».
- c. εὐχάριστος tiene los sentidos de «agradable», «agradecido» y «beneficioso».

2. Significado.

- a. 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.
- b. 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.

- a. 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.
- b. En el judaísmo se dan gracias por el alimento y la bebida, así como por las buenas noticias. La acción de gracias nunca cesará.
- c. 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.

- a. Encontramos un uso secular del verbo en Lucas 17:16 y del sustantivo en Hechos 24:3.
- b. 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).
- c. 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.

- a. 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 ὅτι (1 Co. 1:4–5; Ro. 1:8).

[p 1293] 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 χαράσσω, «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.

[p 1294] **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 εἰκῶν y los enunciados con *χαρακτήρ* parecen fundirse. En la impartición de sí –Dios al λόγος y el λόγος a nosotros– el εἰκῶν 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]

[p 1295] *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 פַּלְמָה 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.
- [p 1296] 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, χεῖρ suele significar el poder (cf. Mr. 9:31; Lc. 1:71; 2 Co. 11:33; Jn. 3:35).
- b. Después de una preposición, χεῖρ 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).

[p 1297] 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, χεῖρ significa nuevamente el poder (1 Clem. 55.5), y encontramos ἐν χειρὶ para tener «a mano», y ὑπὸ χειρῶν 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 patrística. 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.

[p 1298] 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 lo 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 χηρόω y χηρεύω significan «dejar viuda» y «enviduar», y también hallamos el sustantivo derivado χηρεία, «viudez».

B. La viuda fuera del NT.

1. 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 [p 1299] 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». *χηρεία* figura en Isaías 54:4, *χηρεύω* en Judit 8:4, *χήρευσις* («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 [p 1300] es que la iglesia la ha comisionado a ella para ese fin (cf. Hch. 9:36ss). La mención de las *χήραι* junto con los *ἄγιοι* (v. 41) sugiere que las *χήραι* 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 *πρεσβύτιδες* 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 imaginería 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 iglesia, 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).

[p 1301] 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 período 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]

→ ὄρφανός

χιλιάς [mil], χίλιοι [mil]

- [p 1302] **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». χιλι- 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 Etíope 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 o 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 milenarista 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.

[p 1303] **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 hálito de vida. Polvo es el término más común (ἄψ=γ<). 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 (ἡμ=τ=ἔ). 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» (ἄπ, 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. γηγενεὶς 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.

- [p 1304] 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 εἰκόν, 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 eón carnal, un eón del alma, y el eón 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 χροή (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.

[p 1305] 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.
- [p 1306] 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», «gentil», «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», «respectabilidad», «dignidad», y b. «bondad», «amabilidad», «clemencia». En sentido negativo denota una falsa «indulgencia» o «suavidad» con respecto al mal.

[p 1307] 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

[p 1308] χρίω [ungir], χριστός [Cristo, Mesías, Ungido], αντίχριστος [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 aarónica. 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.

[p 1309] 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.

[p 1310] 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[**p 1311**] ; 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 Enoc Etíope*. «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 sibilinos*. 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 1 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.
- [p 1312] 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 critica 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).
- [p 1313] 5. *Los Tárgumes.* 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 congregar 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 Tárgumes. 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 apostasía 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 (noveno) 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.

1. *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 ὀσὺν Χριστῷ, ο 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.
- [p 1314] 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 ὁ 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 [p 1315] 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 misteriosa. 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 unión 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.

[p 1316] 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 pue-

blo 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; [p 1317] 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 ο 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 1:21–22.* 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 [p 1318] 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 3:6 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 Χριστός (13:21), pero no [p 1319] 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 davídico 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 Jn. 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, [p 1320] 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. *χρῶσιμα*. La «unción» del Espíritu capacita a los creyentes para resistir a las falsas enseñanzas, impartiendo claridad de fe y de juicio. Aquí *χρῶσιμα* 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).

[p 1321] 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]

ἀλλείρω, μύρον

χρόνος [tiempo, período de tiempo]

A. El mundo griego.

I. Datos léxicos.

1. Esta palabra tiene primeramente el sentido general de «tiempo» o «el curso del tiempo» o «el paso del tiempo».
2. a. Luego significa una «sección» del tiempo.
- b. Un sentido relacionado es una «medida» o «extensión» de tiempo, un «tiempo limitado».
3. Un significado ulterior es un «punto en el tiempo», una «fecha».

[p 1322] 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 Antifonte) 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 Salomón 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.

[p 1323] 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. *Dichos 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.

[p 1324] **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).

[G. Delling, IX, 581–593]

→ αἰών, νῦν, ὥρα, καιρός

[p 1325] Ψ, ψ (psi)

ψάλλω, ψαλμός → ὕμνος; ψευδάδελφος → ἀδελφός; ψευδαπόστολος → ἀποστέλλω; ψευδοδάσκαλος → διδάσκω; ψευδόμαρτυς, ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία → μάρτυς; ψευδοπροφήτης → προφήτης

ψεῦδος [mentira, falsedad], ψεύδομαι [mentir], ψευδής [falso], ψεῦσμα [mentira, falsedad], ψεύστης [mentiroso], ἀψευδής [veraz, fiel], ἄψευστος [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 ψεῦδος 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 ψεῦσμα 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 mentira. [p 1326] 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 reprehensible 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 (14:5) 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. Ψεῦδος se personifica en Hermas, *Semejanzas* 9.15.3, y ψευδής significa «perjurio» en Bernabé 2.8. La falsedad no es prominente [p 1327] en el gnosticismo, y aunque los mandeos enfatizan fuertemente la verdad, dicen poco acerca de la mentira.

[H. Conzelmann, IX, 594–603]

ψευδόχριστος → χρίω

ψηφος [guijarro, voto], ψηφίζω [calcular, contar], συμψηφίζω [calcular, hacer cuentas], (καταψηφίζομαι [sentenciar, condenar]), συγκαταψηφίζομαι [ser contado entre, ser elegido]

A. Uso griego normal.

1. ψηφος 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 ψηφος 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 ψηφος 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.

[p 1328] 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], **ἀνάψυξις** [alivio, refrescamiento], **ἀναψύχω** [revivir, refrescar], **δίψυχος** [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 νόος, 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.

[p 1329] 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.

1. **שָׁנָה**.

- 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. שָׁנָה 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 שָׁנָה nunca existe independientemente del individuo, y la palabra nunca se usa para un habitante del mundo inferior.
- [p 1330] 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 שָׁנָה. 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 שָׁנָה, 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 שָׁנָה (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 prostitución [p 1331] 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 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).
 - 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 רִיחַ es una condición de שָׁנֵן 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 שָׁנֵן y con el corazón. A pesar de los paralelos, permanece una distinción entre «espíritu» y tanto שָׁנֵן 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 fía 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]

[p 1332] C. El judaísmo.

I. El judaísmo helenístico.

1. *La LXX.* En obras con un original hebreo, ψυχή traduce principalmente שָׁרָף 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 palestinese.

1. שָׁרָף 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]

[p 1333] D. El NT.

I. Los Evangelios y los Hechos.

1. *La vida natural y física.*

- a. Aspectos generales. En Hechos 20:10 la ψυχή es la vida; en 27:22 no habrá pérdida de vidas; en 27:10 no se perderán vidas y en Mateo 6:25 la vida necesita alimentación.
 - b. Dar la vida. Cuando Jesús dice que él da su ψυχή como rescate por muchos, a lo que se refiere es a la vida entrelazada con la carne y la sangre, junto con el ego individual (Mr. 10:45). Juan 10:11ss usa τιθέναι para dar la ψυχή; esta palabra puede significar «arriesgar» así como «dar». Los discípulos también pueden sacrificar su vida, pero sólo Jesús puede volver a tomarla. En Hechos 15:26 παραδίδομι sugiere el arriesgar los recursos; no tiene que implicar el martirio. Apocalipsis 12:11 se refiere a aquellos que no aman tanto su ψυχή como para temer a la muerte, y en Hechos 20:24 Pablo no se aferra a su vida. En Lucas 14:26 ψυχή abarca todo lo que constituye la vida terrenal que hay que aborrecer por causa de Jesús.
 - c. Buscar la vida, destruirla y salvarla. En Mateo 2:20 los enemigos del niño andan buscando su vida (ψυχή). En Lucas 12:20 Dios le reclama la vida al granjero rico. En Marcos 3:4ss la decisión es entre salvar la vida y tomarla. La vida terrenal se toma tan en serio que dejarla enferma equivale a despojarla de todo lo que la hace valiosa. Aquí la vida no es sólo un concepto formal sino que tiene contenido como la vida plena que Dios se propone en la creación. Pero esto significa finalmente una vida que se vive al servicio de Dios, de modo que el grado de salud física es un asunto secundario. Así, en Lucas 9:55–56 el Hijo del Hombre ha venido para proteger la vida física, pero es claro que se tiene en mente algo más que esto, como se puede ver en Lucas 19:10, donde buscar y salvar van de la mano con el llamado a la fe. El llamado a la fe es un llamado a la verdadera vida que Dios se propone; la salvación es salvación de todo aquello que obstaculice esa vida, ya sea la enfermedad o la incredulidad.
2. *La persona entera.* Si ψυχή significa «vida física», de lo que se trata no es del fenómeno en cuanto a tal, sino de la vida manifestada en individuos. Así, πᾶσα ψυχή significa «todos» en Hechos 2:43, pero con un énfasis individualizante (3:23). Mateo 11:29 promete descanso a las almas de todos los que se acerquen a Jesús. La expresión se basa en Jeremías 6:16 y comporta la implicación del yo humano que vive ante Dios y debe dar cuentas a él. Por eso el descanso no es el de la liberación del cuerpo. Se alcanza en actos de obediencia física a Dios, ya que la vida física que Dios da no puede separarse de la vida con Dios que se configura en la oración, la alabanza y el hacer la voluntad de Dios.
 3. *El lugar del sentimiento.*
 - a. La influencia de los demás. En Hechos 14:2 los enemigos de Pablo envenenan las ψυχαί de los gentiles. En 15:24 se causa inquietud a las ψυχαί de los hermanos en Antioquía. De manera que la ψυχή puede ser arrastrada por otras personas. En Juan 10:24 Jesús mantiene en suspenso la ψυχή de la gente; podría inclinarse ya sea hacia la fe o hacia la incredulidad. Del lado positivo, Pablo y Bernabé fortalecen las ψυχή de los discípulos en Hechos 14:22.
 - b. Experiencias de alegría, de pesar y de amor. En Mateo 12:28, se requiere una decisión activa cuando la ψυχή de Dios se complace en su siervo. La ψυχή de Lucas 12:19 tiene la esperanza de gozar de placeres físicos y psicológicos sobre la base de una decisión radical. En Lucas 1:46 la ψυχή es el sujeto de la alabanza a Dios; la presencia de πνεῦμα muestra que se trata del don de Dios y su obra. La ψυχή puede ser también el lugar del pesar, como en Marcos 14:34 (cf. Sal. 42:5). Marcos 12:30 exige amar con toda la ψυχή; en este contexto la palabra está cerca de «fuerza de voluntad» (cf. Mt. 22:37). Pero su omisión en Marcos 12:33 muestra que no es absolutamente importante o distintiva (cf. Hch. 4:32). En Lucas 2:35, la espada del dolor va a atravesar la ψυχή.
 - c. El corazón. Cuando, al estilo del AT, se dice que el alma alaba a Dios y lo ama, el significado se acerca mucho al de corazón. Surge la pregunta de si la alabanza y el amor a Dios son una respuesta a la influencia de Dios, así como otros movimientos del alma son respuestas a otras influencias.

[p 1334] 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).
- [p 1335] 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 ψυχαι 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 ἐν πνεύμα, 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 desaparecida 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 [p 1336] 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 ἀσθηρικός la califican positiva o negativamente.

V. *El Apocalipsis.*

1. *La vida física.* Apocalipsis 16:3 usa πᾶσα ψυχή con ζωής 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.
- [p 1337] 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 χοϊκος (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.

[p 1338] 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 πνεῦμα. 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.

[A. Dihle, IX, 663–664]

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».

[A. Dihle, IX, 664]

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 gusta esta palabra y su derivado διψυχία.

[E. Schweizer, IX, 665]

[p 1339] 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 ἰσόψυχος 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

[p 1340] Ω, ω (omega)

Ω → Alfa y omega; ὠδή → ἄδω

ὠδίν [dolor de parto], ὠδίω [sufrir dolores de parto]

- A. El griego secular.** De derivación incierta, ὠδίω significa «sufrir dolores de parto» y ὠδίως 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 ὠδίω y ὠδίως 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 ὠδίω 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 Etiópe 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 Etiópe 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 ὠδίως 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 acarrearán 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 [p 1341] 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

nes 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, ὀδύνη, πάσχω

ῥα [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 ῥας, «prematuramente», ο κατὰ τὴν ῥαν 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 ῥα 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]»).
- [p 1342] 4. 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 ῥα es el «último tiempo».
5. ῥα 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).
 6. 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).
 7. 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. Delling, IX, 675–681]

→ *καιρός, χρόνος*

ὡσαννά [hosanna]

1. Esta palabra se considera generalmente como una transliteración de la expresión hebrea *הוֹשִׁיעָה נָא*, 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.
2. 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.
3. 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]

ὠπάριον, ὠτίον → *ὄυς*

Índice griego

- ΑΩ 9
- αάρων 9
- άβαδδών 9
- άββά 10
- άβελ-κάϊν 10
- άβραάμ 10
- άβυσσος 10
- άγαθός, άγαθοεργέω, άγαθοποιέω, άγαθοποιός, άγαθοποιΐα, άγαθωσύνη, φιλάγαθος, άφιλάγαθος 11
- άγαλλιάομαι, άγαλλίασις 12
- άγαπάω, άγάπη, άγαπητός 13
- Άγάρ 18
- άγγελία, άγγέλω, άναγγέλλω, άπαγγέλλω, διαγγέλλω, έξαγγέλλω, καταγγέλλω, προκαταγγέλλω, καταγγελεύς 18
- άγγελος, άρχάγγελος, ισάγγελος 20
- άγιος, άγιάζω, άγιασμός, άγιότης, άγιωσύνη 22
- άγνοέω, άγνόημα, άγνοια, άγνωσία, άγνωστος 25
- άγνος, άγνίζω, άγνεία, άγνότης, άγνισμός 26
- άγοράζω, έξαγοράζω 27
- άγωγή, παράγω, προάγω, προσάγω, προσαγωγή 27
- άγών, άγωνίζομαι, άνταγωνίζομαι, έπαγωνίζομαι, καταγωνίζομαι, άγωνία 28
- Άδάμ 29
- άδελφός, άδελφή, άδελφότης, φιλάδελφος, φιλαδελφία, ψευδάδελφος 29
- άδης 30
- άδικος, άδικία, άδικέω, άδίκημα 30
- άδω, ώδή 32
- άήρ 32
- άθέμιτος 33
- άθεσμος 33
- άθλέω, συναθλέω, άθλησις 33
- άτΐδιος 33
- αιδώς 33
- αΐμα αίματεκχυσία 34
- αίνέω, αΐνος 35
- αΐνιγμα 35
- αίρέομαι, αίρεσις, αίρετικός, αίρετίζω, διαιρέω, διαίρεσις 35
- αΐρω, έπαΐρω 36
- αισθάνομαι, αίσημις, αίσημηΐριον 37
- αισχύνω, έπαισχύνω, καταισχύνω, αΐσχύνη, αΐσχρός, αΐσχροΐτης 37
- αΐτέω, αίτημα, άπαιτέω, έξαιτέω, παραιτέομαι 37
- αΐχμάλωτος, αΐχμαλωτίζω, αΐχμαλωτεύω, αΐχμαλωσία, συναΐχμάλωτος 38
- αΐών, αΐώνιος 39
- άκέραιος 40
- άκολουθέω, έξακολουθέω, έπακολουθέω, παρακολουθέω, συνακολουθέω 40
- άκούω, άκοή, είσακούω, έπακούω, παρακούω, παρακοή, ύπακούω, ύπακοή, ύπήκοος 41
- άκροβυστία 43
- άλαζών, άλαζονεία 43
- άλαλάζω 43
- άλας 44
- άλείφω 44
- άλήθεια, άληθής, άληθινός, άληθεύω 44
- άλλάσσω, άντάλλαγμα, άπαλλάσσω, διαλλάσσω, καταλλάσσω, καταλλαγή, άποκαταλλάσσω, μεταλλάσσω 47
- άλληγορέω 49
- άλληλουΐά 50
- άλλος, άλλότριος, άπαλλοτριώω, άλλογενής, άλλόφυλος 50

- ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα, ἁμαρτία 50
 ἁμαρτωλός, ἁναμάρτητος 57
 ἁμῆν 60
 ἁμνός, ἁρήν, ἁρνίον 60
 ἄμπελος 61
 ἀναγινώσκω, ἀνάγνωσις 61
 ἀναγκάζω, ἀναγκαῖος, ἀνάγκη 61
 ἀναλογία 62
 ἀνάμνησις, ὑπόμνησις 62
 ἀναπαύω, ἀνάπαυσις, ἐπαναπαύω 62
 ἀνατέλλω, ἀνατολή 63
 ἀνατίθημι, προσανατίθημι, ἀνάθεμα, ἀνάθημα, κατάθεμα, ἀναθεματίζω, καταθεματίζω 63
 ἀνέγκλητος 64
 ἀνεξερεύνητος 64
 ἀνεξιχνίαστος 64
 ἀνέχω, ἀνεκτός, ἀνοχή 64
 ἀνήκει 65
 ἀνήρ, ἀνδρίζομαι 65
 ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος 65
 ἀνίημι, ἄνεσις 66
 ἀνίστημι, ἐξανίστημι, ἀνάστασις, ἐξανάστασις 66
 ἀντί 67
 ἀντίδικος 68
 ἀντιλαμβάνομαι, ἀντίληψις, συναντιλαμβάνομαι 68
 ἄνω, ἀνώτερον, ἄνωθεν 68
 ἄξιος, ἀνάξιος, ἀξιόω, καταξιόω 69
 ἀπάντησις 70
 ἄπαξ, ἐφάπαξ 70
 ἀπατάω, ἐξαπατάω, ἀπάτη 70
 ἀπλοῦς, ἀπλότης 71
 ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις 71
 ἀποκαρδοκία 72
 ἀπόλλυμι, ἀπώλεια, Ἀπολλύων 72
 ἀποστέλλω, ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, ψευδαπόστολος, ἀποστολή 73
 ἀποφθέγγομαι 80
 ἀπωθέω 80
 ἄρα, καταράομαι, κατάρα, ἐπικατάρατος, ἐπάρατος 80
 ἀργός, ἀργέω, καταργέω 81
 ἀρέσκω, ἀνθρωπάρεσκος, ἀρεσκεία, ἀρεστός, εὐάρεστος, εὐαρεστέω 82
 ἀρετή 82
 ἀριθμέω, ἀριθμός 83
 ἀρκέω, ἀρκετός, αὐτάρκεια, αὐτάρκης 83
 Ἄρ Μαγεδών 84
 ἀρνέομαι 84
 ἀρπάζω, ἀρπαγμός 84
 ἀρραβών 85
 ἄρτιος, ἐξαρτίζω, καταρτίζω, καταρτισμός, κατάρτισις 85
 ἄρτος 85
 ἄρχω, ἀρχή, ἀπαρχή, ἀρχαῖος, ἀρχηγός, ἄρχων 88
 ἀσέλγεια 88
 ἀσθενής, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθένημα 88
 ἀσκέω 89
 ἀσπάζομαι, ἀπασπάζομαι, ἀσπασμός 89
 ἄσπιλος 90
 ἀστατέω 90
 ἀστήρ, ἄστρον 90
 ἀστραπή 90
 ἀσφάλεια, ἀσφαλής, ἀσφαλῶς, ἀσφαλίζω 91
 ἄσωτος, ἀσωτία 91
 αὐγάζω, ἀπαύγασμα 91
 αὐθάδης 91

- ἀφίημι, ἄφεις, παρήμι, πάρεις 91
 ἀφίστημι, ἀποστασία, διχοστασία 92
 βαβυλών 94
 βάθος 94
 βαίνω, ἀναβαίνω, καταβαίνω, μεταβαίνω 95
 Βαλαάμ 96
 βαλλάντιον 96
 βάλλω, ἐκβάλλω, ἐπιβάλλω 96
 βάπτω, βαπτίζω, βαπτισμός, βάπτισμα, βαπτιστής 97
 βάρβαρος 99
 βάρος, βαρύς, βαρέω 100
 βάσανος, βασανίζω, βασανισμός, βασανιστής 101
 βασιλεύς, βασιλεία, βασίλισσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασιλείος, βασιλικός 102
 βασκαίνω 107
 βαστάζω 107
 βατταλογέω 107
 βδελύσσομαι, βδέλυγμα, βδελυκτός 107
 βέβαιος, βεβαιώω, βεβαίωσις 107
 βέβηλος, βεβηλώω 108
 Βεεζεβούλ 108
 Βελιάρ 108
 βέλος 109
 βιάζομαι, βιαστής 109
 βίβλος, βιβλίον 110
 βλασφημέω, βλασφημία, βλάσφημος 111
 βοάω 112
 βοηθέω, βοηθός, βοήθεια 112
 βούλομαι, βουλή, βούλημα 112
 βραβεύω, βραβεῖον 113
 βραχίων 114
 βροντή 114
 βρούχω, βρουγμός 114
 βρώμα, βρώσις 114
 γάλα 115
 γαμέω, γάμος 115
 γέεννα 116
 γελάω, καταγελάω, γέλως 117
 γενεά, γενεαλογία, γενεαλογέω, ἀγενεαλόγητος 117
 γεννάω, γέννημα, γεννητός, ἀρτιγέννητος, ἀναγεννάω 118
 γεύομαι 119
 γῆ, ἐπίγειος 120
 γίνομαι, γένεσις, γένος, γένημα, ἀπογίνομαι, παλιγγενεσία 121
 γινώσκω, γνώσις, ἐπιγινώσκω, ἐπίγνωσις, καταγινώσκω, ἀκατάγνωστος, προγινώσκω, πρόγνωσις, συγγνώμη, γνώμη, γνωρίζω, γνωστός 122
 γλώσσα, ἑτερόγλωσσος 126
 γνήσιος 127
 γογγύζω, διαγογγύζω, γογγυσμός, γογγυστής 128
 γόης 129
 γόνυ, γονυπετέω 129
 γραμματεύς 130
 γράφω, γραφή, γράμμα, ἐγγράφω, προγράφω, ὑπογραμμός 130
 γυμνός, γυμνότης, γυμνάζω, γυμνασία 136
 γυνή 136
 Γὼγ καὶ Μαγὼγ 139
 γωνία, ἀκρογωνιαῖος, κεφαλή γωνίας 139
 δαίμων, δαιμόνιον, δαιμονίζομαι, δαιμονιώδης, δεισιδαίμων, δεισιδαιμονία 140
 δάκτυλος 142
 δεῖ, δέον ἐστί 143
 δείκνυμι, ἀναδείκνυμι, ἀνάδειξις, δειγματίζω, παραδειγματίζω, ὑπόδειγμα 144
 δείπνον, δειπνέω 145

- δέκα 145
- δεξιός 145
- δέομαι, δέησις, προσδέομαι 146
- δεσμός, δέσιμος 147
- δεσπότης, οικόδεσπότης, οικόδεσποτέω 147
- δέχομαι, δοχή, αποδέχομαι, αποδοχή, εκδέχομαι, απεκδέχομαι, εισδέχομαι, προσδέχομαι, δεκτός, απόδεκτος, εὐπρόσδεκτος 148
- δέω 150
- δηλώω 150
- δημιουργός 150
- δημος, εκδημέω, ένδημέω, παρεπίδημος 151
- διά 151
- διαβάλλω, διάβολος 152
- διακονέω, διακονία, διάκονος 154
- διαλέγομαι, διαλογίζομαι, διαλογισμός 156
- διασπορά 157
- διατίθημι, διαθήκη 158
- διδάσκω, διδάσκαλος, νομοδιδάσκαλος, καλοδιδάσκαλος, ψευδοδιδάσκαλος, διδασκαλία, έτεροδιδασκαλέω, διδαχή, διδακτός, διδακτικός 162
- δίδωμι, δῶρον, δωρέομαι, δῶρημα, δωρεά, δωρεάν, αποδίδωμι, ανταποδίδωμι, ανταπόδοσις, ανταπόδομα, παραδίδωμι, παράδοσις 167
- δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία 169
- διχοτομέω 177
- διψάω, δίψος 178
- διώκω 178
- δόγμα, δογματίζω 178
- δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ένδοξος, ένδοξάζω, παράδοξος 179
- δόκιμος, άδόκιμος, δοκιμή, δοκίμιον, δοκιμάζω, αποδοκιμάζω, δοκιμασία 182
- δούλος, σύνδουλος, δούλη, δουλεύω, δουλεία, δουλόω, καταδουλόω, δουλαγωγέω, όφθαλμοδουλία 183
- δράκων 186
- δύναμαι, δυνατός, δυνατέω, άδύνατος, άδυνατέω, δύναμις, δυναστίης, δυναμόω, ένδυναμόω 187
- δύω, εκδύω, απεκδύω, ένδύω, έπενδύω, απέκδυσις 191
- δώδεκα, δωδέκατος, δωδεκάφυλον 192
- ζγγυος 194
- έγγυς, έγγίζω, προσεγγίζω 194
- έγείρω, έγερσις, έξεγείρω, γρηγορέω 195
- έγκομβόομαι 196
- έγκράτεια, έγκρατής, έγκρατεύομαι 196
- έγώ 197
- εδραίος, εδραίωμα 200
- έθνος, έθνικός 201
- έθος 202
- είδος, είδέα 202
- είδωλον, είδωλόθυτον, είδωλειον, κατείδωλος, είδωλολάτρης, είδωλολατρία 203
- είκη 204
- είκων 204
- είλικρινής, είλικρίνεια 206
- είμί, ό ών 207
- είρήνη, είρηνεύω, είρηνικός, είρηνοποιός, είρηνοποιέω 207
- εις 211
- είς 214
- έκδικέω, έκδικος, εκδίκησις 215
- έκκεντέω 216
- έκπτύω 216
- έκστασις, έξίστημι 216
- έκτείνω, εκτενής, εκτένεια, ύπερετείνω 219
- έκτρομα 219
- έκχέω, εκχύν(ν)ω 220
- έκών, εκούσιος 220

- ἔλαιον 221
 ἐλέγχω, ἔλεγχις, ἔλεγχος, ἐλεγμός 221
 ἔλεος, ἐλεέω, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεήμων 222
 ἐλεύθερος, ἐλευθερώω, ἐλευθερία, ἀπελεύθερος 223
 ἔλκω 226
 Ἕλλην, Ἑλλάς, Ἑλληνικός, Ἑλληνίς, Ἑλληνιστής, Ἑλληνιστί 226
 ἐλλογέω 228
 ἐλπίζω, ἐλπίζω, ἀπελπίζω, προελπίζω 229
 ἐμβατεύω 231
 ἐμφυσάω 231
 ἐν 232
 ἐνίστημι 233
 ἐντέλλομαι, ἐντολή 234
 ἔνωχ 236
 ἔξεστιν, ἐξουσία, ἐξουσιάζω, κατεξουσιάζω 236
 ἔξω 239
 ἐπαγγέλλω, ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα, προεπαγγέλλομαι 239
 ἔπαινος 241
 ἐπιείκεια, ἐπιεικής 241
 ἐπιούσιος 242
 ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω, ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος, ἀλλοτριεπίσκοπος 243
 ἐπιστάτης 247
 ἐπιτιμάω, ἐπιτιμία 247
 ἐπτά, ἐπτάκις, ἐπτακισχίλιοι, ἑβδομος, ἑβδομηκοντα, ἑβδομηκοντάκις 247
 ἔργον, ἐργάζομαι, ἐργάτης, ἐργασία, ἐνεργής, ἐνέργεια, ἐνεργέω, ἐνεργημα, εὐεργεσία, εὐεργετέω, εὐεργέτης 249
 ἐρευνάω, ἐξερευνάω 253
 ἔρημος, ἐρημία, ἐρημόω, ἐρήμωσις 253
 ἐρίθεια 254
 ἐρμηνεύω, ἐρμηνεία, ἐρμηνευτής, διερμηνεύω, διερμηνεία, διερμηνευτής 254
 ἔρχομαι, ἔλευσις, ἀπέρχομαι, διέρχομαι, εἰσέρχομαι, ἐξέρχομαι, ἐπέρχομαι, παρέρχομαι, παρεισέρχομαι, περιέρχομαι, προσέρχομαι, συνέρχομαι 255
 ἐρωτάω, ἐπερωτάω, ἐπερώτημα 259
 ἐσθίω 260
 ἔσοπτρον, κατοπτρίζομαι 261
 ἔσχατος 262
 ἔσω 262
 ἐταῖρος 262
 ἕτερος 263
 ἔτοιμος, ἐτοιμάζω, ἐτοιμασία, προετοιμάζω 263
 εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον, προευαγγελίζομαι, εὐαγγελιστής 264
 εὐδοκέω, εὐδοκία 270
 εὐλαβής, εὐλαβέομαι 271
 εὐλογέω, εὐλογητός, εὐλογία, ἐνευλογέω 272
 εὐνοῦχος 274
 εὐρίσκω 275
 εὐσημος 275
 εὐσχήμων 275
 εὐφραίνω, εὐφροσύνη 275
 εὐχόμαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή 276
 εὐωδία 281
 ἐχθρός, ἔχθρα 282
 ἔχιδνα 283
 ἔχω, ἀντέχομαι, ἀπέχω, ἐνέχω, ἔνοχος, κατέχω, μετέχω, μετοχή, μέτοχος, νουνεχῶς, συμμέτοχος 283
 ζάω, ζωή, ζῶον, ζωογονέω, ζωοποιέω, ἀναζάω 287
 ζέω, ζεστός 293
 ζήλος, ζηλώω, ζηλωτής, παραζηλώω 294
 ζημία, ζημιόω 296

- ζητέω, ζήτησις, ἐκζητέω, ἐπιζητέω 297
- ζυγός, ἑτεροζυγέω 297
- ζύμη, ζυμόω, ἄζυμος 298
- ἠγέομαι, ἐξηγέομαι, προηγέομαι, διήγησις 300
- ἠδονή, φιλήδονος 301
- ἠκω 303
- Ἡλ(ε)ίας 304
- ἠλικία 305
- ἡμέρα 306
- Ἡσαῦ 308
- ἠχέω 308
- Θαμάρ, Ῥαχάβ, Ῥούθ, ἢ τοῦ Οὐρίου 309
- θάμβος, θαμβέω, ἔκθαμβος, ἐκθαμβέομαι 309
- θάνατος, θνήσκω, ἀποθνήσκω, συναποθνήσκω, θανατόω, θνητός, ἀθανασία 310
- θαρρέω 313
- θαῦμα, θαυμάζω, θαυμάσιος, θαυμαστός 313
- θέατρον, θεατρίζομαι 315
- θέλω, θέλημα, θέλησις 316
- θεμέλιος, θεμέλιον, θεμελιόω 319
- θεός, θειότης, ἄθεος, θεοδίδακτος, θεῖος, θειότης 320
- θεοσεβής, θεοσέβεια 328
- θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων 328
- θερίζω, θερισμός 329
- θηρίον 329
- θησαυρός, θησαυρίζω 330
- θλίβω, θλίψις 330
- θρηνέω, θρήνος 332
- θρησκεία, θρήσκος, ἐθελοθρησκεία 333
- θριαμβεύω 334
- θρόνος 334
- θυμός, ἐπιθυμία, ἐπιθυμέω, ἐπιθυμητής, ἐνθυμέομαι, ἐνθύμησις 336
- θύρα 337
- θύω, θυσία, θυσιαστήριον 338
- Ἰακώβ 340
- Ἰάννης, Ἰαμβρῆς 340
- ἰάομαι, ἴασις, ἴαμα, ἰατρός 341
- ιδιότης 344
- Ἰεζάβελ 344
- Ἰερεμίας 344
- ἱερός, τὸ ἱερόν, ἱερωσύνη, ἱερατεύω, ἱεράτευμα, ἱερατεία, ἱερουργέω, ἱερόθυτος, ἱεροπρεπής, ἱεροσυλέω, ἱερόσυλος, ἱερεὺς, ἀρχιερεὺς 345
- Ἰησοῦς 356
- ἱκανός, ἱκανότης, ἱκανόω 357
- ἱκετηρία 358
- ἱλαρός, ἱλαρότης 358
- ἴλεως, ἰλάσκομαι, ἰλασμός, ἰλαστήριον 358
- ἴνα 362
- ἰός, κατιόομαι 364
- ἵππος 364
- ἴρις 365
- ἴσος, ἰσότης, ἰσότημος 366
- Ἰσραήλ, Ἰσραελίτης, Ἰουδαῖος, Ἰουδαία, Ἰουδαϊκός, ἰουδαῖζω, Ἰουδαϊσμός, Ἑβραῖος, Ἑβραϊκός, Ἑβραῖς, Ἑβραῖστί 367
- ἱστορέω 372
- ἰσχύω, ἰσχυρός, ἰσχύς, κατισχύω 373
- ἴχνος 374
- Ἰωνᾶς 375
- καθαίρω, καθαίρεισις 376
- καθαρός, καθαρίζω, καθαίρω, καθαρότης, ἀκάθαρος, ἀκαθαρσία, καθαρισμός, ἐκκαθαίρω, περικάθαμμα 376

- καθεύδω 379
- καθήκω, τὸ καθήκον 381
- κάθημαι, καθίζω, καθέζομαι 381
- καθίστημι, ἀκαταστασία, ἀκατάστατος 382
- καινός, καινότης, ἀνακαινίζω, ἀνακαινώω, ἀνακαινώσις, ἐγκαίνιζω 383
- καιρός, ἄκαιρος, ἀκαιρέω, εὐκαιρος, εὐκαιρία, πρόσκαιρος 384
- καίω 386
- κακολογέω 386
- κακός, ἄκακος, κακία, κακώω, κακοῦργος, κακοήθεια, κακοποιέω, κακοποιός, ἐγκακέω, ἀνεξίκακος 386
- καλέω, κλήσις, κλητός, ἀντικαλέω, ἐγκαλέω, ἐγκλημα, εἰσκαλέω, μετακαλέω, προκαλέω, συνκαλέω, ἐπικαλέω, προσκαλέω, ἐκκλησία 389
- καλός 397
- καλύπτω, κάλυμμα, ἀνακαλύπτω, κατακαλύπτω, ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις 400
- κάμηλος 407
- κάμπτω 408
- κανών 408
- καπηλεύω 409
- καρδία, καρδιογνώστης, σκληροκαρδία 409
- καρπός, ἄκαρπος, καρποφορέω 410
- καρτερέω, προσκαρτερέω, προσκαρτέρησις 411
- καταβολή 412
- καταδικάζω, καταδίκη 412
- καταντάω, ὑπαντάω, ὑπάντησις 412
- κατανύσσω, κατάνυξις 413
- καταπαύω, κατάπαυσις 413
- καταπέτασμα 414
- κατασπρηνιάω 414
- καταφρονέω, καταφρονητής, περιφρονέω 414
- καταχθόνιος 415
- κατεργάζομαι 415
- κατήγορος, κατήγορ, κατηγορέω, κατηγορία 415
- κατηχέω 416
- κάτω, κατωτέρω, κατώτερος 416
- καῦμα, καυματίζω 416
- καῦσις, καύσων, καυσόομαι, καυστηριάζομαι 417
- καυχάομαι, καύχημα, καύχησις, ἐγκαυχάομαι, κατακαυχάομαι 417
- κεῖμαι, ἀνάκειμαι, συνανάκειμαι, ἀντίκειμαι, ἀπόκειμαι, ἐπίκειμαι, κατάκειμαι, παράκειμαι, περίκειμαι, πρόκειμαι 419
- κέλευσμα 419
- κενός, κενόω, κενόδοξος, κενοδοξία 420
- κέντρον 420
- κέρας 421
- κέρδος, κερδαίνω 421
- κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι 422
- κῆρυξ, ἱεροκῆρυξ, κηρύσσω, κήρυγμα, προκηρύσσω 423
- κινέω, μετακινέω 428
- κλάδος 428
- κλαίω, κλαυθμός 429
- κλάω, κλάσις, κλάσμα 429
- κλείς 432
- κλέπτω, κλέπτῃς 433
- κλημα 434
- κληρος, κληρόω, προσκληρόω, ὀλόκληρος, ὀλοκληρία, κληρόνομος, συγκληρόνομος, κληρονομέω, κατακληρονομέω, κληρονομία 434
- κοιλία 438
- κοινός, κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω, κοινωνικός, κοινώω 439
- κόκκος, κόκκινος 442
- κολάζω, κόλασις 443
- κολακεύω, κολακία 443

- κολαφίζω 443
- κολλάω, προσκολλάω 444
- κολοβόω 444
- κόλπος 444
- κονιάω 445
- κόπος, κοπιάω 445
- κοπετός, κόπτω, αποκόπτω, έγκοπή, έγκόπτω, έκκόπτω 445
- κορβάν, κορβανᾶς 451
- κοσμέω, κόσμος, κόσμιος, κοσμικός 451
- κράζω, ανακράζω, κραυγή, κραυγάζω 456
- κράσπεδον 458
- κράτος, κρατέω, κραταιός, κραταιόω, κοσμοκράτωρ, παντοκράτωρ 458
- κρεμάννυμι, κρεμάω, κρέμαμαι, εκκρέμαμαι, 459
- κρίνω, κρίσις, κρίμα, κριτής, κριτήριο, κριτικός, ανακρίνω, ανάκρισις, αποκρίνω, ανταποκρίνομαι, απόκριμα, απόκρισις, διακρίνω, διάκρισις, αδιάκριτος, εγκρίνω, κατακρίνω, κατάκριμα, κατάκρισις, ακατάκριτος, αυτοκατάκριτος, πρόκριμα, συγκρίνω 460
- κρούω 466
- κρύπτω, αποκρύπτω, κρυπτός, κρυφαίος, κρυφή, κρύπτη, απόκρυφος 467
- κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης 472
- κυβέρνησις 476
- κύμβαλον 477
- κύριος, κυρία, κυριακός, κυριότης, κυριεύω, κατακυριεύω 477
- κυρώω, ακυρώω, προκυρώω, 484
- κύων, κυνάριον 484
- λαγχάνω 485
- λακτίζω 485
- καταλαλέω, καταλαλιά, κατάλαλος 485
- λαμβάνω, αναλαμβάνω, ανάληψις, έπιλαμβάνω, ανεπίλημπτος, καταλαμβάνω, μεταλαμβάνω, μετάληψις, παραλαμβάνω, προλαμβάνω, προσλαμβάνω, ύπολαμβάνω 486
- λάμπω, εκλάμπω, περιλάμπω, λαμπάς, λαμπρός 488
- λαός 489
- λάρυγξ 493
- λατρεύω, λατρεία 493
- λάχανον 495
- λεγιών 495
- λέλω, λόγος, ρήμα, λαλέω, λόγιος, λόγιον, ἄλογος, λογικός, λογομαχέω, λογομαχία, εκλέγομαι, εκλογή, εκλεκτός 495
- λεῖος 513
- λείμμα, ύπόλειμμα, καταλείπω, κατά-, περί-, διάλειμμα 513
- λειτουργέω, λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός 516
- λεπίς 519
- λέπρα, λεπρός 519
- Λευ(ε)ί, Λευ(ε)ίς 519
- λευ(ε)ίτης 520
- λευκός, λευκαίνω 520
- λέων 521
- ληνός, ύπολήνιον 521
- ληστής 521
- λίβανος, λιβανωτός 522
- Λιβερτίνοι 523
- λιθάζω, καταλιθάζω, λιθοβολέω 523
- λίθος, λίθινος 523
- λικμάω 525
- λογεία 525
- λογίζομαι, λογισμός 525
- λοιδορέω, λοιδορία, λοιδορος, αντιλοιδορέω 527
- λούω, απολούω, λουτρόν 527
- λύκος 529

- λυμαίνομαι 529
 λύπη, λυπέω, ἄλυπος, περίλυπος, συλλυπέομαι 529
 λύχνος, λυχνία 531
 λύω, ἀναλύω, ἀνάλυσις, ἐπιλύω, ἐπίλυσις, καταλύω, κατάλυμα, ἀκατάλυτος, λύτρον, ἀντίλυτρον, λυτρώω, λύτρωσις, λυτρωτής, ἀπολύτρωσις 532
 μάγος, μαγεία, μαγεύω 537
 μαίνομαι 537
 μακάριος, μακαρίζω, μακαρισμός 538
 μάκελλον 539
 μακράν, μακρόθεν 539
 μακροθυμία, μακροθυμέω, μακρόθυμος, μακροθύμως 540
 μαμωνᾶς 541
 μανθάνω, καταμανθάνω, μαθητής, συμμαθητής, μαθήτρια, μαθητεύω 542
 μάνα 552
 μαρναθά 553
 μαργαρίτης 553
 μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον, ἐπιμαρτυρέω, συμμαρτυρέω, συνεπιμαρτυρέω, καταμαρτυρέω, μαρτύρομαι, διαμαρτύρομαι, προμαρτύρομαι, ψευδόμαρτυς, ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία 554
 μασάομαι 559
 μαστιγώω, μαστίζω, μάστιξ 560
 μάταιος, ματαιότης, ματαιώω, μάτην, ματαιολογία, ματαιολόγος 560
 μάχαιρα 561
 μάχομαι, μάχη, ἄμαχος, θεομάχος, θεομαχέω 562
 μέγας, μεγαλείον, μεγαλειότης, μεγαλοπρεπής, μεγαλύνω, μεγαλοσύνη, μέγεθος 562
 μέθη, μεθύω, μέθυσος, μεθύσκομαι 565
 μέλας 565
 μέλι 566
 μέλος 566
 Μελχισεδέκ 568
 μέμφομαι, μεμψίμοιρος, ἄμεμπτος, μομφή 569
 μένω, ἐμ-, παρα-, περι-, προσμένω, μονή, ὑπομένω, ὑπομονή 569
 μεριμνάω, προμεριμνάω, μερριμνα, ἀμέριμνος 572
 μέρος 573
 μεσίτης, μεσιτεύω 574
 μεσότοιχον 577
 μεταμέλομαι, ἀμεταμέλητος 577
 μετεωρίζομαι 578
 μέτρον, ἄμετρος, μετρέω 578
 μέτωπον 579
 μηλωτή 579
 μήν, νεομηνία 579
 μήτηρ 580
 μιαίνω, μίασμα, μiasμός, ἀμίαντος 580
 μικρός, ἐλάττων, ἐλάχιστος 581
 μιμέομαι, μιμητής, συμμιμητής 582
 μιμνήσκομαι, μνεία, μνήμη, μνήμα, μνημεῖον, μνημονεύω 583
 μισέω 585
 μισθός, μισθώω, μίσθιος, μισθωτός, μισθαποδότης, μισθαποδοσία, ἀντιμισθία 587
 μοιχεύω, μοιχάω, μοιχεία, μοίχος, μοιχαλίσ, ἀδύλτερα 592
 μόλις, μόγις 593
 μολύνω, μολυσμός 594
 μονογενής 594
 μορφή, μορφώω, μόρφωσις, μεταμορφώω 595
 μόσχος 597
 μῦθος 597
 μυκτηρίζω, ἐκμυκτηρίζω 601
 μύρον, μυρίζω 602

- μυστήριον, μυνέω 602
- μώλωψ 606
- μῶμος, ἄμωμος, ἀμώμητος 606
- μωρός, μωραίνω, μωρία, μωρολογία 606
- Μωϋσῆς 608
- Ναζαρηνός, Ναζωραῖος 612
- ναός 612
- ναυαγέω 614
- νεκρός, νεκρώω, νέκρωσις 614
- νέος, ἀνανεόω 614
- νεφέλη, νέφος 615
- νεφρός 617
- νήπιος, νηπιάζω 617
- νήστις, νηστεύω νηστεία 618
- νήφω, νηφάλιος, ἐκνήφω 620
- νικάω, νίκη, νίκος, ὑπερνικάω 621
- νίπτω, ἄνιπτος 621
- νοέω, νοῦς, νόημα, ἀνόητος, ἄνοια, δυσνόητος, διάνοια, διανόημα, ἔννοια, εὐνοέω, εὐνοια, κατανοέω μετανοέω μετάνοια, ἀμετανόητος, προνοέω, πρόνοια, ὑπονοέω, ὑπόνοια, νουθετέω, νουθεσία 622
- νόμος, ἀνομία, ἄνομος, ἔννομος, νομικός, νόμιμος, νομοθέτης, νομοθεσία, νομοθετέω, παρανομία, παρανομέω 632
- νόσος, νοσέω, νόσημα, μαλακία. μᾶστιξ, κακῶς ἔχω 641
- νύμφη, νυμφίος 642
- νῦν, ἄρτι 643
- νύξ 646
- νωθρός 646
- ξένος, ξενία, ξενίζω, ξενοδοχέω, φιλοξενία, φιλόξενος 647
- ξύλον 651
- ὄγκος 652
- ὀδός, ὀδηγός, ὀδηγέω, μεθοδεία, εἴσοδος, ἔξοδος, διέξοδος, εὐοδόω 652
- ὀδύνη, ὀδυνάομαι, ὀδύρομαι., ὀδυρμός 658
- οἶδα 658
- οἶκος, οἰκία οἰκεῖος, οἰκέω, οἰκοδόμος, οἰκοδομέω οἰκοδομη, ἐποικοδομέω, συνοικοδομέω, οἰκονόμος, οἰκονομία, κατοικέω, οἰκητήριον κατοικητήριον, κατοικίζω, οἰκουμένη 659
- οἰκτίρω, οἰκτιρμός, οἰκτίρων 664
- οἶνος 664
- ὀκνηρός 665
- ὀλεθρεύω, ὀλεθρος, ὀλοθρευτής, ἔξολοθρεύω 665
- ὀλίγος 666
- ὀλολύζω 666
- ὄλος, ὄλοτελής 667
- ὀμείρομαι 667
- ὀμνύω 667
- ὀμοθυμαδόν 668
- ὅμοιος, ὁμοιότης, ὁμοίω, ὁμοίωσις, ὁμοίωμα, ἀφομοίω, παρόμοιος, παρομοιάζω 668
- ὁμολογέω, ἔξομολογέω ἀνθομολογέομαι, ὁμολογία, ὁμολογουμένως 670
- ὄναρ 674
- ὄνειδος, ὄνειδίζω, ὄνειδισμός 677
- ὄνομα, ὀνομάζω, ἐπονομάζω, ψευδώνυμος 677
- ὄνος, ὄνιον 683
- ὄξος 684
- ὀπίσω, ὀπισθεν 684
- ὄπλον, ὀπλίζω, πανοπλία, ζώννυμι, διαζώννυμι περιζώννυμι ζώνη, θώραξ ὑποδέω, ὑπόδημα, θυρεός, περικεφαλαία 685
- ὀράω, εἶδον, βλέπω, ὀπτάομαι, θεάομαι, θεωρέω, ἀόρατος, ὀρατός, ὄρασις, ὄραμα, ὀπτασία, αὐτόπτης, ἐπόπτης, ἐποπτεύω, ὀφθαλμός, καθοράω, προοράω, προεἶδον 689
- ὀργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργίζω, παροργισμός 698

- ὀρέγομαι, ὄρεξις 708
 ὀρθός, διόρθωσις, ἐπανόρθωσις, ὀρθοποδέω 708
 ὀρίζω, ἀφορίζω, ἀποδιορίζω, προορίζω 709
 ὄρκος, ὀρκίζω, ὀρκωμοσία, ἐνορκίζω, ἐξορκίζω, ἐξορκιστής, ἐπίορκος, ἐπιορκέω 709
 ὀρμή, ὄρμημα, ὀρμάω, ἀφορμη, 711
 ὄρος 712
 ὀρφανός 714
 ὄσιος, ὀσίως, ἀνόσιος, ὀσιότης 715
 ὀσμή 716
 ὀσφύς 716
 οὐρανός, οὐράνιος, ἐπουράνιος, οὐρανόθεν 717
 οὖς, ὠτίον, ὠτάριον, ἐνωτίζομαι 724
 ὀφείλω, ὀφειλή, ὀφείλημα, ὀφειλέτης 726
 ὄφρις 728
 ὄχλος 730
 ὀχύρωμα 732
 ὀψώνιον 732
 παγίς, παγιδεύω 733
 παιδεύω, παιδεία, παιδευτής, ἀπαιδευτος, παιδαγωγός 733
 παίζω, ἐμπαίζω, ἐμπαιγμονή, ἐμπαιγμός, ἐμπαίκτης 738
 παῖς, παιδίον, παιδάριον, τέκνον, τεκνίον, βρέφος 739
 παῖς θεοῦ 743
 πάλαι, παλαιός, παλαιότης, παλαιώ 749
 πάλη 750
 πανήγυρις 750
 πανουργία, πανούργος 750
 παρά 751
 παραβαίνω, παράβασις, παραβάτης, ἀπαραβάτος, ὑπερβαίνω 752
 παραβολή 753
 παραγγέλλω, παραγγελία 756
 παράδεισος 756
 παρακαλέω, παράκλησις 758
 παράκλητος 762
 παρακύπτω 763
 παραμυθέομαι, μαραμυθία, παραμύθιον 764
 παρεισάγω, παρείσακτος 765
 παρθένος 765
 παρίστημι, παριστάνω 767
 πάροικος, παροικία, παροικέω 768
 παροιμία 769
 παροξύνω, παροξυσμός 770
 παρουσία, πάρεμι 770
 παρησιία, παρησιιάζομαι 773
 πᾶς, ἅπας 774
 πάσχα 776
 πάσχω, παθητός, προπάσχω, συμπάσχω, πάθος, πάθημα, συμπαθής, συμπαθέω, κακοπαθέω, συγ κακοπαθέω, κακοπάθεια, μετριοπαθέω, ὁμοιοπαθής, πρᾶυπάθεια 777
 πατάσσω 783
 πατέω, καταπατέω, περιπατέω, ἐμπεριπατέω 783
 πατήρ, πατρῶος, πατρια, ἀπάτωρ, πατρικός 784
 παχύνω, πωρόω, πηρόω., πώρωσις, πήρωσις, σκληρός, σκληρότης, σκληροτράχηλος, σκληρόνω 795
 πείθω, πεποίθησις, πειθός, πειθώ, πεισμονή, πειθαρχέω, ἀπειθής, ἀπειθέω, ἀπείθεια 797
 πεινάω, λιμός 799
 πείρα, πειράω, πειράζω, πειρασμός, ἀπείραστος, ἐκπειράζω 801
 πένης, πενιχρός 804
 πένθος, πενθέω 804
 πενηκοστή 805
 περί 806
 περιούσιος 807

- περισσεύω, υπερπερισεύω, περισσός, υπερεκπερισσοῦ, υπερεκπερισσῶς, περισεΐα, περίσσευμα 807
- περιστερά, τρυγῶν 809
- περιτέμνω, περιτομή, ἀπερίτμητος 810
- περίψημα 812
- περπερεύομαι 813
- πέτρα 813
- Πέτρος, Κηφᾶς 814
- πηγή 816
- πηλός 817
- πήρα 817
- πικρός, πικρία, πικραίνω, παραπικραίνω, παραπικρασμός 818
- πίμπλημι, ἐμπίμπλημι, πλησμονή 819
- πίνω, πόμα, πόσις, ποτόν, πότος, ποτήριον, καταπίνω, ποτίζω 820
- πιπράσκω 824
- πίπτω, πτώμα, πτώσις, ἐκπίπτω, καταπίπτω, παραπίπτω, παράπτωμα περιπίπτω 825
- πιστεύω, πίστις, πιστός, πιστώω, ἀπιστος, ἀπιστέω, ἀπιστία, ὀλιγόπιστος, ὀλιγοπιστία 827
- πλανάω, πλανάομαι, ἀποπλανάω, ἀποπλανάομαι, πλάνη, πλάνος, πλανήτης, πλάνης 836
- πλάσσω, πλάσμα, πλαστός 840
- πλεονάζω, υπερπλεονάζω 842
- πλεονέκτης, πλεονεκτέω, πλεονεξία 843
- πλήθος, πληθύνω 844
- πλήρης, πληρώω, πλήρωμα, ἀναπληρώω, ἀνταναπληρώω, ἐκπληρώω, ἐκπλήρωσις, συμπληρώω, πληροφορέω, πληροφορία 846
- πλησίον 850
- πλούτος, πλούσιος, πλουτέω, πλουτίζω 851
- πνεῦμα, πνευματικός, πνέω, ἐμπνέω, πνοή, ἐκπνέω, θεόπνευστος 855
- πνίγω, ἀποπνίγω, συμπνίγω, πνικτός 873
- ποιέω, ποίημα, ποιήσις, ποιητής 873
- ποικίλος, πολυποίκιλος 879
- ποιμήν, ἀρχιποίμην, ποιμαίνω, ποιόμνη, ποιόμνιον 879
- πόλεμος, πολεμέω 882
- πόλις, πολίτης, πολιτεύομαι, πολιτεία, πολίτευμα 884
- πολλοί 888
- πολυλογία 889
- πονηρός, πονηρία 890
- πορεύομαι, εἰσπορεύομαι, ἐκπορεύομαι 893
- πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνεύω, ἐκπορνεύω 895
- ποταμός, ποταμορφόρητος, Ἰορδάνης 898
- πούς 902
- πράσσω, πρᾶγμα, πραγματεία, πραγματεύομαι, διαπραγματεύομαι, πράκτωρ, πρᾶξις 904
- πραυς, πραυτής 907
- πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης, συμπρεσβύτερος, πρεσυτέριον, πρεσβεύω 908
- πρό 912
- πρόβατον, προβάτιον 913
- προέχομαι 914
- πρόθυμος, προθυμία 915
- προϊστημι 916
- προκοπή, προκόπτω 916
- πρός 919
- προσδοκάω, προσδοκία 920
- προσήλυτος 920
- προσκόπτω, πρόσκομμα, προσκοπή, ἀπρόσκοπος 923
- προσκυνέω, προσκυνητής 925
- πρόσφατος, προσφάτως 927
- πρόσωπον, εὐπροσωπέω, προσωπολήμψια, προσωπολήμπτως, 927

- προφήτης, προφήτις, προφητεύω, προφητεία, προφητικός, ψευδοπροφήτης 930
- προχειρίζω 942
- πρώτος, πρώτον, πρωτοκαθεδρία, πρωτοκλισία, πρωτότοκος, πρωτοτοκεία, πρωτεύω 943
- πταίω 946
- πτωχός, πτωχεία, πτωχεύω 946
- πυγμή, πυκτεύω 951
- πύθων 951
- πύλη, πυλών 951
- πύρ, πυρώω, πύρωσις, πύρινος, πυρρός 952
- πύργος 958
- πυρέσσω, πυρετός 959
- πῶλος 959
- ράββι, ράββουνί 960
- ράβδος, ραβδίζω, ραβδοῦχος 960
- ράδιοῦργημα, ραδιοῦργία 961
- ράκά 962
- ράντιζω, ραντισμός 962
- ρίζα, ριζόω, ἐκριζόω 963
- ρίπτω, ἐπιρίπτω, ἀπορίπτω 965
- ρομφαία 965
- ρύομαι 966
- σάββατον, σαββατισμός, παρασκευή 968
- Σαδδουκαῖος 971
- σαίνω 973
- σάκκος 974
- σαλεύω, σάλος 975
- σάλπιγξ, σαλπίζω, σαλπιστής 975
- Σαμάρεια, Σαμαρίτης, Σαμαρίτις 978
- σαπρός, σήπω 979
- σάρξ, σαρκικός, σάρκινος 979
- σατανᾶς 986
- σβέννυμι 988
- σέβομαι, σεβάζομαι, σέβασμα, Σεβαστός, εὐσεβής, εὐσέβεια, εὐσεβέω, ἀσεβής, ἀσέβεια, ἀσεβέω, σεμνός, σεμνότης 989
- σείω, σεισμός 993
- σημεῖον, σημαίνω, σημειώω, ἄσημος, ἐπίσημος, σύσημιον 994
- σήμερον 1003
- σής, σητόβρωτος 1005
- σικάριος 1005
- Σινᾶ 1006
- σίναπι 1006
- σινιάζω 1007
- Σιών, Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσολυμίτης 1007
- σκάνδαλον, σκανδαλίζω 1015
- σκεῦος 1017
- σκηνή, σκῆ, σκῆνωμα, σκηνόω, ἐπισκηνόω, κατασκηνόω, σκηνοπηγία, σκηνοποιός 1019
- σκιά, ἀποσκίασμα, ἐπισκιάζω 1023
- σκιρτάω 1025
- σκολιός 1025
- σκόλοψ 1026
- σκοπός, σκοπέω, κατασκοπέω, κατάσκοπος 1027
- σκορπίζω, διασκορπίζω, σκορπισμός 1028
- σκότος, σκοτία, σκοτόω, σκοτίζω, σκοτεινός 1028
- σκύβαλον 1031
- Σκύθης 1032
- σκυθρωπός 1032
- σκῶ, σκωληκόβρωτος 1033
- σμύρνα, σμυρνίζω 1034
- Σολομών 1034
- σοφία, σοφός, σοφίζω 1035

- σπένδομαι 1043
- σπέρμα, σπείρω, σπορά, σπόρος, σπόριμος 1044
- σπλάγγνον, σπλαγγίζομαι, εὔσπλαγγνος, πολύσπλαγγνος, ἄσπλαγγνος 1047
- σπουδάζω, σπουδή, σπουδαῖος 1048
- στάσις 1049
- σταυρός, σταυρόω, ἀνασταυρόω 1050
- στέγω 1052
- στέλλω, διαστέλλω, διαστολή, ἐπιστέλλω, ἐπιστολή, καταστέλλω, καταστολή, συστέλλω, ὑποστέλλω, ὑποστολή 1053
- στενάζω, στεναγμός, συστενάζω 1055
- στενός, στενοχωρία, στενοχωρέω 1056
- στερεός, στερεόω, στερέωμα 1057
- στέφανος, στεφανόω 1057
- στήκω, ἴστημι 1061
- στηρίζω, ἐπιστηρίζω, στηριγμός, ἀστήρικτος 1064
- στίγμα 1065
- στίλβω 1066
- στοιχέω, συστοιχέω, στοιχείον 1066
- στολή 1068
- στόμα 1068
- στρατεύομαι, στρατεία, στρατιά, στρατεύμα, στρατιώτης, συστρατιώτης, στρατηγός, στρατόπεδον, στρατολογέω 1070
- στρέφω, ἀναστρέφω, ἀναστροφή, καταστρέφω, καταστροφή, διαστρέφω, ἀποστρέφω, ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή, μεταστρέφω 1073
- στρουθίον 1076
- στυλος 1076
- συγγενής, συγγένεια 1077
- συγκαλύπτω 1077
- συγκλείω 1078
- συζητέω, συζήτησις, συζητητής 1078
- σύζυγος 1079
- συκῆ, σύκον, ὄλυνθος, συκάμινος, συκομορέα, συκοφαντέω 1079
- συλλαμβάνω 1081
- συμβιβάζω 1081
- σύν, συναποθνήσκω, συσταυροω, συνθάπτω, σύμφυτος, συνεγείρω, συζάω, συζωοποιέω, συμτάσχω, συνδοξάζω, συγκληρονόμος, σύμμορφος, συμμορφίζω, συμβασιλεύω, συγκαθίζω 1082
- συναγωγή, ἐπισυναγωγή, ἀρχισυνάγωγος, ἀποσυνάγωγος 1087
- συναναμείγνυμι 1093
- συναρμολογέω 1093
- σύνδεσμος 1094
- συνέδριον 1094
- συνεργός, συνεργέω 1096
- συνέχω, συνοχη 1097
- συνίημι, σύνεσις, συνετός, ἀσύνετος 1098
- συνίστημι, συνιστάνω 1100
- σύννοια, συνείδησις 1100
- συντρίβω, σύντριμμα 1104
- σφάζω, σφαγή 1105
- σφραγίς, σφραγίζω, κατασφραγίζω 1107
- σχήμα, μετασχηματίζω 1109
- σχίζω, σχίσμα 1110
- σώζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος 1112
- σώμα, σωματικός, σύσσωμος 1121
- σωρεύω, ἐπισωρεύω 1130
- σώφρων, σωφρονέω, σωφρονίζω, σωφρο νισμός, σωφροσύνη 1130
- ταπεινός, ταπεινόω, ταπείνωσις, ταπεινόφρων, ταπεινοφροσύνη 1133
- τάσσω, τάγμα, ἀνατάσσω, ἀποτάσσω, διατάσσω, διαταγή, ἐπιταγή, προστάσσω, ὑποτάσσω, ὑποταγή, ἀνυπότακτος, ἄτακτος, ἄτακτος, ἀτακτέω 1138

- τέλος, τελέ, ἐπιτελέω, συντέλεω, συντέλεια, παντελής, τέλειος, τελειότης, τελειώω, τελειώσις, τελειωτής 1142
- τελώνης 1148
- τέμνω, ἀποτομία, ἀποτόμος, ἀποτόμως, κατατομή, ὀρθοτομέω 1151
- τέρας 1152
- τέσσαρες, τέταρτος, τεταρταῖος, τεσσεράκοντα, τεσσερακονταετής 1154
- τηρέω, τήρησις, παρατηρέω, παρατήρησις, διατηρέω, συντηρέω 1157
- τίθημι, ἀθετέω, ἀθέτησις, ἐπιτίθημι, ἐπίθεισις, μετατίθημι, μετάθεισις, παρατίθημι, παραθήκη, παρακαταθήκη, προτίθημι, πρόθεισις, προστίθημι 1159
- τιμή, τιμάω 1164
- τολμάω, ἀποτολμάω, τολμητής, τολμηρός 1166
- τόπος 1167
- τράπεζα 1169
- τρεις, τρίς, τρίτος 1170
- τρέχω, δρόμος 1172
- τρώγω 1174
- τυγχάνω, ἐντυγχάνω, ὑπερεντυγχάνω, ἔντευξις 1174
- τύπος, ἀντίτυπος, τυπικός, ὑποτύπωσις 1176
- τύπτω 1178
- τυφλός, τυφλόω 1179
- ὑβρις, ὑβρίζω, ἐνυβρίζω, ὑβριστής 1184
- ὑγιής, ὑγαίνω 1186
- ὔδωρ 1187
- υἱός, υἱοθεσία 1190
- ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου 1199
- υἱός Δαυίδ 1207
- ὕμνος, ὕμνέω, ψάλλω, ψαλμός 1209
- ὑπάγω 1211
- ὑπέρ 1212
- ὑπεραυξάνω, αὐξάνω 1213
- ὑπερβάλλω, ὑπερβαλλόντως, ὑπερβολή 1214
- ὑπερέχω, ὑπεροχή 1214
- ὑπερήφανος, ὑπερηφανία 1215
- ὑπηρέτης, ὑπηρετέω 1215
- ὑπνος, ἀφυπνώ, ἐνύπνιον ἐνυπνιάζομαι, ἔξυπνος, ἔξυπνίζω 1217
- ὑπόδικος 1219
- ὑποκρίνομαι, συνυποκρίνομαι, ὑπόκρισις, ὑποκριτής, ἀνυπόκριτος 1220
- ὑπόστασις 1221
- ὑπωπιάζω 1223
- ὑστερος, ὑστερον, ὑστερέω, ἀφυστερέω, ὑστέρημα, ὑστέρησις 1224
- ὑψος, ὑψόω, ὑπερυψόω, ὑψωμα, ὑψιστος 1226
- φαίνω, φανερός, φανερόω, φανέρωσις, φαντάζω, φάντασμα, ἐμφανίζω, ἐπιφαίνω, ἐπιφανής, ἐπιφάνεια 1229
- Φαρισαῖος 1231
- φάτνη 1236
- φέρω, ἀναφέρω, διαφέρω, τὰ διαφέροντα, διάφορος, ἀδιάφορον, εἰσφέρω, προσφέρω, προσφορά, συμφέρω, σύμφορος, φόρος, φορέω, φορτίον, φορτίζω 1237
- φθάνω, προφθάνω 1244
- φθείρω, φθορά, φθαρτός, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία, ἀφθορία, διαφθείρω, διαφθορά, καταφθείρω 1244
- φιλανθρωπία, φιλανθρώπως 1247
- φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φιλιᾶ 1247
- φιλοσοφία, φιλόσοφος 1255
- φοβέω, φοβέομαι, φόβος, δέος 1258
- φρήν, ἄφρων, ἀφροσύνη, φρονέω, φρόνημα, φρόνησις, φρόνιμος 1262
- φυλάσσω, φυλακή 1265
- φυλή 1267
- φύσις, φυσικός, φυσικῶς 1269
- φωνή, φωνέω, συμφωνέω, σύμφωνος, συμφωνία, συμφώνησις 1272

φῶς, φωτίζω, φωτισμός, φωτεινός, φωσφόρος, φωστήρ,
ἐπιφάσκω, ἐπιφώσκω 1278

χαίρω, χαρά, συγχαίρω, χάρις, χαρίζομαι, χαριτόω,
ἀχάριστος, χάρισμα, εὐχαριστέω, εὐχαριστία,
εὐχαριστέω 1284

χάραγμα 1293

χαρακτήρ 1293

χείρ, χειραγωγέω, χειραγωγός, χειρόγραφον, χειροποίητος,
ἀχειροποίητος, χειροτονέω 1295

χερουβίν 1298

χήρα 1298

χιλιάς, χίλιοι 1302

χοϊκός 1303

χρημα, χρηματίζω, χρηματισμός 1304

χρηστός, χρηστότης, χρηστεύομαι, χρηστολογία 1305

χρίω, χριστός, ἀντίχριστος, χρίσμα, χριστιανός 1308

χρόνος 1321

ψεῦδος, ψεύδομαι, ψευδής, ψεῦσμα, ψεύστης, ἀψευδής,
ἄψευστος 1325

ψηφρός, ψηφίζω, συμψηφίζω, συγκαταψηφίζομαι 1327

ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχω, δίψυχος,
ὀλιγόψυχος 1328

ὠδίν, ὠδίνω 1340

ὦρα 1341

ὠσαννά 1342

Índice español

- a 211
- a través 151
- Aarón 9
- Abadón 9
- abajo 416
- abatir 1056
- Abel-Caín 10
- abismo 10
- abofetear 443
- abogado 632, 762
- abominable 107
- abominación 107
- aborrecer 107, 585
- Abraham 10
- abrasamiento 417
- abrasar(se) 416
- abrir un sendero recto 1151
- abstenerse de 283
- abundar 842
- acabamiento 1142
- acabar 1142
- acceso 27, 652
- acción 249, 873, 904
- buena acción 249
- acción de gracias 1284
- aceite de oliva 221
- aceptable 148
- aceptación 148, 486
- aceptar 148
- acerca de 806
- acercar 194
- acercarse 194, 1174
- acertijo 35
- ácimo 298
- acoger 148
- acogida (de un huésped) 148
- acompañar 40
- acontecimiento 904
- acortar 444, 1053
- acostarse 419
- actividad 249
- activo 249
- actuar 249, 873
- actuar desordenadamente 1138
- acuerdo, de común 668
- acumulación de dinero 1304
- acumular 1130
- acusación 389, 415
- acusador 415
- acusar 152, 389, 415
- Adán 29
- adelantarse 486
- adentro 262
- adivinación, espíritu de 951
- administración 659
- administrador 659
- admirarse 313
- adopción 1190
- adoración objeto de adoración 989
- adorador 925
- adorar 925, 989
- adulación 443
- adular 443, 973
- adúltera (sust.), (adj.) 592
- adulterio 592
- cometer adulterio 592
- adúltero (sust.) 592
- afanarse 572
- afección de la piel 519
- afirmar 554, 1057
- aflicción 330, 1056
- afligido
- profundamente afligido 529
- afligir 330, 529
- afrenta 677
- afuera 239
- agacharse para ver 763
- Agar 18
- agarrar 458, 486
- agarrar por la fuerza 84
- agitar 993
- agobiar 100
- agradable 82
- agradable a los hombres 82
- deseo de agradar 82
- ser agradable 82
- agradar 82
- agradecer 670
- agradecido 1284
- agrio 684

- agua 1187
 aguantar 569
 aguardar 148, 569
 agudo 684
 agujada 420
 agujón 420
 ahogado 873
 ahogar 873
 ahora 643
 ahorrar 421
 aire 32
 ajeno 50
 ajustar 1093
 alabanza 35, 241
 canto de alabanza 1209
 cantar alabanzas 1209
 alabar 35, 670
 alcanzar 486, 1174
 alegorizar 49
 alegrarse 1284
 alegrarse con 1284
 alegre 358
 estar alegre 275
 alegría 275, 358, 1284
 aleluya 50
 alentado por Dios 855
 alerta 195
 Alfa y Omega 9
 alforja 817
 alguacil 904
 alianza 158
 alienar 50
 aliento 855
 alimento 114
 alivio 1328
 alma 1328
 alojamiento 532, 647
 alrededor 806
 altar 338
 altercado 1078
 altísimo 1226
 altura 1226
 alumbrar 1278
 alumno 542
 amabilidad 241, 1305
 ama
 que ama a los hermanos 29
 amable 241, 1305
 ser amable 1305
 amado 13
 amanecer 1278
 amar 13, 1247
 amargar 818
 amargo 818
 amargura 818
 ambición egoísta 254
 Amén 60
 amiga 1247
 amigo 262, 1247
 amistad 1247
 amistosa, conversación 1305
 amo 147
 amo de la casa 147
 amonestación 622
 amonestar 622, 764
 amontonar 330, 1130
 amontonar encima 1130
 amor 13
 amor fraterno 29
 amputar 445
 añadir 1159
 anciano 908
 consejo de ancianos 908
 andar errante 255
 andar vendiendo 409
 anfitrión 647
 ángel 20
 semejante a un ángel 20
 angosto 1056
 ángulo 139
 angustia 658, 1097
 angustiado, estar 658
 anhelar 178
 espera anhelante 72
 anhelo 178, 708
 anhelo ardiente 72
 animal salvaje 329
 ánimo, de doble 1328
 ansiedad 572
 ansioso
 estar ansioso 572
 ponerse ansioso de antemano 572
 ante 751, 919

- anteriormente 749
 antes
 hacer antes 1244
 antes de 912
 anticipar 486
 anticiparse 1244
 anticristo 1308
 antiguo 85, 749
 antitipo 1176
 antorcha 488
 anulación 1159
 anular 1159
 anunciar 18, 423
 apacibilidad 777
 apagar 988
 apalear 960
 aparecer 689, 1229
 aparecerse 1229
 aparición 689, 1229
 apariencia 202
 apartar 428
 apartarse 92
 apartarse de 1073
 apedrear 523
 apedrear (hasta matar) 523
 apegarse a 283
 apelar 389
 apenas 593
 aplastar 1104
 apodar 677
 apolillado 1005
 apostasía 92
 apóstol 73
 falso apóstol 73
 apostolado 73
 apoyar 68, 486
 apoyarse en 1064
 apremiante 61
 apremiar 1097
 aprender 542
 aprender el secreto 602
 apresar 1081
 apresurado 1048
 apresurarse 1048, 1172
 apretar 330, 1056
 aprieto 330
 aprobación 241
 apropiado 85
 lo correcto o apropiado 381
 aprovechar 1237
 aproximarse 27
 apto ser apto 357
 apuñalar 413
 apuntar a una cuenta 228
 apuro 1056
 árbol 651
 arcángel 20
 arco iris 365
 arder 386
 arma 685
 armadura completa 685
 Armagedón 84
 armar 685
 armarse 191
 armas compañero de armas 1070
 armonía 1272
 estar en armonía con 1272
 armonioso 1272
 aroma 281
 arraigar, hacer 963
 arrancar de raíz 963
 arras 85
 arrasamiento 376
 arrebatarse 84
 cosa que arrebatarse 84
 arrepentimiento 622
 arrepentirse 577, 622
 arriba 68
 desde arriba 68
 arrodillarse 129
 arrogancia 43, 1184, 1215
 arrogante 43, 91, 1215
 arrojar 711
 artimaña 750
 asalariado 587
 asamblea 389, 1087
 asamblea festiva 750
 ascender 95
 ascensión 486
 asegurar 91
 asemejar 668
 asemejarse a 668
 asesino 1005

- asiento el mejor asiento 943
 asignar 434, 485
 asno 683
 (asno) joven 959
 asomarse 763
 asombrado, estar 216
 asombrarse 309
 asombro 309
 asombroso 179
 aspecto 1109
 aspersion 962
 aspiración 1159
 astro 90
 astucia 652, 750
 astuto 750
 asumir 486
 asunto 904, 1304
 encargarse de un asunto 1304
 atadura 1094
 atar 150
 atarse encima 685
 atención 1073
 atender 1215
 atento 1305
 atesorar 330, 1157
 atestiguar 554
 atormentar 101, 560
 atraer 226
 atrapar 733
 atrás
 dejar atrás 513
 desde atrás 684
 atreverse 1166
 atrevido 1166
 audiencia 460
 Augusto, el 989
 aumentar 842, 844
 auténtico 127
 autocomplacencia 196
 autocondenado 460
 autoridad 236
 ejercer autoridad 236
 auxiliador 112, 762
 avance 916
 avanzar 916
 avaricia 843
 avaro 843
 aventar 525
 avergonzar 37
 avergonzarse 37
 ayuda 68, 112
 ayudante 1096, 1215
 ayudar 68, 112, 1096, 1215
 ayunar 618
 que está ayunando 618
 ayuno 618
 azotar 560, 960
 azote 560
 Babilonia 94
 bajar 95, 376
 bajo
 el más bajo 416
 más bajo 416
 Balaam 96
 balanza 297
 balbucir 495
 baluarte 200, 732
 bañar 527
 bañarse lugar para bañarse 527
 baño 527
 bárbaro 99
 barriga 438
 barro 817
 bastar 83
 bastón 960
 basura 376
 bautismo 97
 Bautista 97
 Bautizador 97
 bautizar 97
 acto de bautismo 97
 bebé 739
 beber 260, 820
 el beber 820
 vaso para beber 820
 hacer beber 820
 bebida 820
 becerro 597
 Beelzebú 108
 Belcebú 108
 Belial 108
 bello 397
 bendecir 272, 1284

- bendición 272
 bendito 272
 benefactor 249
 benignidad 241
 benigno 241
 besar 1247
 beso 1247
 bestia 329
 bien
 despreciador del bien 11
 hacer el bien 11, 249
 hacedor del bien 11
 bienaventurado 538
 considerar bienaventurado 538
 bienaventuranza 538
 blanco 520
 blanquear 445, 520
 blasfemar 111
 blasfemia 111
 blasfemo 111
 boca 1068
 boda 115
 bolsa 96, 817
 bondad 11, 1305
 amante del bien 11
 bondadosamente 1247
 borde 458
 borrachera 820
 borracho 565
 estar borracho 565
 borrico 683, 959
 botín 84
 brazo 114
 brillante 488
 brillar 91, 488, 1066, 1229, 1278
 brillar en torno 488
 brillo 1278
 buena noticia 264
 buena voluntad 270
 bueno 11, 397, 1305
 burla 738
 burlador 738
 burlar 738
 burlarse 601, 738
 burlarse de 601
 burlón 414
 burro 683
 buscar 297
 caballo 364
 cabeza 422
 cada uno 774
 cadera 716
 caducidad 749
 caer 825
 hacer caer 1015
 caerse 825
 caída 825
 calcular 525, 1327
 cálculo 525
 caliente 293
 calor 417
 calor abrasador 416
 calumnia 485
 calumniador 485
 calzado 685
 calzarse sandalias 685
 cambiar 47, 486, 1073, 1109
 cambiar de idea 622
 cambiar de lugar 95
 cambio de lugar 1159
 camello 407
 caminar 783
 camino 652
 campamento 1070
 canción 32, 566
 candelero 531
 candor 773
 cantar 32
 cantar alabanzas 1209
 cantar himnos 1209
 cántico 32
 canto 32
 canto de alabanza 1209
 capacidad 187, 357, 373
 capacidad de comprensión 1098
 capacitación 85
 capacitado 85
 capaz 187, 373
 ser capaz 187
 capturar 38
 cara 927
 golpear en la cara 1223
 característico, rasgo 1293

- cárcel 1265
 carecer 1224
 carencia 1224
 carga 100, 652, 1237
 imponer una carga 1237
 cargar 100, 1237
 cargoso 100
 carnal 979
 carne 979
 carne ofrecida a los ídolos 203
 carnoso 979
 carrera 1172
 carta 1053
 casa 659
 estar en casa 151
 casarse 115
 cascarón 519
 casco 685
 castigar 443
 castigo 247, 412, 443, 587
 castrar 445
 causa de tropiezo 923
 causar 428
 cauterizar 417
 cautividad 38
 cautivo 38
 compañero de cautividad 38
 llevar cautivo 38
 Cefas 814
 cegar 1179
 celestial 717
 celo 294
 celos, provocar 294
 Cena del Señor 145
 cenar 145
 ceñirse 685
 ceñirse en torno 685
 censura 247
 cerca 194
 cerca de 919
 cercar 1078, 1097
 certeza 91
 cesar 413
 charlar 495
 ciego 1179
 cielo 717
 del cielo 717
 címbalo 477
 cimentar 319
 cimiento 319
 poner el cimiento 319
 cinturón 685
 circuncidar 810
 circuncisión 810
 ciudad 884
 ciudadanía 884
 lugar de ciudadanía 884
 ciudadano 884
 ser ciudadano 884
 clamar 112, 456
 clamor 456
 claro 275, 1278
 clasificar con 460
 cobertura 400
 codicia 843
 codiciar 843
 codicioso (un individuo) 843
 cofre de tesoro 330
 coheredero 434, 1082
 co-imitador 582
 colaborador 1096
 colaborar 1096
 colecta 525
 colgar 459
 colgar de 459
 colmar 819
 colocar 1159
 ser colocado 419
 columna 1076
 comenzar 85
 comer 145, 260, 1174
 comida 114, 145, 1169
 compadecerse 222, 777
 compañero 262, 439, 1079
 compañero de armas 1070
 comparación 753
 compartir 439
 compartir conocimiento 1100
 compasión 222, 664, 1047
 sin compasión 222
 tener compasión 664, 1047
 compasivo 222, 664, 777, 1047
 muy compasivo 1047

- competir 33
- competir lado a lado 33
- complacencia 270
- complacerse en 270
- completamente 667
- completar 846, 1142
- completo 434, 667, 846, 1142
- comprar 27
- comprender 37, 1098
- comprensión
- capacidad de comprensión 1098
- compuesto
- estar compuesto de 1100
- compulsión 61
- común 439
- hacer común 439
- comunión 439
- con 151, 232
- concebir 1081
- concesión 122
- conciencia 1100
- concordancia 1272
- condena 412, 460
- condenación 412, 460
- condenado
- autocondenado 460
- no condenado 122, 460
- condenar 122, 412, 460, 1327
- condiscípulo 542
- condolerse 529, 777
- conducir 300, 652
- conducta 884, 1073
- conducta ordenada 1053
- confesar 670
- confesión 670
- confiado 827
- confianza 797, 827
- tener confianza 313
- confiar 827
- hacer confiar a alguien 827
- configurar 595
- confirmación 107
- conflicto 28, 750, 882
- conformado
- ser conformado a 1082
- confrontar 419
- congregación 1087
- conjetura 622
- conjurar 709
- conocedor de los corazones 409
- conocer 122, 658
- conocer de antemano 122
- dar a conocer 122, 1229, 1278
- conocido 122
- conocimiento 122
- compartir conocimiento 1100
- previo conocimiento 122
- consciente, estar 1100
- consejo 112, 1094
- conservar 283
- consideración, con 1247
- considerar 336, 542, 689
- consiervo 183
- consistir 1100
- consolar 758, 764
- consolidar 1057
- constituir 382
- constructor 150, 659
- construir 659
- consuelo 758, 764
- consultar 63
- consumador 1142
- consumir 820
- contaminación 580, 594
- contaminar 580, 594
- contar 83, 1327
- contar entre 460
- ser contado entre 1327
- contemplar 689
- contentamiento 83
- contento 83, 275
- contestar 460
- contrario a lo que se cree 179
- contratar 587
- controlado 620
- controlar 158
- convencer 797
- convencimiento 221
- conveniente 1237
- ser conveniente 381
- convenir 1237
- conversación amistosa 1305
- conversar 156

- conversión 622, 1073
 convertirse 1073
 convicción 797
 conviene 65
 convocar 389
 coordinar 1093
 copartícipe 283
 copia 144, 668, 1176
 copresbítero 908
 coraza 685
 corazón 409
 conocedor de los corazones 409
 dureza de corazón 409
 cordero 60, 913
 cordura 1130
 corona 1057
 coronar 1057
 corporal 1121
 corrección 708
 correcto
 lo correcto o apropiado 381
 correr 1172
 corresponder a 1066
 corromper 665, 1244
 corrupción 665, 1244
 corruptible 1244
 cortar 443, 445, 1110, 1151
 cortar en dos 177
 corte 1151
 cortina 414
 cosa a que aferrarse 84
 cosecha 329
 cosechar 329
 costoso 519
 costumbre 202
 creación 472, 873
 Creador 472, 873
 crear 472, 873
 el crear 873
 crecer 1213
 crecer extra- ordinariamente 1213
 creer 827
 no creer 827
 criatura 472
 criatura viviente 287
 cristiano 1308
 Cristo 1308
 crucificar 1050
 ser crucificado con 1082
 crujido 114
 cruz 651, 1050
 cuarenta 1154
 cuarenta (años) 1154
 cuatro 1154
 cuarto día 1154
 cubrir 400, 1052
 cuentas, hacer 1327
 cuerno 421
 cuerpo 979, 1019, 1121
 que pertenece al mismo cuerpo 1121
 cuidar de 622, 916
 culebra 728
 culpa 606
 sin culpa 606
 culto 493, 495
 dar culto 493
 cumplimiento 846, 1142
 cumplir 846, 1142
 curación 328, 341
 curar 328, 341
 custodia 1157
 custodiar 1157, 1265
 dañar 386, 529
 danzar 738
 dar 167
 dar o recibir una herencia 434
 dar a conocer 1229, 1278
 dar a luz 118
 dar alaridos 43
 dar coces 485
 dar gracias 1284
 dar gratuitamente 1284
 dar la bienvenida 148
 dar órdenes 756
 dar voces 456
 David, hijo de 1207
 de 751
 de parte de 751
 deambular 783
 debajo 416
 por debajo 416
 debajo de la tierra 415
 debate 297

- debatir 1078
 deber 726
 débil 88, 1064
 estar débil 88
 debilidad 88
 decir 18, 495
 decisión 460
 declarar 80, 150
 decoroso 451
 decretar 178
 decreto 178
 dedo 142
 degollar 1105
 degüello 1105
 dejar 91
 delante, poner 1159
 deliberar 525
 delito 30, 632, 961
 demoníaco 140
 demonio 140
 denotar 994
 dentro 262
 llevar dentro 1237
 depósito 1159
 derecho 236
 (lado) derecho 145
 (mano) derecha 145
 tener derecho o potestad 236
 derramar 220
 derribar 532, 783
 derrumbarse 825
 desacreditar 677
 desanimado 1328
 desatar 150
 desbordamiento 807
 descansar 413
 descansar sobre 62
 hacer descansar 62
 descanso 62, 66, 413
 descanso sabático 968
 lugar de descanso 413
 descarriar 827
 descarriarse 825
 descender 95, 191
 descendiente 513
 descompuesto 979
 desconocido 25
 descrédito 677
 descubrir 400
 desear 112, 276, 316, 336
 el que desea 336
 desear ávidamente 799
 desecho 812, 1031
 desenfreno 91
 deseo 336, 708
 deseoso 915
 desesperar 229
 desierto 253
 designar 144, 709, 942
 designar por suerte 434
 desnudez 136
 desnudo 136
 desobedecer 797
 desobediencia 41, 797
 desobediente 797, 1138
 desolación 253
 desolado 253
 estar desolado 253
 desorden 382
 desordenadamente 1138
 actuar desordena- damente 1138
 desordenado 1138
 despabilarse 620
 desparramar 1028
 despedazar 1104
 despedirse 89
 desperdicio 376
 despertar 195
 estar despierto 195
 despertarse 1217
 despiadado 222
 despierto 1217
 despojar 191
 despreciar 414, 1159
 despreocupado 572
 después 684
 destrucción 72, 376, 665, 1073, 1104, 1244
 destructor 665
 Destructor 72
 destruir 72, 376, 529, 532, 665, 1073, 1244
 destruir completamente 665
 desuso 749

- desvalido 946
- desvalimiento 946
- desviar 1073
- determinar 1138
- detracción 485
- detrás 684
- deuda 726
- deudor 726
- devoción 989
- devolver 167
- devotamente 715
- devoto 271, 715, 989
- día 306
- día de preparación 968
- diablo, el 152
- diácono 154
- dicho 495
- diez 145
- difamador 527
- diferenciar 1053
- diferente 1237
- difícilmente 593
- dificultad 386
- digno 69
- considerar digno 69
- diligencia 1048
- diligente 1048
- dinero 1304
- acumulación de dinero 1304
- Dios 320
- alentado por Dios 855
- enseñado por Dios 320
- gobierno de Dios 458
- sin Dios 320
- temeroso de Dios 328
- reverencia a Dios 328
- dios 320
- dirección 1138
- dirigir 113, 916, 1138
- discernimiento 460
- discípula 542
- discípulo 542
- hacerse discípulo 542
- hacer discípulos 542
- discusión 156, 297
- discutidor 1078
- discutir 1078
- disensión 92
- disolución 91
- disoluto 91
- dispersar 1028, 1044
- dispersión 1028, 157
- disponer 158, 1138
- dispuesto 915
- estar bien dispuesto 622
- disputa 1078
- disputar 28
- disputar sobre palabras 495
- disputa sobre palabras 495
- distinción 1053
- distinguido 275, 994
- distinto 275
- distracción 216
- distribución 35
- distribuir 35
- diverso 879
- dividir 709, 1110
- divinidad 140, 320
- temor a la divinidad 140
- divino 320
- división 1110
- división del ejército 1070
- doblar 408
- doble
- de doble ánimo 1328
- doblez, con 1328
- doce 192
- las doce tribus 192
- doctrina 178
- documento manuscrito 1295
- dolencia 641
- dolor 529, 658, 804
- dolor de parto 1340
- sufrir dolores de parto 1340
- dominio 477
- dominio de sí 1130
- dominio propio 196
- ejercer el dominio propio 196
- don 167, 1284
- dormir 379
- dormirse 1217
- dragón 186
- duda 156

- duelo 332
 hacer duelo 445
 dueño 147
 dueño de sí 196
 dulzura 907
 duodécimo 192
 dura de dura cerviz 795
 durante 151
 durar 569
 dureza 795
 dureza de corazón 409
 duro 795
 echar 965
 echar sobre 965
 echar en cara 569
 echar fuera 96
 echarse 965
 edad 39, 305
 edificación 659
 edificar 659
 edificar juntamente 659
 edificar sobre 659
 edificio 659
 educación 733
 educado, no 733
 educar 733
 ejemplo 130, 144
 ejercicio 136
 ejercitarse desnudo 136
 ejercitarse 89
 ejército 1070
 división del ejército 1070
 servir en el ejército 1070
 elección 495
 elegido 495
 lo elegido 495
 ser elegido 1327
 elegir 495
 elemento 1066
 sustancia elemental 1066
 Elías 304
 elocuente 495
 embajador, ser 908
 embriagarse 565
 embriaguez 565
 embrión 739
 emparentado 1077
 empujar 178
 en 211, 232, 912, 919
 en lugar de 67, 1212
 en pos 684
 en vano 167, 204, 560
 enajenar 50
 encargar 234
 encargar solemne- mente 554
 encargarse de un asunto 1304
 encargo 234
 encender 386, 488
 encerrar 1078
 encima
 por encima de 1212
 encontrar 275
 encontrarse con 825
 encuentro 70, 1174
 endemoniado, estar 140
 enderezado 708
 enderezamiento 708
 endurecer 795
 enfermedad 641
 enfermo, estar 641
 engañado, estar 827
 engañador 827
 engañar 70, 560, 738
 engaño 70, 420, 560, 652, 827, 961
 engañoso 560
 engendrado 118
 engendrar 118
 engordarse 795
 engrandecer 562
 enigma 35
 Enoc 236
 enojado 698
 enojar 698
 enojarse 698
 enojo 698
 enriquecer 851
 ensamblar 1093
 enseñado 162
 enseñado por Dios 320
 enseñanza 162
 enseñar 162
 apto para enseñar 162
 enseñar doctrinas extrañas 162

- enseñar debidamente 1151
- ensuciar 594
- entender 122, 658, 1098
- difícil de entender 622
- que no entiende 1098
- entendido 1098
- entendimiento 622, 1098, 1262
- entero 667
- entrada 652, 951
- entrar 255, 893
- entrar a 231
- entregar 167
- entristecer 529
- entrometido 243
- entusiasmo 915
- enunciado 495
- enviar 73, 893, 1053
- enviar (fuera) 73
- enviar un mensaje 1053
- eón 39
- episcopado 243
- equipar 85
- equivocado 827
- erguido, estar 708
- errante 827
- error 25, 827
- Esaú 308
- escama 519
- escamoso 519
- escándalo
- que no causa ofensa o escándalo 923
- escarlata 442
- escarnio 738
- escita 1032
- esclava 183
- esclavitud 183
- esclavizar 183
- esclavo 183
- ser esclavo 183
- escoger 35, 495
- escogido 495
- esconder 400, 467, 1077
- escondido 467
- escriba 130
- escribir
- escribir en 130
- escribir de antemano 130
- escrito 130
- Escritura 130
- escuchar 41
- escudo largo 685
- escuela 35
- escupir 216
- esencia 1221
- esforzarse 33, 708
- esforzarse contra 28
- esforzarse por 294
- esmerarse 1048
- esmero 1048
- espada 561, 965
- esparcir 1028
- especial 807
- espectacular 1229
- espectáculo 315
- espectador 689
- espejo 35, 261
- ver en un espejo 261
- esperanza 229
- esperar 229, 569, 920
- ser el primero en esperar 229
- espía 1027
- espíar 1027
- espina 1026
- Espíritu 855
- espíritu
- espíritu de adivinación 951
- espíritu de estupor 413
- espiritual 495, 855
- esposa 136
- esquina 139
- establecer 107, 1064
- estaca puntiaguda 1026
- estado 884
- estandarte 994
- estar de pie 1061
- estar en serie 1066
- estar en ventaja 914
- estar furioso o loco 537
- estatura 305
- estómago 438
- estrangulado 873
- estrangular 873
- estrechez 1056

- estrecho 1056
- estrella 90
- estrella matutina 1278
- estropear 795
- estudiar 622
- estupefacto 309
- estar estupefacto 309
- estúpido 962
- estupor, espíritu de 413
- eterno 33, 39
- eunuco 274
- hacer eunuco 274
- evangelio 264
- evangelista 264
- evitar 283, 1053
- exaltar 1226
- exaltar hasta lo sumo 1226
- examinar 253, 542
- exceder 1214
- excederse 219
- excelencia 82, 1214
- excesivamente 1214
- exceso 807, 1214
- excomulgado 1087
- excremento 1031
- exhortación 758
- exhortar 758
- exigir 37
- existir 207
- exorcista 709
- expectación 920
- tener expectación 920
- experimentar 119, 777
- expiación 358
- medio de expiación 812
- expiar 358, 855
- explicación 532
- explicar 300, 532
- exponer 63, 144
- exponer a la burla 144
- exponer públicamente 315
- expulsado de la sinagoga 1087
- expulsar 96
- éxtasis 216
- extender 219, 708
- exterminador 665
- exterminar 665
- extorsionar 1079
- extranjero 50, 647
- estar en el extranjero 151
- extraño 344
- extraviar 827
- extraviarse 827
- fabricación 840
- fabricante de tiendas 1019
- facultad 37
- fallo 460
- falsedad 1325
- falsificación 961
- falso 1325
- falso apóstol 73
- falso hermano 29
- falso profeta 930
- falso testimonio 554
- que lleva un nombre falso 677
- testigo falso 554
- falta
- cometer una falta 825
- faltar 1224
- familia 121, 659, 784
- fantasma 1229
- fariseo 1231
- fascinar 107
- fatiga 445
- fatigarse 445
- favoritismo 927
- el que tiene favoritismos 927
- tener favoritismos 927
- fe 827
- de poca fe 827
- poca fe 827
- sin fe 827
- feliz 538
- fermentar 298
- fiebre 959
- pausa (de la fiebre) 513
- tener fiebre 959
- fiel 827, 1325
- figura 840
- fijarse 243
- fijarse bien 1027
- filosofía 1255
- filósofo 1255

- fin 1142
 finalmente 1224
 fingir 1220
 firmamento 1057
 firme 107, 200, 1057
 mantenerse firme 1061
 firmeza 1064
 físico 1328
 flecha 109
 fleco 458
 forastero 647
 forastero residente 768
 residencia como forastero 768
 vivir como forastero 768
 forastero 151
 forma 202, 595, 1109
 con la misma forma 1082
 formado 840
 formar 595, 733, 840
 fornicación 895
 fornicar 895
 fornicario 895
 fortaleza 732
 fracción 429
 fragancia 716
 fragmento 513
 franqueza 773
 frente 579
 frente a 912
 fresco 614
 frío 293
 fruto 121, 410
 dar fruto 410
 sin fruto 410
 fuego 952
 consumirse en el fuego 417
 del color del fuego 952
 marcar a fuego 417
 fuente 816
 fuera de toda medida 1214
 fuerte 373, 458
 ser fuerte 373, 411, 458
 ser o hacerse fuerte 458
 fuerza 373, 458
 tomar por la fuerza 486
 usar de la fuerza 109
 fulgurar 488
 fundación 412
 fundador 85
 fundamento 319
 furioso o loco, estar 537
 galardón 587
 galardonador 587
 ganancia 421
 ganar 421
 ganar mediante el comercio 904
 garantía 85, 194, 493
 gehena 116
 gemido 1055
 gemir 658, 1055
 genealogía 117
 sin genealogía 117
 generación 117
 género 121
 generoso 439
 gente 151
 gentil 201, 907
 gentío 730
 gloria 179
 compartir la gloria 179
 gloriarse 417
 glorificado
 ser glorificado con 1082
 ser glorificado 179
 glorificar 179
 glorioso 179
 gobernante 85, 187
 gobernante del mundo 458
 gobernar 85
 gobernar la propia casa 147
 gobierno 476
 gobierno de Dios 458
 Gog y Magog 139
 golpe 445
 golpear 445, 560, 783, 923, 1178
 golpear en la cara 1223
 gorrión 1076
 gracia 1284
 gracias
 dar gracias 1284
 acción de gracias 1284
 gran número 844
 grande 562

- grandeza 562
 grano 442
 gratitud 1284
 Grecia 226
 griega (mujer) 226
 griego 226
 en griego 226
 griegos 226
 gritar 112, 456, 666
 grito 456
 guarda 1157
 guardar 1157
 guerra 882
 hacer la guerra 882
 guía 652, 733
 guiar 652
 guiar bien 652
 guijarro 1327
 gusano 1033
 comido por gusanos 1033
 gustar 119
 habitante de Jerusalén 1007
 habitar 659, 659, 1019
 hacer habitar 1019
 hábito 202
 habla 126, 1272
 sin habla 495
 hablar 495, 1272
 hablar abiertamente 773
 hablar bien de 272
 hablar en contra 485
 hablar mal 485
 hacedor 150, 873
 hacer 382, 873, 904
 el hacer 873
 hacer antes 1244
 hacer cuentas 1327
 hacer ineficaz 81
 hacia 919
 hacia dentro de 211
 Hades 30
 hambre 618, 799
 tener hambre 618, 799
 hambriento 618
 hambruna 799
 hasta 211
 hebreo 366
 en hebreo 366
 (idioma) hebreo 366
 hechicero 129
 hechizar 107
 hecho 904
 con manos humanas 1295
 no hecho con manos humanas 1295
 hecho de tierra 1303
 helenistas 226
 heleno (sust.) 226
 heraldo 18, 423
 heraldo de un templo 423
 heredar 434
 heredero 434
 herencia 434
 dar o recibir una herencia 434
 herético 35
 herida 606
 hermana 29
 hermandad 29
 hermano 29
 falso hermano 29
 que ama a los hermanos 29
 hermoso 397
 herramienta 685
 herrumbrarse 364
 herrumbre 364
 hervir 293
 higo 1079
 higo tardío 1079
 higuera 1079
 hijito 739
 hijo 739, 1190
 hijo de David 1207
 hijo de Dios 743
 Hijo del Hombre, el 1199
 himno 1209
 cantar himnos 1209
 hipocresía 1220
 sin hipocresía 1220
 hipócrita 1220
 hacer de hipócrita 1220
 hacer de hipócrita junto con 1220
 hogar 659
 hombre 65
 portarse como hombre 65

honor	1164	igualdad	366	ser incapaz	187
honrado	386	ilícito	33	incendiar	952
hora	1341	iluminación	1278	incendio	952
hosanna	1342	imagen	204	incensario	522
hospedar	647	imagen exacta	1293	incienso	522
hospitalario	647	imbécil	962	incircuncisión	43
hospitalidad	647, 1247	imitador	582	incircunciso	810
mostrar hospitalidad	647	imitar	582	inclemente	222
hostil	282	imparcial	460	inclinación	915
hostilidad	282	imparcialmente	927	inclinarse	408
hoy	1003	impartir una revelación	1304	incomparable	807
huella	374	impenitente	622	incomparablemente	807
huérfano	714	imperecedero	1244	inconcebible	622
huésped	647	ímpetu	711	inconstante, ser	90
humano	65	impíamente, vivir	989	incontaminado	580
humildad	777, 1133	impiedad	989	incorruptibilidad	1244
humilde	1133	impío	715, 989	incorruptible	1244
humillar	1133	imponer	1159	incredulidad	827
idea	622	imponer una carga	1237	incrédulo	827
cambiar de idea	622	importa, lo que	1237	indagar cuidadosamente	253
idioma	126	imposición	1159	indestructibilidad	1244
idólatra	203	impresión		indestructible	532
ídolo	203	dar una buena impresión	927	indicar	144, 994
carne ofrecida a los ídolos	203	impronta	1293	indiferente	1237
lleno de ídolos	203	impuestos, recaudador	1148	indigno	69
templo de un ídolo	203	impulso	711	indiscutiblemente	670
iglesia	389	impureza	376	indulgente, ser	777
ignorancia	25	impuro	376	ineficaz, hacer	81
ignorar	25	inauténtico	182	inescrutable	64
igual	366	incapacitar	795	inestable	382, 1064
de igual valor	366	incapaz	187	infantil	617

- infidelidad 827
 ser infiel 827
 información 372
 informar 18
 infortunio 777
 ingrato 1284
 iniciado, ser 602
 inicio 33, 412, 632
 iniquidad 632
 injuriar 527, 677
 injusticia 30
 injusto 30
 inmensurable 578, 807
 inmisericorde 1047
 inmolación 1105
 inmolar 1105
 inmortal 310
 inmortalidad 310
 inmutable 752
 inocente 40
 inoportuno 384
 inquietar 973
 inquietarse 578
 insensatez 606, 622, 1262
 insensato 606, 622, 1098, 1262
 insensibilidad 795
 insensibilizarse 795
 insigne 994
 insignificante 994
 insolencia 1184
 persona insolente 1184
 tratar con insolencia 1184
 insondable 64
 inspeccionar 689, 1027
 inspector 689, 1027
 inspirado 855
 instalación 144
 instrucción 622, 733, 1138
 instructor 733
 instruir 416, 622, 733, 1081, 1130
 no instruido 733
 insuflar 855
 insultar 386, 527, 1184
 insulto 527, 677
 responder con un insulto 527
 insurrecto 521
 intachable 569
 integridad 434, 1244
 inteligente 1098
 intención 122, 1262
 intentar 801
 intento 801
 intercambiar 47
 intercambio 47
 interceder por 1174
 intermedio 513
 interpretación 254
 interpretar 254, 460
 intérprete 254
 interrelacionarse 1093
 interrogar 259
 invalidar 484
 investigar 372, 460
 invisible 689
 invitar 389
 invitar a su vez 389
 invocar 389, 709
 ir 255, 893
 ir con 255, 893
 ir de un lado a otro 255
 ira 336, 698
 mover a ira 770
 irreprochable 64, 486, 569
 irrevocable 577
 irritable 698
 irritación 770
 irse 95, 255, 1211
 Israel 366
 israelita 366
 Jacob 340
 jactancia 417
 jactancioso 420
 jactarse 417
 jactarse contra 417
 Jambres 340
 Janes 340
 jefe 85, 652
 ser jefe 916
 jefe de la sinagoga 1087
 jefe militar 1070
 Jeremías 344
 Jerusalén 1007
 habitante de Jerusalén 1007

- Jesús 356
- Jezabel 344
- Jonás 375
- Jordán, el 898
- jornalero 587
- judaísmo 366
- Judea 366
- judío 366
- vivir como judío 366
- juez 460
- jugar 738
- juicio 460
- buen juicio 1130
- estar en su sano juicio 1130
- justo juicio 169
- medio de juicio 460
- juicioso 1130
- juntar 444
- juntarse 444
- junto a 751
- juramento 709
- confirmación por juramento 709
- ordenar bajo juramento 709
- jurar 667
- justicia 169
- justificación 169
- justificar 169
- justo 169
- justo juicio 169
- juzgar 460
- capaz de juzgar 460
- ladrón 433, 521
- lagar 521
- depósito bajo el lagar 521
- lamentación 332
- lamentar 332, 445, 658
- lamentarse 43, 429, 666
- lamento 429, 658
- lámpara 488, 531
- lanzar 96, 965
- largo 539
- laringe 493
- latigar 560
- látigo 560
- lavar 527, 621
- no lavado 621
- lavarse uno mismo 527
- leche 115
- lectura pública 61
- leer 61
- legal 632
- legión 495
- legislación 632
- legislador 632
- legislar 632
- legítimo 127, 632
- lego 344
- lejos 539
- desde lejos 539
- lengua 126
- de lengua extraña 126
- leño 651
- lento 646
- león 521
- letra 130
- levadura 298
- sin levadura 298
- levantar 36, 66, 486, 1226
- levantar el velo 400
- levantar las manos 1295
- levantarse 63, 66, 195
- Leví 519
- de Leví 519
- levita 520
- ley 632
- acción fuera de la ley 632
- ausencia de ley 632
- conforme a la ley 632
- maestro de la ley 632
- transgredir la ley 632
- liberación 532
- liberador 532
- liberar 47, 223, 532
- libertad 223
- poner en libertad 223
- libertinaje 88
- libertino 196
- liberto 223
- Libertos 523
- libre 223
- libro 110
- licenciosamente, vivir 895
- lícito, es 236

- limitar 709, 1056
 limosna 222
 limpiar 376
 limpieza 376
 limpio 376
 linaje 117, 659, 1044
 rastrear el propio linaje 117
 liso 513
 listo 915
 llamado 389
 llamado (adj.) 389
 llamar 389, 466, 677
 llano 513
 llanto 429
 llave 432
 llegada al encuentro 412
 llegar 255, 303
 llegar a 255, 412, 1244
 llegar tarde 1224
 llenamiento 846
 llenar 819, 846
 llenar con 846
 llenar completamente 846
 lleno 846, 1142
 llevar 107, 382, 1237
 llevar a través 1237
 llevar dentro 1237
 ser llevado por la pasión 414
 llevar a cabo 1142
 llevar de la mano 1295
 llevar en procesión triunfal 334
 llevar puesto 1237
 llevarse 36
 llorar 332, 429
 lobo 529
 loco, estar furioso o 537
 locuacidad 889
 lodo 817
 Logos 495
 lomos 716
 longánime 540
 longanimidad 540
 lucha 28, 33, 750
 lucha a puñetazos 951
 luchar 28, 562, 882
 luchar contra Dios 562
 que lucha contra Dios 562
 lucrar 421
 lugar 1167
 cambio de lugar 1159
 lugar de ciudadanía 884
 lugar de descanso 413
 lugar de oración 276
 lugar de reunión 1087
 lugar para bañarse 527
 lugar donde quedarse 569
 poner en otro lugar 1159
 luminoso 488, 1278
 luna 579
 luna nueva 579
 luto 445
 luz 1278
 que lleva luz 1278
 madera 651
 madero 651
 madre 580
 maestro 162, 247, 733, 960
 falso maestro 162
 maestro de la ley 162, 632
 maestro de lo bueno 162
 magia 537
 practicar la magia 537
 magnificar 562
 magnífico 1229
 mago 537
 Mago 537
 Magog 139
 majestad 562
 Majestad, Su 989
 mal 890
 estar mal 641
 hacer mal 30, 386
 tratar mal 386
 malagradecido 1284
 maldad 30, 386, 632, 890, 961
 maldecir 63, 80, 386
 maldición 80
 maldito 63, 80
 malhechor 386
 malicia 386
 malo 386, 890
 malvado 30, 890
 maná 552

- manantial 816
- mancha 594, 606
- sin mancha 90, 606
- manchar 580, 594
- mandamiento 234
- mandar 234, 756, 1138
- mandato 234, 756, 1138
- manera
- en gran manera 807
- manera de pensar 1262
- manifestación 144, 1229
- manifiesto, poner de 221
- mano 1295
- dar de la mano 1295
- hecho con manos humanas 1295
- levantar las manos 1295
- no hecho con manos humanas 1295
- que lleva de la mano 1295
- mañoso 750
- mansedumbre 907
- manso 907
- mantenerse firme 411, 569, 1061
- manuscrito, documento 1295
- maravilla 313
- maravillarse 313
- maravilloso 313
- marca 1065, 1176, 1293
- marcar a fuego 417
- marido 65
- matanza 1105
- matar 310, 1105
- apedrear (hasta matar) 523
- matrimonio 115
- mayordomo 659
- mediador 574
- mediar 574
- médico 341
- medida 578
- fuera de toda medida 1214
- medir 578
- mejoramiento 85
- Melquisedec 568
- memoria 62
- mención 583
- mencionar 583
- menear 973
- menospreciar 414
- mensaje 18
- enviar un mensaje 1053
- mensajero 20
- mente 622
- tener en mente 1157
- mentir 1325
- mentira 1325
- mentiroso 1325
- mercado 539
- mes 579
- mesa 1169
- Mesías 1308
- meta 1027, 1142
- meter 1237
- mezclar 1093
- miedo, tener 1258
- miel 566
- miembro 566, 659
- migaja 429
- mil 1302
- milicia 1070
- militar, jefe 1070
- ministerio 516
- en ministerio 516
- ministro 516
- mirar 689
- mirra 1034
- tratar con mirra 1034
- misericordia 222
- acción de misericordia 222
- mostrar misericordia 222
- sin misericordia 222
- misericordioso 222, 358
- misterio 602
- mito 597
- modelo 1176
- modestia 33
- modo de vida 27, 652, 1073
- Moisés 608
- mojar 97
- moldeado 840
- moldear 840
- momento adecuado 384
- momento decisivo 384
- montaña 712
- monumento 583

- morada 569, 659
 morar 659, 1019
 morder 559
 morera 1079
 morir 121, 310, 855
 hacer morir 614
 morir con 1082
 morir con alguien 310
 mortal 310
 mostaza 1006
 mostrar 144, 150, 1229
 mostrar favor 1284
 mostrarse 1229
 movimiento, poner en 428
 muchacha 765
 muchísimo más 1214
 muchos, (los) 888
 muerte 310, 486, 614, 652
 muerto 614
 condición de muerto 614
 mujer 136
 la mujer de Urías 309
 multicolor 879
 multiplicar 844
 multitud 489, 730, 844
 mundano 451
 mundo 451
 el mundo habitado 659
 murmuración 128
 murmurador 128
 murmurar 128
 muro divisorio 577
 mutilación 1151
 mutilar 444
 nacer 121
 nacer de nuevo 118
 nacido 118
 lo nacido 118
 recién nacido 118
 nacimiento 121
 nacimiento a destiempo 219
 nación 201, 489
 natural 1269, 1328
 naturaleza 1269
 de la misma naturaleza 668
 naturalmente 1269
 naufragar 614
 nazareno 612
 Nazaret, de 612
 necedad 606
 necesario 61
 es necesario 143
 necesidad 61, 1224
 necesitado 804
 necesitar 146
 negar 84
 negociar 409
 negocio 249, 904
 negro 565
 niña del ojo 689
 niño 617, 739
 niño pequeño 739
 ser como un niño 617
 no condenado 460
 no creer 827
 no dado a peleas 562
 no educado 733
 no hecho con manos humanas 1295
 no instruido 733
 no lavado 621
 no queriendo 220
 no subordinado 1138
 no tener tiempo 384
 no titubear 708
 noche 646
 nombrar 677
 nombre 677
 poner nombre 677
 que lleva un nombre falso 677
 norma 408
 notorio 1229
 novedad 383
 novia 642
 novillo 597
 novio 642
 nube 615
 nuera 642
 Nuestro Señor viene (ha venido) 553
 nuevo 614, 927
 nuevo (en naturaleza) 383
 hacer nuevo 383
 número 83

- obedecer 41, 797
- obediencia 41
- obediente 41
- obispo 243
- objeto de adoración 989
- obligación 61, 726
- alguien que está bajo obligación 726
- obligar 61, 226
- obra 249, 873
- obra poderosa 562
- obras 904
- observación 1157
- observar 689
- obstaculizar 445
- obstáculo 445
- obtener 1174
- ocasión 711
- ocioso 81
- estar ocioso 81
- ocultar 1077
- ocuparse de 904
- odiar 585
- ofender 923, 1015
- ofensa
- que no causa ofensa o escándalo 923
- oficiar 516
- oficiar el servicio sagrado 345
- oficio sacerdotal 345
- ofrecer 1237
- ser ofrecido 1043
- ofrenda 451, 1237
- oído 41, 724
- oír 41, 724
- no prestar atención 41
- rehusar oír 41
- ojo 689
- ola 975
- óleo 221
- olor 716
- olor fragante 281
- opinar 179
- opinión 122
- oponente 68
- oportuno 384
- oración 146, 276
- lugar de oración 276
- orar 146, 276
- orden 756, 1138
- restaurar el orden 1053
- ordenada, conducta 1053
- ordenar 451, 709, 1053, 1138
- oreja 724
- orgía 820
- orgullo, motivo de 417
- orla 458
- osado 1166
- ser osado 313
- oscurecerse 1028
- oscuridad 1028
- oscuro 1028
- otorgar favor 1284
- otro 50, 263
- otrora 749
- oveja 913
- paciencia 64, 540, 569
- tener paciencia 540
- paciente 386, 540
- pacientemente 540
- pacificador 207
- pacífico 207
- padecimiento 641
- padre 10, 784
- del padre 784
- perteneciente al padre 784
- sin padre 784
- pagar 167
- pago 167
- pajarillo 1076
- palabra 495
- disputar sobre palabras 495
- palabras tontas 606
- palabrería 889
- palabrería vana 560
- palabrero 560
- palo 960
- paloma 809
- pan 85
- para que 362
- parábola 753
- paraíso 756
- parcialidad 927
- parecer 179
- parecer bien 927

- parecerse 668
- parecido 668
- parentela 1077
- parentesco 1077
- pariente 1077
- parlotear 107
- parte 566, 573
- participación 283, 439, 486
- participar 283
- participar en 439
- partícipe 283, 439
- partida 532
- partimiento 429
- partir 429, 532, 1138
- parto
- dolor de parto 1340
- sufrir dolores de parto 1340
- pasar 27
- pasar a través 255
- pasar cerca de 255
- pasar por 255
- Pascua 776
- pasión 336
- ser llevado por la pasión 414
- paso
- estar al paso con 1066
- pastor 879
- pastor principal 879
- pastorear 879
- patear 485
- paterno 784
- pausa (de la fiebre) 513
- paz 207
- hacer la paz 207
- mantener la paz 207
- pecado 50
- oportunidad de pecado 1015
- sin pecado 57
- pecador 57
- pecaminoso 57
- pecar 50, 946
- pedir 259
- Pedro 814
- pelea 562
- no dado a peleas 562
- pelear 562
- pelear a puñetazos 951
- pena 529
- sin pena 529
- penalidad 445
- pender 459
- pendiente, estar 459
- penetrar 413
- pensamiento 622, 1262
- pensamiento oculto 336
- pensar 300, 622, 1262
- manera de pensar 1262
- Pentecostés 805
- pequeño 581
- el más pequeño 581
- más pequeño 581
- percepción 37
- percibir 37, 622, 689
- pérdida 296
- perdón 91
- perdonar 91
- percedero 1244
- perezoso 646, 665
- perfección 1142
- perfeccionador 1142
- perfeccionamiento 85
- perfeccionar 1142
- perfecto 1142
- perfume 602
- período de tiempo 1321
- perjurio, cometer 709
- perjuro 709
- perla 553
- permanecer 569
- perro 484
- perro doméstico 484
- perseguir 178
- perseverancia 219, 411, 569
- perseverar 411, 569
- persistir 411
- persona 677
- persona insolente 1184
- persuadir 797
- persuasión 797
- persuasividad 797
- persuasivo 797
- pertenece al mismo cuerpo, que 1121
- pesado 100

- pesar 804
 sin pesar 577
 pesebre 1236
 peso 100, 652
 petición 259, 1174
 piadoso 271, 989
 ser piadoso 989
 pie 902
 piedad 328, 989
 piedra 523, 813
 de piedra 523
 piedra angular 139
 piedra de tropiezo 923, 1015
 piedra principal 139
 piel de oveja 579
 piel, afección de la 519
 pilar 1076
 pisar 783
 pisotear 783
 placer 301
 amante del placer 301
 plan 112
 planta comestible 495
 plasmado 840
 plasmar 840
 platillo 477
 plenitud 846
 llevar a plenitud 846
 suprema plenitud 846
 pliegue 444
 pobre 804, 946
 hacerse (extrema- damente) pobre 946
 pobreza 946
 poco 666
 pocos 666
 poder 187, 458, 1214
 dar poder 187
 poderoso 373, 458
 podrido 979
 podrirse 979
 policía con palo 960
 polilla 1005
 pollino 683
 ponderar 156, 622
 poner 381, 1159
 poner delante 1159
 poner en libertad 223
 poner en movimiento 428
 poner en otro lugar 1159
 poner sobre 96, 1159
 ponerse 191
 ponerse encima 191
 populacho 730
 por 806, 1212
 por encima de 1212
 por medio de 151
 portal 951
 portón 951
 posada 532, 647
 posible 236
 posición 1049
 posterior 1224
 postrarse 925
 postura 1049
 potable 820
 potestad 236
 tener derecho o potestad 236
 practicar la magia 537
 precavido 1262
 preceder 27, 1244
 precioso 182
 precipitarse 711
 precursor 1172
 predecir 18
 predeterminar 709
 predicador 423
 pregunta 259
 preguntar 259
 prejuicio 460
 premio 113
 premura 1048
 prenda 85
 prensa 521
 preocupación 572
 preocuparse 578
 preparado 263
 condición de estar listo o prepara-
 do 263
 preparar 85, 263, 685
 preparar de antemano 263
 prepucio 43
 presagio 1152
 presencia 770
 llevar a la presencia de 767

- presentable 275
 presentar 63, 767, 1159
 presentarse 689, 1229
 presente
 estar presente 233, 770
 para el presente 242
 prestar juramento 667
 presteza 915
 presumir 813, 1166
 presuntuoso 1166
 prever 622, 689
 previsión 622
 primeramente 943
 primero 943
 ser el primero 943
 primicias 85
 primogénito 943
 primogenitura 943
 principio 85
 al principio 943
 prisión 147, 1097
 prisionero 147
 probado 182
 probar 182, 801
 sin probar 801
 proceder, de buen 451
 proclamación 423
 proclamar 18, 423
 proclamar buenas noticias 264
 proclamar de antemano 264
 proclamar públicamente o de antemano 423
 procurar activamente 1048
 prodigio 1152
 producto 121
 profanador de templos 345
 profanar 108, 439
 profanar templos 345
 profano 108
 profecía 930
 profeta 930
 falso profeta 930
 profético 930
 profetisa 930
 profetizar 930
 profundidad 94
 progresar 916
 progreso 916
 prójimo 850
 promesa 239
 prometer 239, 670
 prometer de antemano 239
 prominencia 1214
 promulgar públicamente 130
 propiciatorio 358
 proporción 62
 propósito 112, 1159
 prosélito 920
 prosperar 652
 prostitución 895
 prostituta 895
 proteger 966, 1157
 prototipo 1176
 provechoso 1237
 proverbio 769
 providencia 622
 provocación 770
 provocar 389, 770
 provocar celos 294
 prudente 1262
 prueba 182, 554, 801
 poner a prueba 801
 públicamente
 abiertamente 18
 exponer públicamente 315
 proclamar públicamente o de antemano 423
 pueblo 151, 201, 489
 puerta 337, 951
 puesto, el mejor 943
 pulverizar 525
 pupila 689
 pureza 26, 206, 376
 purificación 26, 376
 purificar 26, 376
 puro 26, 40, 206, 376
 que ama a los hermanos 29
 que no causa ofensa o escándalo 923
 quedarse 569
 lugar donde quedarse 569
 quedarse en, con 569
 queja 128, 569
 quejarse 128
 quejumbroso 569
 quemante 952

- quemar 952
- quemar(se) 416
- querer 112, 316
- querubines 1298
- quitar 36, 428, 445
- quitarse algo 191
- acto de quitarse algo 191
- rabí 960
- rabiar 537
- rabino 960
- racional 495
- Rahab 309
- raíz 963
- rama 428, 434
- ramera 895
- rango 1138
- rasgo característico 1293
- rayo de luz 90
- raza 659
- razón
- sin razón 495
- hacer entrar en razón 1130
- razonamiento 156, 525
- real 102
- realidad 1221
- realización 1142
- realizar 415
- rebaño 879
- rebelión 818
- recapitular 422
- recaudador de impuestos 1148
- rechazar 37, 80, 182
- rechinar 114
- recibir 148, 485, 486
- dar o recibir una herencia 434
- reciente 927
- recientemente 927
- reclamar 37
- reclinarse 419
- reclinarse a la mesa junto con 419
- reclutar soldados 1070
- recoger 1081
- recompensa 587
- recompensador 587
- reconciliación 47
- reconciliar 47
- reconocimiento 122
- recordar 583
- rectitud 169
- recto 169, 708
- recuerdo 62, 583
- redención 532
- redentor 532
- redimir 27, 532
- refrescamiento 1328
- refrescar 1328
- regalar 167, 1284
- regalo 167, 1284
- registrar 130
- regla 408
- regocijarse 12
- regocijo 12
- regresar 532
- regulación 169
- rehusar 84
- reina 102
- reinar 102
- reinar con 1082
- reinar con alguien 102
- reino 102
- reír 117
- reírse de 117
- relámpago 90
- relato 300
- religión 140, 333
- religión hecha al gusto personal 333
- religioso 140, 333, 989
- remanente 513
- remitir 91
- remojar 97
- remordimiento, sentir 577
- remuneración 587
- renacimiento 121
- renovación 121, 383
- renovar 383, 614
- repetir palabras sin sentido 107
- replicar 460
- reprender 247
- reprensión 221
- reprochar 569
- reproche 569
- resbalar 946
- rescatar 532

- rescate 532
 reserva 1053
 resguardar 1157
 residencia, poner 1019
 resonar 308
 respetable 989
 respirar 855
 resplandecer 91, 488, 1066
 resplandor 91, 1278
 responder 460
 responsable 283, 1219
 respuesta 460, 1304
 restauración 71, 708
 restaurar 71, 383
 restaurar el orden 1053
 restituir 167
 resto 513
 resucitar 195
 resucitar con 1082
 resuelto 219
 resurrección 66, 195
 retener 283, 1224
 retirar 1053
 retribución 167, 587
 reunión 1087
 lugar de reunión 1087
 reunir 1100
 revelación 400, 1229
 impartir una revelación 1304
 revelar 144, 400, 1229
 reverencia 989, 1258
 reverencia a Dios 328
 reverenciar 271, 989, 1258
 revestirse 196
 revivir 1328
 rey 102
 rico 851
 ser rico 851
 riña 562
 riñón 617
 río 898
 llevado por un río 898
 riqueza 541, 851
 risa 117
 robar 433
 roca 813
 rociar 962
 rodear 1097
 rodilla 129
 doblar la rodilla 129
 roer 1174
 rojo 952
 rojo vivo 952
 rollo 110
 romper 429
 ropa áspera 974
 rostro 927
 rotura 1110
 rudeza, tratar con 1223
 ruina 665, 1104
 Rut 309
 sábado 968
 descanso sabático 968
 saber 122, 622, 658
 sabiamente 283
 sabiduría 1035
 sabio 1035
 hacer sabio 1035
 sacar 216
 sacerdocio 345
 sacerdocio real 345
 sacerdotal
 desempeñar el oficio sacerdotal 345
 oficio sacerdotal 345
 sacerdote 345
 sumo sacerdote 345
 saciedad 819
 saco 974
 sacrificado a la deidad 345
 sacrificar 338
 sacrificio 338, 1237
 sacudida 975
 sacudir 975
 saduceo 971
 sagrado 345
 oficiar el servicio sagrado 345
 sal 44
 salario 732
 salida 63, 652
 vía de salida 652
 salir 255, 893
 salmo 1209
 Salomón 1034

- saltar 1025
 saludar 89
 saludo 89
 salvación 1112
 Salvador 1112
 salvaguardar 91
 salvar 966, 1112
 que salva 1112
 salvífico 1112
 Samaria 978
 samaritana 978
 samaritano 978
 sandalia 685
 calzarse sandalias 685
 Sanedrín 1094
 sangre 34
 derramamiento de sangre 34
 sanidad 1244
 sano 1186
 estar sano 1186
 santidad 22, 715
 santificación 22
 santificar 22
 santo 22, 345, 715
 hacer santo 22
 Satanás 152, 986
 satisfacción 819
 satisfacer 819
 satisfecho, estar 270
 sayal 974
 se debe 143
 secreto 467, 602
 aprender el secreto 602
 en secreto 467
 secta 35
 sed 178
 tener sed 178
 segar 329
 seguir 40
 seguir con celo 178
 seguridad 91
 con seguridad 91
 seguro 91
 seleccionar 1295
 selecto 807
 sellar 1107
 sello 1107
 semana 247
 sembrado 1044
 sembrar 1044
 semejante 668
 semilla 442, 1044
 seña 994
 señal 994, 1065, 1293
 señalar 144, 994
 sencillez 71
 sencillo 71
 seno 444
 Señor 477
 del Señor 477
 Nuestro Señor viene (ha venido) 553
 Señor, ven 553
 señor 477
 hacerse señor 477
 ser señor 477
 señora 477
 señorear 477
 señorío 477
 sensatez 1130
 sensato 1130
 ser sensato 1130
 sentar 381
 estar sentado 381
 hacer sentar con 1082
 sentarse 381
 sentencia 460
 sentenciar 1327
 sentido 37
 sentimientos
 que tiene sentimientos semejantes 777
 sentir profundo afecto por 667
 sentir remordimiento 577
 separar 709
 sepulcro 583
 sepultado
 ser sepultado con 1082
 ser 207, 1221
 ser como 668
 ser indulgente 777
 ser infiel 827
 ser ofrecido 1043
 serie, estar en 1066
 serpiente 186, 728

- servicio 154, 493, 516
 en servicio 516
 servicio para ser mirado 183
 servidor 154
 servir 154, 328, 493, 516, 1215
 servir en el ejército 1070
 setenta 247
 setenta veces 247
 severamente 1151
 severidad 1151
 severo 1151
 sicario 1005
 sicómoros 1079
 siembra 1044
 siervo 328
 siervo de Dios 743
 siete 247
 siete veces 247
 siete mil 247
 signo 994
 similar 668
 similitud 668
 simple 71
 sin culpa 606
 sin Dios 320
 sin fe 827
 sin fruto 410
 sin habla 495
 sin hipocresía 1220
 sin ley 632
 sin mancha 90, 606
 sin padre 784
 sin pena 529
 sin pesar 577
 sin probar 801
 sin razón 495
 sin tentación 801
 sinagoga 1087
 expulsado de la sinagoga 1087
 jefe de la sinagoga 1087
 Sinaí 1006
 Sión 1007
 sirviente 1215
 soberbia 1215
 soberbio 1215
 sobre 232
 poner sobre 96, 1159
 sobreabundante 807
 ser sobreabundante 807
 sobreabundar 807, 842
 sobrellevar 64
 sobrepasar 1214
 sobrio 620
 ponerse sobrio 620
 ser sobrio 620
 socio 439, 1079
 sofocar 873
 solapadamente
 introducido solapadamente 765
 introducir solapadamente 765
 soldado 1070
 reclutar soldados 1070
 solícito 1048
 solicitud 37
 sólido 1057
 soltar 66, 150, 532
 sombra 1023
 cubrir con la sombra 1023
 sombra proyectada por variación 1023
 soñar 1217
 sonido 1272
 hacer un sonido 1272
 soplar 855
 soplar sobre 231
 soplo 855
 soportar 64, 107, 1237
 sorprender 647
 sospecha 622
 sospechar 622
 sostener 1064
 sótano 467
 Su Majestad 989
 subir 95
 sublimidad 562
 subordinación 1138
 subordinar 1138
 no subordinado 1138
 subyugar 28
 suceder por casualidad 1174
 sueño 674
 el sueño 1217
 un sueño 1217
 suerte 434

- designar por suerte 434
- suficiencia 357
- suficiente 83, 357
- ser suficiente 83, 357
- sufrimiento 641, 658, 777
- sujeto al sufrimiento 777
- sufrir 777
- sufrir antes 777
- sufrir con 777, 1082
- sufrir dolor 658
- sufrir dolores de parto 1340
- sufrir infortunios 777
- sufrir infortunios con 777
- sufrir pena 804
- sufrir pérdida 296
- sujeción 1138
- sujetar 150, 283, 1138
- sujeto a 283
- sumo, exaltar hasta lo 1226
- superar 300
- superior 373
- supervisar 243
- supervisor 243
- súplica 358
- suplicar 146
- surgimiento 63
- surgir 63
- suspirar 1055
- suspirar o gemir juntos 1055
- suspiro 1055
- sustancia elemental 1066
- Tabernáculos, los 1019
- Tamar 309
- tarde
- llegar tarde 1224
- más tarde 1224
- tarea 904
- teatro 315
- temblar 993
- temblor 993
- temer 271, 1258
- temeroso de Dios 328
- temor 271, 1258
- templo 612, 1019
- el templo 345
- heraldo de un templo 423
- profanador de templos 345
- profanar templos 345
- templo de un ídolo 203
- tesoro del templo 451
- temporal 384
- tener 283
- tener en mente 1157
- tener miedo 1258
- tentación 801
- sin tentación 801
- tentar 801
- tercero 1170
- terremoto 993
- terrenal 120, 451, 979, 1303
- tesoro 330
- cofre de tesoro 330
- tesoro del templo 451
- testamento 158
- testarudo 795
- testigo 554
- testigo falso 554
- testigo ocular 689
- testimonio 554
- confirmar el testimonio 554
- dar falso testimonio 554
- dar testimonio 554
- dar testimonio contra 554
- dar testimonio de antemano 554
- dar testimonio junto con 554
- falso testimonio 554
- tibio 293
- tiempo 1321
- no tener tiempo 384
- hace tiempo 749
- período de tiempo 1321
- tienda 1019
- colocación de tiendas 1019
- fabricante de tiendas 1019
- tierno 1047
- tierra 120
- hecho de tierra 1303
- tinieblas 1028
- tipo 1176
- tipológico 1176
- tiranizar 477
- tirarse 965
- titubear, no 708

- tocar 1209
 tocar (a la puerta) 466
 tocar la trompeta 975
 todo 774
 Todopoderoso, el 458
 todos 774
 tolerable 64
 tolerancia 64
 tomar 486, 1237
 tomar a la ligera 414
 tomar parte 486
 tomar parte en 439
 tomar por la fuerza 486
 tontas, palabras 606
 tontería 606, 1262
 tontería convertir en tontería 606
 tonto 606, 1262
 toparse con 1174
 toque 1209
 torcido 1025
 tormento 101, 560
 torre 958
 tórtola 809
 trabajador 249
 trabajar 249
 trabajo 249
 tradición 167
 traer 389
 trampa 733
 transformar 595, 1073, 1109
 transgredir 752
 transgredir la ley 632
 transgresión 30, 752
 transgresor 752
 transitorio 384
 trasladar 1159
 traspasar 216
 tratar con insolencia 1184
 tratar con rudeza 1223
 tratar consideradamente 777
 tratar un asunto 156
 tres 1170
 tribu 1267
 tributo 1237
 triste
 de aspecto triste 1032
 estar triste 804
 triunfal
 llevar en procesión triunfal 334
 trompeta 975
 tocar la trompeta 975
 toque de trompeta 975
 trompetista 975
 trono 334
 tropa 1070
 tropezar 923, 946
 tropiezo 923
 causa de tropiezo 923
 piedra de tropiezo 923
 trozo 429
 trueno 114
 trueque 47
 túnica 1068
 último 262, 1224
 una vez 70
 de una vez por todas 70
 a la vez 70
 unánimemente 668
 unción 1308
 Ungido 1308
 ungir 44, 602, 1308
 ungüento 602
 único 214
 unido con 1082
 unigénito 594
 unir 444, 1081
 unirse 444
 uno 214
 Urías, la mujer de 309
 usar 1237
 vaciar 420
 vacío 420
 validar 484
 válido
 hacer válido de antemano 484
 vana, palabrería 560
 vanidad 420, 560
 ser entregado a la vanidad 560
 vano 560
 vara 960
 variado muy variado 879
 vaso 1017
 vaso para beber 820

- vejez 749
 velar 400, 1265
 velo 400
 levantar el velo 400
 ven Señor, ven 553
 vencedores
 ser más que vencedores 621
 vencer 415, 621, 824
 veneno 364
 venerable 989
 vengador 215
 venganza 215
 vengar 215
 venida 255, 770
 venir 255, 303, 770
 venir al encuentro 412
 venir junto con 255
 venir sobre 255
 ver 689
 ver en un espejo 261
 veraz 1325
 verdad 44
 decir la verdad 44
 verdadero 44
 verdugo 101
 verdura 495
 vergonzoso 37
 vergüenza 37
 verter 220
 vía de salida 652
 víbora 283
 victoria 621
 vid 61
 vida 287, 855, 1328
 dar vida 287
 modo de vida 1073
 volver a la vida 287
 viejo 749, 908
 declarar viejo o caduco 749
 más viejo 908
 ser más viejo 908
 viene
 Nuestro Señor viene (ha venido) 553
 viento 855
 vientre 438
 vigilancia 1157
 vigilar 1265
 vigilar bien 1157
 vigilia 1265
 hacer vigilia 195
 vigor, poner en 484
 vileza 961
 vínculo 1094
 vino 664
 violencia, sufrir 109
 violento, hombre 109
 virgen 765
 virtud 82
 visible 689, 1229
 visión 689
 visita 372
 visitación 243
 visitar 243, 372, 689
 vista 689
 viuda 1298
 vivificar 287
 vivificar con 1082
 vivir 287, 659
 vivir con 1082
 vivir como judío 366
 vivir licenciosamente 895
 vivir impíamente 989
 vocación 389
 volcar 1073
 voluntad 316
 buena voluntad 622
 por propia voluntad 220
 voluntario 220
 volver 1073
 volver a pedir 37
 volverse 1073
 volverse a 1073
 voto 276, 1327
 voz 1272
 dar voces 456
 voz de mando 419
 yacer 419
 yacer en torno 419
 yacer delante de 419
 yacer listo 419
 yacer sobre 419
 yelmo 685
 yerno 642

yo 197

«yo soy» 207

yugo 297

estar unido en yugo desigual 297

zarandear 1007

zelote 294