CESLAS SPICQ

TEOLOGIA MORAL
DEL
NUEVO TESTAMENTO

I

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1970

Título original:

Théologie Morale du Nouveau Testament

(Collection Études Bibliques)

PRINTED IN SPAIN — IMPRESO EN ESPAÑA

Depósito legal: BU. - 396. — 1970

Imp. de Ed. Aldecoa, S. A., Diego de Siloe, 18. (Burgos) 18832

Ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ
αὐξήσωμεν εἰς Χριστόν

(Eph 4, 15)

INDICE

Págs.

PRESENTACION

Si a lo largo de las últimas décadas se podía plantear el tema de la "revisión de la teología moral", hoy parece más adecuado hablar de renovación o reflorecimiento; hasta tal punto la moral participa actualmente en el intenso esfuerzo de investigación teológica. Hay que reconocer que en muchos aspectos la teología moral había quedado retrasada, pero de modo especial en el campo de la teología positiva. Por eso puede considerarse como un verdadero acontecimiento la aparición de esta "Teología moral del Nuevo Testamento", del P. Ceslas Spicq, cuya traducción ofrecemos a los lectores de lengua castellana [1]. *Después de los dos volúmenes de comentario a la Epístola a los Hebreos y de los tres consagrados a la noción de* Agape *en el Nuevo Testamento, las dimensiones de la presente obra, la magnitud de su intento y la suma ingente de esfuerzos que supone provocan aún más la admiración y el agradecimiento.*

Sin duda, el tema elegido podía haberse enfocado de muy distinta manera. Por ejemplo, siguiendo un plan genético —como hizo R. Schnackenburg— o por una simple yuxtaposición de monografías: moral sinóptica, moral paulina, moral joánica... La manera unificada y homogénea con que C. Spicq trata la materia se funda en la unidad de la Palabra de Dios y en el carácter inspirado del conjunto de los Libros Santos: a través de la diversidad de autores sagrados es Dios mismo quien habla en la Escritura.

Queda, no obstante, sin resolver el problema planteado por la primera palabra del título: teología. El propio autor confiesa sus vacilaciones antes de decidirse a utilizar este término. Si al final lo escoge, lo hace pensando en el nuevo ámbito de la Teología bíblica, ciencia aún joven pero bastante definida en algunos caracteres principales, individuación a la que el mismo autor ha contribuido en considerable medida. En el grandioso

---

1. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Col. "Etudes bibliques" (París, Gabalda, 1965) 2 vol. in 8.°, 897 págs. Entre las recensiones, cfr. Scuol C, 1965 (F. Festorazzi; Ami Cl, 1965 (A. Viard); CBQ, 1965; (A. M. Ambrozic); ETL, 1965 (J. Coppens); Seminarium, 1966 (A. Günthor); Thomist, 1966 (T. R. Heath); Revue Thomiste, 1966 (M. Labourdette); Divus Thomas, 1967 (V. Contestabile); Revue Biblique, 1968 (F. Dreyfus).

proceso del "retorno a las fuentes" que está teniendo lugar en las diversas disciplinas teológicas, la Teología bíblica señala una etapa especialmente ardua y fatigosa si se considera, por un lado, el enorme desarrollo de la exégesis bíblica, y por otro, la tentación constante de sistematizar un esquema de pensamiento ajeno a la Biblia. En efecto, en una época en que la exégesis histórica ha hecho cobrar conciencia del carácter progresivo de la revelación en su conjunto, así como de la lenta pedagogía a la que ha estado sometida y de la diversidad de autores y de géneros literarios, esta nueva disciplina recoge la preocupación de los teólogos por la unidad de la enseñanza bíblica, fruto de una misma inspiración. La teología bíblica, con la ayuda de la Teología patrística y, en general, de la Teología histórica, está llamada a reanudar la comunicación entre exégetas y teólogos que, de hecho, no hablaban ya el mismo idioma. Tal es indudablemente la mediación que busca C. Spicq, y su esforzado intento no puede ser más justo y encomiable.

Muy lúcidamente, con clara conciencia del sentido y de los límites de su trabajo en el estado actual de la reflexión teológica, y en espera de que un mayor número de ensayos brinden materia suficiente para una clasificación epistemológica más rigurosa, el autor expresa en el Prólogo sus "convicciones mayores", que por el hecho de proceder de un maestro de reconocida fama constituyen una valiosa aportación al tema. En ellas se aprecia claramente la evolución del criterio del autor respecto a sus obras anteriores. En la introducción a su monumental obra "Agape *en el Nuevo Testamento", C. Spicq estimaba que era posible "construir una síntesis... de una teología neotestamentaria de la caridad*[2], *y de hecho resultaba un ensayo de teología moral. Pero el intento no fue coronado por el éxito: hubiera sido "dejar demasiada iniciativa y responsabilidad al* kataskeuasas"[3]. *Con esta alusión a la Epístola a los Hebreos*[4] *el autor parece precisar su propio papel. Quiere ser el "constructor", el organizador de los datos para una teología moral esparcidos en el Nuevo Testamento; pero se niega a una sistematización demasiado rígida, que correría el riesgo de imponer al dato un marco incapaz de contenerlo por entero. ¿Cómo concibe, pues, su tarea? Aún le queda la posibilidad de escoger otro camino, sin duda mucho más modesto, y es lo que decididamente hace el autor en la presente obra: "Nuestra intención no es exponer una tesis, ni tampoco una síntesis, global y armónicamente construida, sino constituir un* dossier *prácticamente integral de los datos textuales y explotar sus coherencias —siempre respetando la jerarquía de los valores— a fin de hacer inteligibles las ideas expresadas por Jesús y sus Após-*

2. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* (París, 1958) 5.
3. *Infra*, Prólogo del autor, nota 5, *in fine*.
4. *Cfr.* Heb 3, 3-4.

toles"[5]*. Cabría sin duda discutir lo certero de esta decisión y la validez de los argumentos en que se apoya —argumentos que se pueden esgrimir contra toda teología, sea sistemática, sea bíblica—... Pero vale más inclinarse respetuosamente ante el escrúpulo del P. Spicq y rendir homenaje a su preocupación por desaparecer ante el dato revelado.*

Tal era el proyecto del autor y podemos decir que lo ha realizado magistralmente. Diez capítulos y una conclusión constituyen la trama principal de la obra. Sin llegar a ser una construcción, una síntesis planificada, la homogeneidad es tan grande que nunca se tiene la impresión de ir saltando de un tema a otro: mil lazos unen y relacionan entre sí los temas principales de la moral neotestamentaria. Como el desarrollo de estos puntos nucleares no bastaría para cubrir todos los campos, so pena de incurrir en una excesiva generalidad, cada capítulo viene acompañado de una serie de "temas complementarios", brevemente tratados a la luz del principal. Finalmente, once apéndices aportan estudios más precisos sobre algunos puntos particulares, o responden a cuestiones suscitadas por determinados textos.

El capítulo primero esboza a grandes rasgos la evolución de la moral de la antigua a la nueva Alianza. Después de una presentación más bien esquemática del ideal ético del judaísmo contemporáneo a Cristo, el autor describe la moral de la nueva Alianza como una moral caracterizada por la novedad de vida, consecuencia de la asimilación e incorporación realizada en el bautismo, y que se resume en el doble precepto de la caridad —amor a Dios y amor a los hombres— esencial en el seguimiento e imitación de Cristo que ha de vivir el cristiano.

Establecido este fundamento, la materia se reparte en nueve capítulos más, consagrados cada uno a un tema o a un grupo de temas. El autor no dice cuál es el principio clasificador que le guía en su ordenación, pero un simple examen del índice de materias pone de manifiesto un plan perfectamente lógico que, transportado a categorías bíblicas, corresponde grosso modo *a las grandes coordenadas de la Suma Teológica de Santo Tomás. Los capítulos II, III y IV agrupan los temas correspondientes a los principios fundamentales de la vida cristiana estudiados en la I^{a}-II^{ae}: conversión y bautismo (c. II), gracia (c. III), justificación, pecado y santificación (c. IV). Los cinco capítulos siguientes detallan de modo preciso los distintos puntos de aplicación de esta vida cristiana (cfr. la II^{a}-II^{ae}): fe, esperanza y caridad (cc. V, VI, VII), y las virtudes morales (c. VIII).*

---

5. *Infra*, p. 10. Para superar la etapa exegética y entrar en el campo de la Teología bíblica, el autor procura una cierta organización de los elementos obtenidos mediante la exégesis de los textos ("explotar sus coherencias"), organización matizada por el "respeto a la jerarquía de valores".

El capítulo IX aborda con profundidad una cuestión fundamental en el Nuevo Testamento y en la ética moderna, pero que no ocupaba el lugar merecido en los tratados clásicos de Teología moral: la libertad de los hijos de Dios. El autor la trata en un doble aspecto: el de la liberación *y el de la* disponibilidad *cara a Dios y al prójimo (no* libertad de, *sino* libertad para).

En el capítulo X se vuelve sobre un tema general que permite tratar más explícitamente el aspecto escatológico de la moral cristiana: el de los modelos a imitar. El cristiano, creado a imagen de Dios, está llamado a imitar a Dios mismo, después a la perfecta imagen del Padre que fue el Señor Jesús, luego a la imagen de Cristo que fue San Pablo, y por último a todos los que han realizado, al menos parcialmente, la imitación divina y cristica. Con ello a la vez se ahonda en la noción cristiana de apostolado, subrayando el aspecto ejemplar o testimonial del mismo según la imitación del modelo original, en la medida de la gradual participación en el carisma de Cristo: Cristo imita al Padre, los Apóstoles a Cristo, los primeros cristianos a los Apóstoles, y nosotros a aquellos primeros cristianos, a través de la cadena de los que "nos han precedido en el signo de la fe" hasta llegar a los que nos rodean. Por último, cada uno de nosotros está llamado a ser un modelo para los que vengan detrás. Así, el apostolado surge como consecuencia inseparable de la vida de fe, y esencialmente consiste en entregar a los demás el buen ejemplo y la doctrina contemplados en el Maestro: contemplata aliis tradere...

El último capítulo está dedicado a caracterizar los rasgos más destacados de la moral del Nuevo Testamento. Después de señalar la unidad profunda de la nueva moral, que es esencialmente la misma en medio de las diversas orientaciones de cada uno de los autores inspirados, el autor hace notar su carácter religioso y sobrenatural —moral de la gracia— que tiene su origen a partir del sacramento del Bautismo, en el que se establecen relaciones filiales con el Padre, fraternas con Cristo y místicas (pneumáticas) con el Espíritu Santo. Así aparecen las concordancias y las diferencias con el Antiguo Testamento. Si desde varios puntos de vista la moral cristiana prolonga la de la antigua Alianza, se separa ampliamente de ella por su reacción contra el legalismo y, sobre todo, por sus dos nuevas fuentes de inspiración: Cristo y el precepto único de la agape. *El autor llega a preguntarse si no es posible unir estos dos principios de la vida moral cristica y cristificante. Responde afirmativamente, mostrando cómo en la Eucaristía la persona de Cristo realiza en grado supremo la virtud de la* agape. *Vivida en su plenitud, la moral cristiana es una regla que atañe ante todo a las virtudes y a la intención, intensificando a la vez las obligaciones y las libertades morales.*

Es fácil dejarse conducir por el autor a lo largo de sus explanaciones. Demuestra gran pericia y maestría en el análisis de los textos, y las numerosas comparaciones y referencias que hace, ayudan eficazmente a comprenderlos. Es admirable su empeño por precisar el valor exacto de cada palabra, utilizando ampliamente los recursos proporcionados por los textos griegos clásicos y por los de carácter más popular que aparecen en los papiros. De este modo, se va cotejando la moral pagana con la cristiana, lo cual permite mostrar mejor la originalidad y el carácter propios de ésta. Una atención particular se le concede al judaísmo alejandrino.

Cada página es una mina de referencias, difíciles de hallar en las enciclopedias y aún en las obras especializadas. El índice de palabras griegas permite ajustar el sentido en que deben interpretarse. El índice analítico facilita la localización de las enseñanzas bíblicas especialmente comentadas por el autor, tanto en las cuestiones principales como en otras más incidentales que no estudia de modo directo, particularmente las que corresponden a la "moral especial". También aduce los textos referentes a algunos aspectos dogmáticos básicos, que llevan a precisar aún más el sentido de los temas específicamente morales.

La simple lectura del índice ya es por sí sola elocuente, pero no basta para dar cabal idea de la riqueza que cada capítulo encierra. Es un trabajo gigantesco. "Dossier *casi completo de los datos textuales", decía el autor; pero a este* dossier *se añade otro: el de las innumerables referencias que se hacen en cada punto de doctrina a la literatura sobre el tema. Muy lejos de pensar, cediendo a una tentación demasiado corriente, que su libro agota exhaustivamente la materia, el autor cifra su empeño en poner en manos de sus lectores los medios necesarios para prolongar su esfuerzo, e incluso para ponerles al corriente de enfoques y puntos de vista muy diferentes del suyo. Una inmensa bibliografía se añade así al repertorio ya tan cuidado de las categorías bíblicas.*

Esta bibliografía aparece en las notas, de carácter más técnico que, como en todas las obras de este autor, ocupan la mayor parte de cada página. Son de una riqueza deslumbrante. C. Spicq posee una información verdaderamente espléndida. Sobre todas las cuestiones que aborda o profundiza nos ofrece una documentación que dispensa de innumerables y complicadas pesquisas. Es en las notas donde se sitúa el contexto literario o sociológico de los pasajes bíblicos estudiados. De este modo, el texto propiamente dicho queda muy aligerado y permite una lectura relativamente fácil, no restringida al ámbito de los especialistas. Es un texto muy rico, que puede ser completado o precisado, pero que reúne ya la casi totalidad de los datos bíblicos, acompañándolos de un comentario pertinente.

Y esto no sólo en los grandes temas, sino también en los correspondientes a la llamada "moral especial": autoridad del estado, matrimonio, trabajo, propiedad etc. Esperemos que este trabajador infatigable nos dé en la misma línea algunas monografías a su estilo, sólidas y ricas, seguras y desbordantes de una documentación que presta por sí sola los mayores servicios.

Terminemos estas breves palabras subrayando que el presente libro —como indica el autor— no es una conclusión, sino una aportación más; un ensayo y una llamada a la investigación en el campo de la teología moral. Junto a su indudable valor como profundización en los temas fundamentales, con frecuencia se percibe también cierto calor de hondo entusiasmo que contribuye a dar vida y atractivo a la sólida y bien documentada doctrina. Pero su cualidad suprema nos parece ser el impulso que comunica al lector para su trabajo personal, facilitándole generosamente una bibliografía amplísima sobre cada una de las cuestiones tratadas, presentándole con claridad el programa de lo que aún falta por hacer y proporcionándole los medios necesarios para continuar la tarea. Esta obra es imprescindible como instrumento de trabajo en manos del exégeta, pero no le será menos útil al profesor de moral que quiera ampliar la base escriturística de sus exposiciones doctrinales, o al simple estudioso de la Ciencia Sagrada que desee ahondar en el contenido moral de la Revelación para luego hacerlo asequible a todos los hombres de buena voluntad.

JULIÁN URBISTONDO
Capellán del Colegio Mayor "Belagua"

Pamplona, mayo de 1970.

PROLOGO

"La marcha de las ideas morales en el tiempo es aún más maravillosa que el movimiento de los cuerpos celestes en el espacio" [1].

Como conclusión de la parábola de los viñadores homicidas, el Señor anuncia: "El Reino de Dios... se le dará a una nación que sepa obtener sus frutos" [2]. Son los frutos de la viña que Dios ha plantado en la última época de la historia de la salvación y que Cristo alimenta con su savia [3]. Jesús se refiere, sin duda, a todas esas virtudes que San Pablo llamará fruto o cosecha del espíritu (Gal 5, 22) porque brotan de los esfuerzos del alma regenerada y del paralelo desarrollo de la vida divina permanentemente infundida por el Espíritu Santo, don del Salvador resucitado a sus discípulos.

La moral del Nuevo Testamento consiste esencialmente en esta estructura dinámica [4], pero existen mil maneras de elaborarla y de

1. R. VON IHERING, *Geist des römischen Rechts* (Leipzig, 1907) I, p. 62.

2. Mt 21, 43 (alusión a Dan 2, 44; 7, 27; cfr. R. SWAELES, *L'arrière-fond scripturaire de Mt. XXI, 43*, en *New Testament Studies*, VI (1960) 310-313. Para el aspecto jurídico, cfr. J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on the Parable of the wicked Vinedressers*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1963, pp. 11-42). Mientras que los granjeros de la Viña-Israel se negaron a pagar la renta al propietario, los paganos convertidos le pagarán fielmente: cuando Dios siembra o planta, lo hace para obtener fruto; por eso espera de los creyentes que fructifiquen para la vida (Rom 7, 4 ss.) y ofrezcan para gloria suya "el fruto de justicia que llevamos por Jesucristo" (Phil 1, 11). Cfr. J. A. T. ROBINSON, *Jesus and is Coming* (Londres, 1957) 60 ss. J. J. VINCENT, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, en K. ALAND, *Studia Evangelica* (Berlín, 1959) 79-99.

3. Ioh 15, 1-8. Jesús insinúa que la moral de los miembros del reino está en función de su persona y se sitúa en la evolución de la economía soteriológica: "El cristiano nace del plano de la salvación de Dios" (L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la Theologie paulinienne*, París, 1962, p. 23).

4. La moral neotestamentaria rara vez ha sido objeto de un estudio de conjunto (cfr. la bibliografía en H. H. SCHREY, *Rechtfertigung und Geschichte. Neuere Literatur zur Ethik*, en *Theologische Rundschau*, XXIV, 1956-57, col. 170-185 y 199-238; R. SCHNACKENBURG, *La Théologie du Nouveau Testament*, Brujas, 1961, pp. 53 ss., 76 ss. y 109 ss. Añadir W. LILIES *Studies in New Testament Ethics*, Edimburgo, 1961; R. N. FLEW, *Jesus and his Way. A Studies fo the Ethics of the New Testament*, Londres, 1963); entre todas, destacan las obras de H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums* (2 ed., Gütersloh,

presentarla. No es nuestra intención exponer una tesis [5], ni tampoco una síntesis global orgánicamente construida [6], sino presentar una colección casi completa de los datos textuales y explotar sus coherencias —siempre respetando la interna jerarquía de valores— para hacer cada vez más inteligible la doctrina enseñada por Jesús y sus Apóstoles.

A decir verdad, nuestra formación occidental, nuestros prejuicios mentales, nuestras mismas concepciones religiosas enriquecidas por dos milenios de reflexión teológica están tan alejadas de los modos de pensar bíblicos, que resulta muy difícil comprender sus enunciados en una simple lectura. Resulta imprescindible ilustrar cada afirmación de un autor por sus propios lugares paralelos o por los de otros escritores inspirados. Convendrá también evocar, en la medida de lo po-

---

1949); R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (2 ed., Munich, 1962). Las obras sobre la teología del N. T. se ocupan relativamente poco de la moral (recientemente, A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, 1958; CH. C. RYRIE, *Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, 1959); las obras dedicadas a la ética están en su mayoría consagradas a la enseñanza de Jesús (E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Berna, 1959), de Pablo (L. CERFAUX, *o. c.*) o de Juan (O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, París, 1957). Mientras que las monografías dedicadas a un determinado tema o virtud son muy abundantes, casi nada se ha escrito sobre los principios de la moralidad (FR. WAGNER, *Die Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik*, Münster, 1931, pp. 41 ss.; C. H. DODD, *Morale de l'Evangile*, París, 1958).

5. Nuestro primer proyecto fue organizar toda la moral de la nueva Alianza en función de la caridad respuesta de gratitud y de adoración a la epifanía de la *agape* de Dios en Cristo. SANTO TOMÁS DE AQUINO comentaba así Eph 3. 19: "Es preciso comprender que toda la realidad de los misterios de la redención de los hombres y de la encarnación de Cristo es una obra de amor. Pues efectivamente, Dios se encarnó por amor. Y también por amor se entregó a la muerte; lo que hace exclamar a San Gregorio: *¡Oh inestimable dilección de la caridad! ¡Para rescatar a un esclavo has entregado a un Hijo!* Así, conocer la caridad de Cristo es conocer el resumen de los misterios de la encarnación de Cristo y de la redención, los cuales a su vez proceden de la inmensa caridad de Dios, que sobrepasa toda inteligencia y toda ciencia creada, y es propiamente inconcebible" (*Comment. in Ep. Pauli*, ed. Marietti, II, p. 42). Muchos autores modernos coinciden en poner la caridad como centro de la moral neotestamentaria (W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905; IDEM, *Ethik der Liebe*, Gütersloh, 1938; J. HERKENRATH, *Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen* Dusseldorf, 1926, pp. 38 ss., 83 ss.; M. J. LAGRANGE, *La morale de l'Evangile*, París, 1931; L. DEWAR, *An Outline of New Testament Ethics*, Londres, 1949; P. RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, New York, 1954); otros prefieren construirla en función de la persona de Cristo (G. STAFFELBACH *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Friburgo, 1932; T. W. MANSON, *Ethics and the Gospel*, New York, 1961). Lejos de oponerse estos dos ejes se completan; pero organizar en función de ellos los textos de contenido moral que se encuentran dispersos y en contextos muy diferentes en los evangelios y en las epístolas, es algo que sobrepasa con mucho el simple dato, corre el riesgo de falsear los matices y deja demasiada iniciativa y responsabilidad al *kataskeuasas* (Heb 3, 3-4).

6. Cfr. *infra*, p. 7. Parece muy difícil conciliar en todos los casos una exposición histórica que tenga en cuenta la evolución cronológica de las formulaciones y de las nociones —desde los Sinópticos hasta San Juan—, con una presentación sintética que coordine el conjunto de los textos para captar la realidad de su contenido: el total de la revelación divina. Nos encontramos en los límites de la Teología especulativa.

sible, la mentalidad de sus destinatarios o de sus oyentes: qué es lo que sabían, en qué se inspiraban, cuáles eran —como hoy se dice— sus problemas, su psicología y su óptica profana y religiosa, entre los años 28 y 96, de nuestra era, puesto que el Señor y sus enviados se dirigían a aquellos hombres concretos y tenían en cuenta aquellas circunstancias en su presentación de la moral del Reino [7]. Así, para comprender el alcance y los matices de una noción, hará falta precisar ante todo el sentido de las palabras. El lenguaje humano es como el sacramento del pensamiento revelado. ¿Pero quién conoce bien el griego del Nuevo Testamento? No basta con ser helenista y citar a Platón y Aristófanes; hace falta estar iniciado en la *koiné* y referirse a Filón, Musonio, Epicteto, Flavio Josefo, y a las inscripciones de la época en las zonas de implantación de la Iglesia naciente. No se trata de la literatura propia de los hombres cultivados, sino del griego de la conversación corriente en los medios populares, tal como lo conocemos a través de los papiros [8]. Además se trata de un léxico de traducción, inspirado directamente en los Setenta y referido al original hebreo [9]; en fin, nos encontramos ante un lenguaje religioso absolutamente original que se esfuerza en expresar mediante vocablos corrientes las realidades de la nueva Alianza [10]. Esto significa que cada

7. De ahí el gran número de nuestras referencias profanas (cfr. C. SPICQ, *Les éléments hellénistiques dans saint Paul*, en *Da Tarso a Roma*, Milán, 1962, pp. 37-60; FR. C. GRANT, *Roman Hellenism and the New Testament*, Edimburgo, 1962; A. SCHWEITZER, *La mystique de l'Apôtre Paul*, París, 1962, pp. 28 ss., 282 ss. M. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, 2.ª ed., Darmstadt, 1963, p. 273). Es indudable que Jesús no fue agricultor ni banquero y que Pablo no fue médico, ni jurista, ni atleta; pero las parábolas y las metáforas que emplean hacen referencia a usos y nociones que todo el mundo comprendía en su época, y cuyo conocimiento es necesario a los modernos para entender la enseñanza religiosa que contienen.

8. Desde hace tiempo se conocen las acepciones de evangelio (*Inscripciones de Priena*, CV, 40), βραβεῖον (premio en las carreras del estadio), πρωτότοκος (*C. I. J.* II, 1510, 6), σπουδή (anhelo, entusiasmo) etc., en el siglo I. Pero los descubrimientos papirológicos y epigráficos aportan sin cesar nuevas precisiones. El *P. Oxy.* XXV, 2435, por ejemplo, que pertenece a la literatura de las "presentaciones oficiales, ἐμφανισμοί", nos transmite el discurso de Germánico enviado por su padre a las provincias de ultramar para organizarlas (ἐπὶ τὸ καταστήσασθαι, 1. 10), que permite situar mejor el género literario de las *Pastorales* (1 Tim 1, 3; Tit 1, 5). La multitud interrumpe al príncipe (οἱ ὄχλοι ἐφώνησαν, 1. 4 y 17), a semejanza de Mt 27, 15-26 y *par.*, expresando su admiración: "*¡Hurrah!*, Señor" (οὐά, 1. 4; cfr. Mc 15, 29, *hap.* N. T.); διακούω (1, 32) tiene el mismo matiz que en Act 23, 35. En cuanto al decreto honorífico por el que los Corintios expresan su *eucharistía* a Junia Teodora, en el año 43, por la ὑπερβαλλούση εὐνοία de su hospitalidad (1. 17, 20, 27, 33-35, 39, 55-56, 59, 72; cfr. Eph 6, 7, *hap.* N. T.), solo puede estar redactado en esta época, tanto por el vocabulario específico que emplea: ἐκτενεία (1. 78), σπουδή (1. 9, 17, 49, 55), συμπαθῶς (1. 4, 51), ὑπόστασις (1. 82), χάρις (1. 29, 35, 61), como por la actividad social femenina que evoca la de Lidia, Febe, e incluso Evodia y Sintique...

9. Por ejemplo, traducir *agape* por amor, *hypomoné* por paciencia, *doxa* por gloria, resulta inexacto y equívoco.

10. J. BARR, *The Semantics of biblical Language* (2.ª ed., Londres, 1962) 238 ss. y 263 ss.; A. N. WILDER, *Form-History and the oldest Tradition*, en *Freundesgabe O. Cullmann* (Leiden, 1962) 3-13; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Teología bíblica y lingüística*, en *Biblica* (1962) 217-223.

término debe ser objeto de un estudio semántico, si se quiere descubrir toda su fuerza y su capacidad de evocación; tanto más cuanto que su empleo vivo —y no las clasificaciones de los diccionarios— es lo que le confiere su valor propio de signo [11] e incluso, por así decirlo, su densidad afectiva [12]. Una característica insólita de esta "Moral" será precisamente su esfuerzo de verificación y de purificación de los vocablos que el tiempo ha recubierto de una capa de superficialidad. ¿En qué sentido los entendían los espíritus del siglo I? [13].

* * *

Después de algunas vacilaciones, hemos decidido emplear el término "teología" en el título de la presente obra. Si al final lo hemos conservado, ha sido porque expresa a la vez y de un modo preciso *la autenticidad del texto* estudiado [14] —el que la Iglesia nos propone— y *la unidad de una enseñanza* que, como incesantemente repetiremos, tiene a Dios por autor. Pero es sabido que existe una gran disparidad de opiniones acerca de la naturaleza y método propios de la teología

---

11. "Es muy raro que el historiador encuentre ya dispuesto y elaborado todo el material que necesita; no hay día en que no nos veamos precisados a comprobar, reanudar y completar el trabajo de los filólogos que nos han precedido" (H. I. MARROU, en M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, París, 1957, p. 10).

12. C. SPICQ, *Notes d'exégèse johannique*, en *R. B.* (1958) 358-370; *Agapè* III (París, 1959) 129, n. 2. De una vez para siempre nos excusamos por las referencias que daremos de lo que hemos escrito anteriormente, y que sería superfluo repetir.

13. La inteligencia real de las palabras y de las ideas supone ciertamente el conocimiento de lo que el escritor ha querido significar —determinable por la cultura de éste, los paralelos y el contexto—, pero exige situarlas de nuevo en el ambiente y en la mentalidad contemporánea, es decir, en un momento determinado de su evolución vital. En este sentido, las aspiraciones, las limitaciones o la inercia en un cierto dominio psicológico o moral del hombre del siglo I ilustran más acerca del alcance de la revelación que la exégesis propiamente dicha, o cuando menos le proporcionan su apoyo (cfr. E. A. JUDGE, *The social Pattern of christian Groups in the first Century*, Londres, 1960, pp. 8 ss.). Cuando instruían a los creyentes y contestaban a sus preguntas, los Apóstoles empleaban el lenguaje de sus destinatarios, adaptándose a las grandes corrientes de pensamiento que atravesaban toda la diáspora helenística. El descubrimiento del sincretismo del Qumrán, paralelo al eclecticismo filoniano, muestra que el "problema" de la helenización del Evangelio al pasar a Europa, o la dicotomía: Pablo, judío o griego, son cuestiones de escuela hoy en día superadas. Lo que actualmente interesa es reconstruir la mentalidad del *Homo primi saeculi* para comprender su modo de reaccionar ante el mensaje de salvación. Conocer al lector es tan instructivo como identificar al autor de las epístolas; además, ambos pertenecieron a la misma familia religioso-cultural.

14. El texto del teólogo es el texto canónico, es decir, en la fase última de la inspiración, y no la acumulación de los sucesivos estratos. Es bien cierto que, no solamente San Juan, sino ya antes de él San Lucas aportan a los hechos y dichos evangélicos una elaboracón teológica (cfr. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, París, 1957); mas precisamente el teólogo bíblico, al registrar esta explicitación de la fe, se ve guiado en su propia exégesis por la orientación de aquellos intérpretes cualificados.

bíblica [15], por la sencilla razón de que aún se encuentra en su etapa de formación como disciplina autónoma; así, las "cuestiones acerca de los principios" no se pueden resolver inicialmente, sino tan sólo de un modo progresivo, a medida que vayan surgiendo ensayos válidos de realización, *solvuntur ambulando* [16]. Presentamos a continuación nuestras convicciones básicas:

a) Puesto que se trata de estudiar los textos literarios y descubrir su significación, la teología bíblica es una investigación de tipo filológico-histórico, de carácter racional y objetivo. Ahora bien, dado que su objeto es interpretar el texto canónico tal como se presenta, no tiene por qué investigar en todo momento la fuente y las etapas de su redacción [17]. La crítica textual y la crítica literaria, indispensables para aproximarse lo más posible al original y seguir su tradición, se han hecho también disciplinas autónomas. El mérito de la "Escuela de las Formas literarias" ha sido situar entre la *realidad* evangélica inicial y nuestro actual *corpus* neotestamentario, un proceso histórico-literario complejo: anuncio kerigmático, presentaciones catequéticas, agrupación de *logia* [18], relatos parciales y, por fin, redacción definitiva, expresiva de la vida de la Iglesia primitiva, y revestida a la vez de la autoridad de la tradición apostólica. El exégeta ha de tener en cuenta todo este proceso en la interpretación de su texto. Entonces interviene el teólogo bíblico para recoger el fruto de sus trabajos, pero ya no se interesa personalmente por los balbuceos iniciales. Sólo las redacciones de Pedro, de Pablo, de Juan, son inspiradas, y son más ricas y más claras que los primeros ensayos de exposición, que carecen de acribia (cfr. Lc 1, 1-4). Nada conseguiríamos intentando explicar lo definitivo por el esbozo inicial [19].

---

15. Cfr. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1951) 7 ss. La literatura sobre este tema es considerable —ὦ Ποσειδῶν, τοῦ πλήθους τῶν γραμμάτων (Plutarco, *Quaest. conv.* V, 3, 3)—; a la que ya hemos facilitado (C. Spicq, *L'Avènement de la Théologie biblique*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1951, pp. 561-574; *Nouvelles réflexions sur la Théologie biblique, ibid* 1958, pp. 209-219), sólo hay que añadir: J. Alonso, *La Teología bíblica a través de la historia*, en *Miscelanae Comillas* (1958) 9-28; C. H. Giblin, *"A it is writen". A basic Problem in noematics and its relevance to biblical Theology*, en *The catholic biblical Quarterly* (1958) 327-353, 477-498; L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie*, en *Trierer theologische Zeitschrift* (1958) 193-209; H. G. Wood, *The present Position of New Testament Theology*, en *New Testament Studies*, IV (1958) 169-182; A. Descamps, *Réflexions sur la méthode en Théologie biblique*, en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) I, pp. 132-156; M. Peinador, *La integración de la Exégesis en la Teología. Hacia una auténtica "Teología Bíblica* (Madrid, 1961); R. Schnackenburg, *La Théologie du Nouveau Testament*, pp. 11 ss. J. Hempel, H. Riesenfeld, *Biblische Theologie*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.ª ed., I, col. 1256-1262, G. Ebeling, *Word and Faith* (Londres, 1963) 79-97.

16. Se cuenta que el canónigo Cardijn fue a exponer a Pío XI sus vacilaciones acerca de la orientación y métodos del movimiento jocista que acababa de suscitar. El Soberano Pontífice le dijo: "Continúe escribiendo, que nosotros haremos la gramática".

17. Cfr. St. Lyonnnet, en *Biblica* (1959), 1042-1043.

18. P. Benoit, en *R. B.* (1959) 598.

19. Se trata de estudiar doctrinas e ideas captadas en el acto mismo de pensar, en la experiencia viva de un hombre concreto. Este género de

b) La teología bíblica es auténtica teología; al proporcionar a la ciencia divina su *dato revelado* en forma elaborada y asimilable, ejerce respecto a la teología especulativa una función sapiencial en su sentido más alto, es decir, como ciencia de principios que se remonta a su primera fuente. Esto implica que sólo la puede elaborar un cristiano. La inteligencia de las realidades divinas y morales de la revelación no puede, en efecto, adquirirse por la mera crítica o exégesis del texto bíblico, sino que recibe su lucidez y su penetración y opera sus discernimientos, bajo la sola luz de la fe [20].

c) Según su propio genio y su medio cultural y religioso, según sus lectores y las exigencias de la polémica, los escritores neotestamentarios presentan y adaptan de manera original el hecho de Cristo y la moral de su reino. No obstante, su doctrina permanece coherente, las estructuras fundamentales son idénticas y reflejan una concordancia original [21]. Estos documentos manifiestan en la Iglesia primitiva una prodigiosa libertad de pensamiento y de expresión, y a la vez conservan una plena homogeneidad de fondo, debida precisamente a que traducen una realidad idéntica [22].

d) De ello resulta que el teólogo bíblico no siempre tiene interés en saber si tal texto es de tal fecha determinada, y si fue escrito

---

estudio, como subraya H. I. MARROU, exige "una cierta reticencia respecto a la investigación de las fuentes, tal como ha sido gustosamente practicada por las generaciones de historiadores que nos han precedido. La tarea primordial nos parece, en efecto, volver a descubrir, captar de nuevo, comprender un pensamiento dado en cuanto tal, en su estructura interna, en su propia coherencia, alcance y valor. El pensamiento de un autor, o el de una escuela, constituye en sí mismo un objeto histórico, que posee su propio ser y merece consideración. No hay que apresurarse a reducirlo a una combinación de elementos prestados o heredados; la *Quellenforschung* sólo se hace legítima y adquiere su pleno sentido después de realizarse este primer esfuerzo interior de comprensión" (o. c., p. 9).

20. Cfr. M. J. CONGAR, *art. Théologie*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV, 462 ss. No se trata de enriquecer o de precisar la exégesis con la tradición o las especulaciones posteriores, sino de percibir la "realidad" religiosa significada por el texto, que el simple historiador-exégeta alcanza solamente como "fenómeno", pero no como "existente". Además, ninguna sistematización de conjunto —primera tarea de la teología bíblica— resulta posible sin el recurso a la *analogia fidei*, que sugiere la armonía, la proporción y las relaciones de los datos dispersos.

21. Nadie lo ha mostrado con mayor inteligencia que A. M. HUNTER (*Un Seigneur, une Église, un Salut*, Neuchâtel-París, 1950), ni lo ha verificado mejor que A. LEMONNYER (*Theologie du Nouveau Testament*, París, 1928, pp. 2-13) y E. STAUFER (*Die Theologie des Neuen Testaments* 5.ª ed., Gütersloh, 1948). Esto frente a muchos críticos que, rechazando toda síntesis, reducen la teología bíblica a la constitución de un inventario de fichas, simples exposiciones de la doctrina de Santiago, Mateo, Hebreos ... que no es posible armonizar. Léase ED. HOSKYNS, FR. N. DAVEY, *L'Enigme du Nouveau Testament* (Neuchâtel-París, 1949; J. HUBY, X. LÉON-DUFOUR, *l'Évangile et les Évangiles* (2.ª ed., París, 1954); P. BONNARD, *La Tradition dans le Nouveau Testament*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1960) 22 ss.; W. L. HENDRICKS, *Biblical Interpretation*, en *Southwestern Journal of Theology* (1960) 17-26.

22. Recuérdese la concepción tomista de la inspiración en la S. Escritura: El mismo Autor divino se hace oir a través de la multitud de los escritores sagrados, que conservan su personalidad, sus cualidades y sus deficiencias.

por Lucas, por Judas o por Apolo. Y sin embargo, hay una considerable evolución dentro del mismo Nuevo Testamento, entre el primer sermón de Pentecostés y la epístola a los Efesios, o entre el evangelio de Marcos y el de Juan. Indudablemente se debe a que los discípulos asimilaron e interpretaron el pensamiento del Maestro con mayor o menor lucidez e iniciativa personal [23].

No tienen concepciones diversas en lo esencial, pero cada uno de ellos marca una etapa en la comprensión del mensaje, demasiado denso para poderse nunca expresar adecuadamente. El teólogo bíblico debe tenerlo muy en cuenta porque nada hay más esclarecedor que seguir un orden genético, pero al mismo tiempo puede conservar una mayor libertad que el exegeta, y está en condiciones de comparar y relacionar formulaciones muy dispares de una misma doctrina —pues ésta es su objeto propio— una vez seguro de que realmente se trata de la misma doctrina [24].

e) El problema más arduo no reside en agrupar estas enseñanzas —una concordancia es suficiente— ni siquiera en obtener su significación, sino en presentarlas respetando al mismo tiempo las orientaciones y matices propios de cada autor. ¿Es posible coordinarlas? ¿Hace falta jerarquizarlas? ¿Es válida una síntesis?

Estamos persuadidos de que los "géneros literarios "que especifican los relatos evangélicos, las cartas apostólicas (tratado teológico de *Romanos,* o billete a *Filemón*), las visiones apocalípticas, la homilía *ad Hebraeos,* son demasiado diversos, las coordenadas mentales de cada autor son demasiado diferentes, para que sea posible articularlas sin falsear sus perspectivas históricas, y por consiguiente la significación de cada texto. Por eso nuestra "teología moral" será una colección de *temas mayores,* comunes a casi todos los autores del Nuevo Testamento; a éstos añadiremos algunos *temas complementarios* —de

23. A los críticos que profesan la teoría de que los Sinópticos sólo nos dan a conocer la fe en Jesús tal como los fieles la vivían en la Iglesia primitiva, hay que hacerles observar que ninguno de los evangelistas pone en labios de Jesús los términos de gracia (don divino), libertad, esperanza... es decir, las palabras-clave de la moral cristiana en la época de redacción de estos Evangelios. ¡Notable índice de la objetividad de su testimonio y de la pureza de sus recuerdos! Por otra parte, tampoco hay que olvidar la extrema brevedad del tiempo que separa a Jesús de sus primeros historiadores y teólogos, y que "un período de veinte a cincuenta años es demasiado corto para que pudiera corromperse el contenido esencial de los Evangelios, o la misma fraseología de las palabras de Jesús" (W. F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la Chrétienté,* París, 1951, pp. 41 ss.; IDEM, *L'Archeologie de la Palestine,* París, 1955, pp. 259-270).

24. El fruto está ya en la savia y en la raíz del árbol. La filiación divina del discípulo, por ejemplo, presentada por Santiago y por San Pedro en el plano moral, por San Pablo a través de las metáforas jurídicas, y por San Juan mediante la analogía de una generación fisiológica, tiene su origen en el Sermón de la montaña. Cada intérprete tiene su vocabulario y su modo de exposición, y acentúa determinado aspecto de un todo doctrinal que el teólogo ha de conseguir establecer por encima de sus formulaciones parciales. La elaboración racional de esta doctrina, de manera adecuada y coherente, corresponderá al teólogo especulativo. Cfr. O. KUSS, *Exegese als theologische Aufgabe,* en *Biblische Zeitschrift* (1961) 161-185.

ningún modo secundarios— que reciben de los anteriores su luz y sus proporciones reales. Así podremos recoger y valorar no pocas enseñanzas dispersas, que son *mero* objeto de alusiones en la parénesis de los Apóstoles y de los doctores, pero que, no obstante, resultan indispensables para esbozar la silueta de un cristiano, su espíritu y la complejidad de su comportamiento.

f) Ya que nuestra investigación se limita a la doctrina moral, no trataremos explícitamente del reino de Dios, de la cristología, de la soteriología ni de los sacramentos, aunque constantemente hemos de referirnos a ellos [25]. Dada la amplitud de la materia, apenas nos interesaremos por lo que se llama moral especial: la autoridad del estado, el matrimonio y la educación, el trabajo y la propiedad, etc., materias investigadas en numerosas monografías de valor [26]. Nos atendremos, pues, a los principios de la vida moral, a su inspiración fundamental, a su regulación, medios y exigencias, y finalmente a su despliegue orgánico: ¿Qué es lo que hace vivir a un discípulo de Cristo, y cómo vive?

Huelga decir que esta teología no pasa de ser un intento; otros planteamientos serían igualmente legítimos, incluso quizá más fecundos. Nuestra temeridad puede justificarse al menos por la necesidad de la tarea: "Que se me apruebe por haberlo intentado; que se me perdone el no haberlo conseguido" [27].

C. S.

---

25. Si nuestra investigación circunscribe su objeto a la "moral", es para mejor poner de relieve la importancia de la conducta cristiana y también a fin de disponer de tiempo suficiente para estudiar su regulación en la nueva Alianza. Pero no es posible disociar la moral del objeto de la fe. Se podría incluso afirmar que toda la "doctrina" bíblica es "moral", porque la Revelación no enseña ni teodicea, ni antropología, ni sociología religiosa, sino solamente aquello que ha de saber el hombre para alcanzar a Dios y servirle.

26. Hemos multiplicado las referencias bibliográficas, no tanto para fundar nuestras afirmaciones como para enriquecerlas, y así pemitir que cada cual pueda continuar adelante en el estudio de cualquier determinado tema o noción. Una "teología moral" no puede ser más que un sucinto resumen, a menudo parcial, y una primera orientación. La indicación de otros estudios orienta hacia nuevas fuentes de inteligibilidad, como una ayuda a los lectores que quieran continuar el trabajo. Con objeto de facilitárselo, hemos empleado un sistema claro en las referencias: para permitir una identificación o un control más fáciles, indicamos el título de los artículos de revistas y el nombre completo de éstas (a excepción de las más usuales); con ello desoímos los consejos de sobriedad de K. LATTE (*Abreviations dans les Publications, classiques*, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, IV, 2; 1960, pp. 185-199), dirigidos a los especialistas. A decir verdad, la multiplicación de las siglas se convierte a menudo en un álgebra incomprensible y no excluye algún malentendido. J. y L. Robert denuncian con justa razón "el empleo de siglas que se va extendiendo de una manera catastrófica, y sobre el que habría mucho que decir tanto en el aspecto práctico como desde el punto de vista psicológico" (*Bulletin épigraphique*, en *Rev. des Études grecques*, 1963, p. 122).

27. SAN AGUSTÍN, *Enar. in Ps CXXXIV, 3, P. L.* XXXVII, 1740.

CAPÍTULO I

EVOLUCION DE LA MORAL DESDE LA ANTIGUA HASTA LA NUEVA ALIANZA

> "Yo les di a conocer tu nombre... para que el amor de caridad con que tú me has amado esté en ellos, y yo en ellos" (Ioh 17, 26).

Desde la época patriarcal, las reglas prácticas de conducta y los principios de moralidad aparecen vinculados a un mandato formal de Dios. Cuando éste concreta a Abrahán su programa moral, le declara el motivo profundo que le impulsará a realizarlo: "Yo soy el Dios todopoderoso. Camina en mi presencia y sé perfecto" [1]. La fuente de la obligación de conciencia es, pues, Dios mismo, y si el justo lleva una vida honesta, no lo hace por puro respeto a sí mismo o por deseo de honradez, sino más bien inspirado por el temor de Dios [2].

---

1. Gen 17, 1. Cfr. L. A. SNIJDERS, *Gen. XV: The Covenant with Abram*, en *Oudtestamentische Studien*, XII (1958) 261-279.

2. Cuando José rechaza las solicitaciones de la mujer de Putifar, exclama: "¿Cómo podría hacer yo ese gran mal y pecar contra Dios?" (Gen 39, 9; cfr. 2 Sam 12, 9-13; Ps 51, 6. I. ZOLLI traduce este último texto: "Ante Ti, yo no he hecho otra cosa que pecar", en *Biblica*, 1941, pp. 198-200; para la acepción teológica, cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 3, q. 46, a. 2, ad 3um; M. GREENBERG, *Some Postulates of biblical criminal Law*, en *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalén, 1960, pp. 12 ss.). Comparar el relato del *Cuento de los dos Hermanos*, en el que de un modo semejante Bata rechaza la proposición de su nuera, pero sin mencionar la ofensa hecha a Dios (cfr. J. VERGOTE, *Joseph en Égypte*, Lovaina, 1959, p. 23). En el N. T., cfr. 1 Cor 8, 12: "Al pecar contra vuestros hermanos pecáis contra Cristo"; comparar los hijos pródigos, el de Lc 15, 18. 21: "He pecado contra el cielo y contra Ti", y el del papiro de Fayoum citado por A. DEISSMANN: "Madre mía, reconozco que me he equivocado" (*Licht vom Ostem*, Tübingen, 1923, p. 158). Pedro condena a Ananías: "No has mentido a los hombres, sino a Dios" (Act 5, 4). En la Biblia, el temor de Dios es casi sinónimo de la virtud de religión: el respeto soberano del Nombre, de la autoridad y de la transcendencia de Dios. El impío no teme a Dios, no tiene en cuenta sus preceptos (Lc 18, 2. 4; cfr. 23, 40; Rom 3, 18); por el contrario, los creyentes, que son sus adoradores (Lc 1, 50; Act 10, 22; 13, 16; cfr. Apc 11, 18) y viven en una humilde obediencia a la voluntad divina, "caminan" y "se santifican" en el temor de Dios (Act 9, 31; 2 Cor 7, 1).

A partir de Moisés, la religión del pueblo elegido se apoya en el doble fundamento de la Alianza y de la legislación sinaítica [3]. Yavé ha escogido un pueblo privilegiado [4] con el que concluye un pacto jurídico-religioso en una atmósfera de amor [5], para mantener con él unas relaciones estrechas, recíprocas y exclusivas: "Vosotros sois mi pueblo y yo seré vuestro Dios" [6]. Si el Dios santo —el tras-

---

3. Cfr. Rom 9, 4: αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία. Al principio, la Ley es una instrucción, una enseñanza dada por Dios; esta revelación de la voluntad divina se convierte en regla de la vida moral de los hombres. Así, la Ley es tanto verdad dogmática como precepto. Cfr. E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM-en grec ancien* (París, 1949) 163 ss.; A. ROBERT, *Le sens du mot Loi dan le Ps. CXIX*, en *R. B.* (1937) 182-206; T: W: MANSON, *Ethics and the Gospel* (Londres, 1960) 28 ss.

4. Ex 19, 5: *"Vosotros seréis mi posesión preferida"; segullah* (Vulg. *in peculium*) *designa una posesión a la que se está muy apegado; viene a ser* equivalente a "tesoro". Cfr. J. GIBLET, *L'Élection ou les choix de Dieu, et l'Alliance de Dieu avec les hommes*, en *Grands thèmes bibliques* (París, 1958) 11-22, 23-35.

5. Ex 33, 19 ss.; Dt 7, 7-8 (cfr. 4, 37; 10, 15; *vid. supra* nuestros *Prolégomènes*, p. 91). Los profetas comparan estas relaciones de alianza a un matrimonio, Os 1; Ier 2, 2; Ez 16, 8. ss. Cfr. F. BUCK, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee* (Rom, 1953); A. NEHER, *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire de l'Ancien Testament*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (1954) 30-49; A. DEISSLER, *Das Vollkommenheits Ideal nach den Alten Testament*, en *Geist und Leben* (1959) 328-339; A. FEUILLET, *La formule d'apartenance mutuelle (II, 16) et les interpretations diverses du Cantique des Cantiques*, en *R. B.* (1961) 20 ss.; C. WIÉNER, J. COLSON, *Un roi fit des noces à son Fils* (Brujas, 1962).

6. Ex 6, 7; Lev 26, 12; Dt 29, 12; Os 2, 25; Ier 7, 23; 11, 4; 24, 7; Ez 11, 20; 14, 11 (cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, París, 1954, pp. 237-259; K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirken, 1960; G. E. MENDENHALL, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient*, Zurich, 1960; M. G. CORDERO, *La Alianza, tema central del Antiguo Testamento*, en *Ciencia Tomista*, 1962, pp. 521-541; A. JAUBERT, *La notion d'Alliance*, París, 1963; R. F. COLLINS, *The Berith-Notion*, en *Ephemerides theol. Lovanienses*, 1963, pp. 555-594; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginebra, 1963, pp. 118 ss.). En el plano religioso, el *berit* (etimológicamente: vínculo; cfr. B. COUROYER, en *R. B.* 1957, p. 405; FR. AUER, *Das Alte Testament in der Sicht des Bundesgedankes*, en H. GROSS, *Lex tua Veritas*, Tréveris, 1963, pp. 3 ss.) no es un pacto o un contrato sellado entre varios que se encuentran en el mismo plano de igualdad (συνθήκη), como las alianzas firmadas entre príncipes y naciones (Gen 21, 22-23; 26, 26-31; 31, 43-45) o el común acuerdo de un contrato matrimonial (Mal 2, 4; Prv 2, 18), sino una disposición del Dios soberano (διαθήκη), un conjunto de cláusulas que Israel se ve invitado a suscribir. Por eso esta noción se halla muy próxima a la de herencia (Gal 3, 18; 4, 1. Cfr. F. DREYFUS, *Le thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament*, en *Rev. de sciences ph. et th* 1958, pp. 3-49) o de testamento (Heb 9, 15-16; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, París, 1953, II, pp. 285-299; L. MORRIS, *The apostolic Preaching of the Cross*, Londres, 1955, pp. 60-107; H. J. SCHOEPS, *Paulus*, Tübingen 1959, pp. 229-230; J. BEHM, art. διαθήκη, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 128-131; J. MURRAY, *The Covenant of Grace*, Londres, 1953). Además, implica esencialmente promesas (Act 3, 25; Gal 3, 15; Heb 8, 6) y un compromiso de mutua amistad (cfr. el *berit* de David y Jonatán, 1 Sam 18, 1-4; 20, 8; 2 Sam 21, 7). De ahí proviene la *hesed*, tan próxima a las nociones de amor y de gracia (*Prolégomènes*, pp. 120-124; N. H. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, 4.ª ed., Londres, 1950, pp. 94- 130), y Filón podrá

cendente y todopoderoso— hace suya esta pequeña nación y se compromete a bendecirla, protegerla y colmarla de bienes materiales (Dt 26, 17-18; 28), a cambio exige que se le reconozca y adore como único y verdadero Dios (Ex 20, 3) y que se observe su voluntad. Por el hecho de ser escogido y dirigido por Dios, Israel se encuentra asociado a su santidad, es decir, separado de las otras naciones, para constituir "una dinastía de sacerdotes y una nación santa" [7]. Mediante su presencia y su providencia, Yavé santifica a su pueblo y lo mantiene puro y separado de las contaminaciones paganas [8]; el *berit* obliga precisamente a Israel a mantener en la comunión divina y a vivir de manera conforme a la santidad de Yavé [9]. La moral de la Alianza se define así: "Sed santos, porque yo, Yavé, vuestro Dios soy santo" [10].

Esta santificación se realiza prácticamente por la observancia de los preceptos. El alma de Israel está marcada por un profundo sentimiento de reverencia hacia el Señor, Adonai, el *ba'al berit*. La voluntad divina expresada en la Tora (*sepher ha-berit*) es la regla indiscutida y amada de su conducta. Ser hijo de la alianza o guardar la alianza es sinónimo de escuchar la voz de Dios y obedecerle [11]. Hay una lealtad y

---

definir: σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος (*De mut. nom.* 53; cfr. *De somn.* II, 223 ss.).

7. Ex 19, 5-6 (cfr. *Regale sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 283-315; *Le privilege d'Israel, ibid.*, pp. 347 ss.); de ahí procede la calificación de alianza santa (Dan 11, 28; Lc 1, 72). G. Fohrer, *Priesterliches Königtum*, en *Theologische Zeitschrift* (1963) 359-362.

8. Santo (ἅγιος) no implica solamente separación, sino que une las nociones de sagrado y puro. Cfr. Dt. 7, 6; Ez 20, 12; 37, 26-28 "Nuestro legislador (Moisés), instruido por Dios acerca de todo, nos ha encerrado detrás de barreras infranqueables y entre muros de hierro, para que no nos mezclemos en nada con las demás naciones y nos conservemos puros de cuerpo y de alma" (*Carta de Aristea*, 139). Sobre el *valladar de la Tora* erigido por los hombres de la gran Sinagoga, cfr. *Pirqé Abot*, I, 1; II, 13: "Rabí Aqiba decía: La tradición es un valladar de defensa para la Tora; los votos, un valladar para la reserva (fariseísmo); el valladar de la sabiduría es el silencio".

9. Cfr. J. Muilemburg, *The Form and Structure of the convenantal Formulations*, en *Essays in Honour of M. Burrows* (Leiden, 1959) 11-29. J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem*, en *R. B.* (1962) 5-36.

10. Lev 19, 2 (cfr. 1 Pet 1, 16); 22, 32-33: "No profanaréis la santidad de mi nombre y seré declarado santo en medio de los hijos de Israel; yo, Yavé, que os santifico y os he sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios: yo soy Yavé"; Num 15, 40-41; Lc 1, 74-75: "Servirle en santidad y justicia, en su presencia, todos los días de nuestra vida". Cfr. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, en *Geschichte und Altes Testament. Festchrift A. Alt* (Tübingen, 1953) 179-209; Fr. Nötscher, *Heiligkeit in den Qumran-schriften*, en *Revue de Qumran*, VI (1960) 163-182; Ben Zion Bokser, *Morality and Religion in the Theology of Maimonides*, en *Essays on jewish Life and Thought... in honor of S. W. Baron* (New York, 1959) 139-157; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament* (Ginebra, 1963) 174 ss.

11. Ex 19, 5: "Si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis para mí privilegiados entre todos los pueblos..."; Dt 4, 12-13. Ed. Jacob *ha demostrado* que la moral del A. T. era ante todo una ética de la vocación: el santo es el que responde con prontitud a la llamada de Dios (*Les Bases théologiques de l'Ethique de l'A. T.*, en *Supplements to Vetus Testamentum*, VII, 1960, pp. 39-51). E. Hammershaimb pone el acento sobre la fidelidad (*On the Ethics of the Old Testament Prophets, ibid.* pp. 75-101).

una fidelidad tan grandes en el corazón de este pueblo [12], que al pronunciar la palabra *berit*, inmediatamente piensa en observar las prescripciones [13]. Acepta plenamente la responsabilidad de su consagración a Yavé —que resume su vocación y su misma razón de ser— y pone toda su devoción en cumplir lo que agrada a su Señor; su orgullo radica en no depender más que del Soberano del cielo [14].

Pero ocurre que después del cautiverio de Babilonia, en el que el pueblo elegido sufrió ante todo a causa del alejamiento del Templo y de la supresión del culto, una minoría laica —los Escribas— impone su autoridad en Israel y se consagra, siguiendo a Esdrás, "a estudiar la ley de Yavé, a ponerla en práctica, y a enseñar la ley y el derecho" [15]. El pueblo sigue las directrices de estos nuevos maestros, y concentra su piedad en la práctica de las ceremonias litúrgicas restauradas y en la íntegra observancia de la ley de Moisés [16]. Además,

---

12. Nunca se insistirá bastante sobre la noción israelita de perfección (*tamim*), sinónimo de rectitud (*yaschar*). Desde Noé (Gen 6, 9) y Job (Iob 1, 1), hasta los Macabeos (1 Mach 2, 37) y Natanael, verdaderamente digno del nombre de israelita porque no tiene malicia alguna (Ioh I, 47; juego de palabras sobre *Yeschourouun;* cfr. Dt 33, 5. 26; Is 44, 2; una variante de Eccli 37, 25. Cfr. G. A. DANELL, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, Upsal, 1946, pp. 24-27), pasando por David (1 Par 29, 17), el justo camina delante de Dios, sin desviarse, en la sencillez de su corazón. Su sinceridad es la que confiere calidad a su acción moral y fundamenta el precioso valor de su ofrenda a Dios. Al *laetus obtuli universa* corresponderá la *hostiam viventem* de Rom 12, 1. Esta lealtad religiosa tan pura realiza la unión profunda entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; éste, subraya aún más el elemento "amor" en la *agape*, que ya contenía las nociones de adoración y de servicio a Dios, cfr. C. SPICQ, *Prolégomènes*, pp. 80 ss, 92 ss.; IDEM, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, en *Revue des Sciences ph et th.* (1933) 5-26; C. EDLUND, *Das Auge der Einfalt* (Lund, 1952).

13. Cfr. las equivalencias: alianza, precepto, estatuto, ley (Num 15, 31; Dt 29, 8; 2 Reg 17, 15; Os 6, 7; 8, 1). Para hacer el elogio de Moisés, el Eclesiástico dice: "Dios le dio cara a cara sus preceptos, la ley de vida y de la ciencia, para enseñar a Jacob su alianza, y sus juicios a Israel" (45, 6). Cfr. W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic Judaïsm* (Londres, 1948) 260 ss.

14. Flavio Josefo pondrá en labios del celoso Eleazar estas nobles palabras que resumen la fe del pueblo elegido: "Hace mucho tiempo que nos decidimos a no servir ni a los Romanos, ni a nadie, sino a Dios, que es el único verdadero y justo señor de los hombres; ahora ha llegado el momento de demostrar con obras esta resolución" (*Guerra*, VII, 323).

15. Esd 7, 10; cfr. Neh 8; 10, 30; J. Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*, Cincinnati (1951) 164 ss.

16. A partir del Eclesiástico aparece claramente esta evolución de la piedad israelita y el primer elogio del Escriba (Eccli 38, 24 ss.; 39, 8): Ya no es la sabiduría la que mueve a observar la Ley, sino que ésta es origen de aquella (24, 22-27). La una y la otra sustituyen a Dios mismo. Lo que antes se había dicho de las relaciones del alma con Yavé, en adelante se aplicará al conocimiento y a la posesión de la Ley: "El que busca la Ley se verá colmado de ella" (32,15); "Un hombre inteligente tiene confianza en la Ley", (33, 3). El israelita perfecto es el que, gracias al estudio, puede conformar su vida a la Ley (*Prólogo*, 14 y 36). Por consiguiente, Abraham "observó la Ley del *Altísimo*" (44, 20). Pero el *'am ha — 'aretz*, al ser ignorante, no puede ser piadoso (HILLEL, *P. Abot*, II, 6); "si no hay ciencia, no hay temor de Dios" (*ibid.* III, 17). "La Ley de Yavé es perfecta, y convierte al alma" (Ps. 19 8; cfr. Ps 119, donde se encuentra una colección de sinónimos: Ley, ordenanzas, mandamientos, estatutos, preceptos, sentencias, palabras, vías).

ésta se ve sobrecargada con nuevas prescripciones: al Pentateuco se añaden las tradiciones de los Antiguos, y cuando al poco tiempo enmudece la voz de los profetas [17], la puntualidad de las observancias *degenera* en formalismo: la letra prevalece sobre el espíritu.

Se llega así en el siglo I a un legalismo extremo, más aún, a un monstruoso desarrollo del culto de la Ley. Esta, no sólo tiende a perder su inspiración profunda como expresión de la voluntad divina, como medio de unión con Dios y de participación en su santidad, sino que además se transforma en una entidad, a veces puramente jurídica, otras veces cuasi-personalizada, que llega a sustituir a Dios mismo [18]. El piadoso ya no aspira tanto a vivir en presencia de Dios y a gustar su intimidad —según lo proclamaba tan a menudo en los Salmos [19]—, como a alcanzar la justicia, a lograr, una liberación de su deuda mediante la estricta observancia de los mandamientos [20]. Su

---

Matatías define a los israelitas fieles como "los observantes de la Ley" (1 Mach 67; cfr. Act 15, 5), e identifica religión (λαθρεία) con "ley y observancias" (2, 21-22.27) y "alianza de nuestros padres" (v. 50). Cfr. A. DEISSLER, *Psalm CXIX und seine Theologie* (Munich, 1955).

17. Cfr. TH. CHARY, *Les Prophètes et le Culte à partir de l'exil* (Paris, 1955). Téngase en cuenta, además, que los "cargos" de los profetas contra los violadores de la Alianza no iban destinados a minimizar los imperativos de ésta; cfr. H. B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, en *Journal of biblical Literature* (1959) 285-295.

18. Cfr. AGAPÈ, I, p. 14. Los Rabinos harán intervenir la Tora como consejera de Dios y arquitecto de la creación del mundo (cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, París, 1934, I, pp. 165 ss., 213 ss. 250 ss.). Según el *targum* palestiniano *Yerouschalmi* (cod. *Neofiti*), Dios situó al hombre "en el jardín del Edén para observar la ley y guardar los mandamientos" (Gen 2, 15), "porque la ley es el árbol de la vida para cualquiera que la observa y cumple sus preceptos" (3, 23; cfr. ST. LYONNET, *Gratuité de la justification*, en *Analecta biblica*, 17; Roma, 1963, p. 98). Para algunos, durará eternamente (Ecli 45, 15; Bar 4, 1; cfr. *Enoch Eth.* XCIX, 2; FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 277: "Nuestra Ley permanece inmortal"; PS. FILÓN, *Liber Antiq. biblic.* XI, 2, 5: XXXII, 7). Pero otros esperan el establecimiento de una "nueva Tora" en la era mesiánica (cfr. W. D. DAVIES, *Torah in the messianic Age*, Filadelfia, 1952; H. M. TEEPLE, *The mosaic eschatological Prophet*, Filadelfia, 1957, pp. 14-28).

19. H. J. FRANKEN, *The mystical Communion with Jhwh in the Book of Psalms* (Leiden, 1954).

20. Según los Profetas, el justo se caracterizaba por su conocimiento de Dios, que implicaba amor y servicio de Yavé, misericordia y virtudes morales (Os 6, 6; Is 1, 3; Ier 9, 5; 22, 16; Dan 11, 32). Pero a partir del día en que por medio de la Ley se aprenden "las cosas divinas dignamente y las cosas humanas útilmente" (IV Mach. I, 17), la sabiduría se define como la ciencia de la Tora, regla de pensamiento y de vida, y se identifican el conocimiento del código y la verdadera piedad (XI, 21-23), la Ley y la vida divina (VII, 7). La virtud consiste en asimilarse a la Ley (τῷ νόμῳ πολιτευόμενος, II, 8-12); el que vive según la Ley es rey (II, 23; cfr. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs*, París, 1909, pp. 140 ss.; IDEM, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, (París, 1931), 431 ss. La exposición de la religión judía en el siglo I por A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, Tournai, 1959, II, pp. 35-84 ignora este aspecto). Esta desviación parece haberse predicho en Is 28, 9-17 como un castigo a la infidelidad del pueblo elegido que, en cierto modo, quedó aprisionado: "Orden sobre orden, medida sobre medida... Tomaré el derecho por regla y la justicia por nivel".

religión se reduce al culto [21] y a la caricatura de una moral que ya no es vida interior, sino mero "nomismo" [22]. La *Carta de Aristea*, el libro de la Sabiduría y el Rabinismo se muestran unánimes: "Vivir pulcramente es observar los preceptos" [23]; "La *agape* es la observancia de las leyes de la Sabiduría; el cumplimiento de las leyes es garantía de incorruptibilidad" [24]; "Bajo la palabra Alianza no hay que comprender más que la Tora" [25].

* * *

21. Aún aquí se observa cierta degeneración. El arca de la alianza, que primitivamente era el lugar de la presencia y de la revelación (testimonio) de Yavé, deriva en adelante su valor del hecho de contener las tablas de la Ley (1 Reg 8, 21). Poco a poco, la vida religiosa se va trasladando del templo a la sinagoga, donde se explica y se enseña la Ley. Los monjes de Qumrán, que constituyen "la comunidad de la Alianza" bajo la dirección de los Sacerdotes que comentan la Tora, podrán dispensarse de toda participación en el culto de Jerusalén. Sobre el lugar central que ocupaba la Ley en la piedad de los Sectarios, cfr. M. DELCOR (*Contribution à l'étude de la législation des Sectaires de Damas et de Qumran*, en *R. B.* 1955, p. 75); en cambio sobre su aclamación de la bondad de Dios. Cfr. J. JEREMIAS, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer* (Göttingen, 1962).

22. Se ha definido el legalismo, que erige "el Deber" en ideal, como un tipo de religión en que el motivo dominante es la conciencia de que la divinidad ha prescrito determinadas cosas como un deber, y en que la satisfacción que se experimenta es la de ponerse en regla con el precepto divino, más que la alegría inherente a todo acto bueno (cfr. T. E. JESSOP, *Law and Love. A Study of the christian Ethic*, Londres, 1948, p. 28). De ahí la fuerza preceptiva ilimitada que posee la Tora, ilustrada por la conducta de los fariseos en el Evangelio. "Por muy aterrorizado que pueda estar un judío ante la autoridad de un severo maestro, aún más temerá siempre a la Ley" (FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 277); "No reconocemos ninguna obligación mayor que la obediencia a nuestra Ley" (IV Mac. V, 16); "El que rompe la alianza de nuestro padre Abrahán, el que se muestra insolente respecto de la Tora, aunque posea buenas obras, no tiene parte en el mundo venidero" (*Pirqé Aboth*, III, 11). El pecado ya no es tanto ofensa hecha a Dios y rebelión contra su soberanía. —"Contra Ti solo he pecado" (Ps 51, 4; cfr. Mt 25, 40; 1 Cor 8, 13)—, cuanto una infracción, una falta y una transgresión, es decir, la violación de un precepto y, por tanto, un delito. Cfr. la discriminación de estos valores jurídicos y teológicos hecha por QUELL, art. ἁμαρτάνω en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 271 ss.; A. BÜCHLER, *Studies in Sin and Atonement in the rabbinic Literature of the first Century* (Londres, 1928); J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950) 212-220.

23. Τὸ γὰρ καλῶς ζῆν ἐν τὸ τὰ νόμιμα συντηρεῖν εἶναι (*Carta de Aristea* 126). Así, es normal que los epitafios expresen la virtud de un difunto por medio de los epítetos: φιλόνομος (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Ciudad del Vaticano, I, n. 111), φιλέντολος (*ibid.*, n. 132, 509).

24. Ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆν (Sap 6, 18). 1 Mach 2, 42 describe a los asideos, predecesores de los Fariseos, como gente vinculada y absolutamente entregada a la Ley; "hoy se les llamaría Voluntarios de la Tora", en F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París, 1949, p. 44). En esta época, la Ley tiende a predominar sobre las demás categorías religiosas tradicionales: el culto, la alianza, la profecía (cfr. B. RENAUD, *La Loi et les Lois dans les Livres des Maccabées*, en *R. B.* 1961, pp. 49 ss.); es el llamado "toracentrismo", cfr. B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript* (Upsal, 1961) 19; N. A. DAHL, *Das Volk Gottes* (2.ª ed., Darmstadt, 1963) 118 ss.

25. *Mekhilta* Ex 20, 6, comentando Dt 28, 69. Es evidente que estamos esquematizando, y que subsistían en el judaísmo almas grandes y determinadas corrientes religiosas que continuaban unidas al Dios vivo, cfr. O. AUGRAIN,

De esta serie de textos se deduce que la esclerosis de la piedad judía en el siglo I es el resultado de dos factores: los hombres y las instituciones. En cuanto a lo primero, Jesús exige de sus discípulos una conducta mejor que la de sus contemporáneos: "Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos" [26]. La virtud ya no puede consistir en la observancia meticulosa de la letra de la Ley, porque esta "justicia" de las obras es insuficiente para entrar en el Reino, sino —según una interpretación nueva, más espiritual, de los preceptos— en la imitación de la bondad divina: ser perfecto o misericordioso como el Padre celestial, es decir, actuar por amor. Más que los actos materiales, lo que cuenta es el amor. Si el hombre interior no se renueva, ninguna institución podrá conducirlo a la perfección.

Pero la misma antigua Alianza y el código de vida religiosa que la acompañaba no estaban libres de todo defecto [27]. Su ideal se hallaba restringido a una felicidad terrestre, su pedagogía era elemental o incluso infantil [28]. ¿No era el propio Yavé quien había prescrito "Habéis de observar mis preceptos y mis sentencias; el hombre que los

---

art. *Nomisme*, en D. B. S. VI, 550-554), como Simeón y Juan el Bautista, R. Aqiba (cfr. P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du Judaisme*, en *R. B.* 1947, pp. 54-89) y el Maestro de justicia: "Te amaré generosamente, y con todo mi corazón te buscaré" (*Himn.* XIV, 26; cfr. XV, 10; XVI, 13; XVII, 24). Se discutía acerca del valor respectivo del temor y del amor de Dios (*Prolégomènes*, pp. 144-152). Dt 6, 5: "Amarás al Señor tu Dios" constituía la primera fórmula del *Shema*, la oración que rezaba dos veces al día el judío piadoso; y, basándose en este texto, se exhortaba a los misioneros a judíos a reclutar sus prosélitos: "Hazle amar (a Dios) por todas las criaturas, como tu padre Abraham lo hizo" (*Sifé* Dt 32). Pero R. Azzai proponía otra glosa: "Amarás a Dios con toda tu alma, significa: entrega tu alma por amor a sus mandamientos" (*Tosefta Berach.* VII, 7)... Fr. C. Grant (*Ancient Judaism and the New Testament*, New York, 1959), que subraya con mucha razón el fondo de salud espiritual del Judaísmo, exige que no se le considere como una teología y lo define: "Un sistema de piedad que centra la devoción en la Ley de Dios" (p. 11). Puede decirse lo mismo de la religión de Qumrán, cfr. M. Black, *The Scrolls and christian Origins* (Londres, 1961) 119 ss.

26. Mt 5, 20 (cfr. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les Evangiles*, Lovaina, 1950, pp. 122, 180-183; J. Dupont, *Les Béatitudes*, 2.ª ed., Lovaina, 1958, pp. 131 ss., 143); cfr. *Sanedr.* XI, 3: "Las decisiones de los Escribas son más obligatorias que las de la Tora".

27. Heb 8, 7: "Si esta primera alianza hubiera sido irreprochable, no se hubiera buscado lugar a una segunda". Según la *Epístola a los Hebreos*, la antigua y la nueva economía se oponen y se corresponden como lo imperfecto a lo perfecto. La Ley, por su misma naturaleza, no tiene fuerza ni capacidad para alcanzar el objetivo (τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς, 7, 18). "La Ley no lleva nada a la perfección" (7, 19); es "absolutamente incapaz de llevar a la perfección (10, 1); fin que realiza, en cambio, Cristo "el perfeccionador" (12, 2), "en el tiempo de la reforma" (9, 10). E. F. Scott (*The Originality of Jesus' ethical Teaching*, en *Journal of biblical Literature*, 1929, pp. 109-115) tiene, pues, razón al subrayar la originalidad de la moral neotestamentaria en el hecho de que Jesús la ha hecho observable; tal era uno de los seis argumentos agustinianos del pleno "cumplimiento" de la antigua Alianza en la nueva (*C. Faustum*, XVII, 6; XIX, 27; *P. L.* XLII, 366).

28 Legalismo de observancias carnales, preceptos de una justicia carnal, purificaciones de los cuerpos (Heb 7, 16; 9, 10. 13; 1 Pet 3, 21).

pone en práctica vive por ellos" (Lev 18, 5)? Además y sobre todo, las múltiples infidelidades del pueblo elegido [29] señalaban el fracaso de esta antigua economía y el reconocimiento de su insuficiencia para procurar la salvación [30]. Es cierto que la ley mosaica fue dictada tan sólo para conducir a la humanidad durante el período de su minoría religiosa —"cuando éramos niños" (Gal 4, 3)— como los hijos impúberes sometidos a los tutores y administradores [31], o como los niños pequeños conducidos a la escuela por un pedagogo, cuya estrecha vigilancia termina cuando los pone en manos de su maestro: "Antes de que viniera la fe, estábamos encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de revelarse. De suerte que la Ley fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo, para que fueramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo [32]. Así, la Ley desempeñaba esta función provisional de preparar al pueblo elegido para la venida y la enseñanza de Cristo, pero, adaptada a la psicología infantil, imponía sus obligaciones y sus prohibiciones, pero sin proporcionar a la voluntad los medios, ni suministrar a la razón los mo-

---

29. Is 24, 5; Ier 11, 10; 31, 32; Ez 16, 59; 44, 7; Os 2, 4; Act 7, 39-43, 51-53; cfr. Rom 3, 25-26: "Por la tolerancia de los pecados pasados sin castigarlos en el tiempo de la paciencia de Dios, para mostrar su justicia en el tiempo presente, para probar que El es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús"; 1 Pet 3, 20.

30. La Ley desempeñaba una función buena de información moral (Rom 7, 12), pero se reveló "débil e inútil" (Heb 7, 18), impotente (9, 19; 10, 1. 4.11) para procurar la justicia y la vida (Rom 3, 20; Gal 2, 16); pues, aunque señalaba el ideal y determinaba en qué consiste el bien, no proporcionaba la fuerza necesaria para realizarlo. Más aún, la concupiscencia exacerbada por sus prohibiciones y sus exigencias, multiplicó los fallos, de tal modo que se puede acusar a la Ley de haber agravado y aumentado los pecados (Rom 5, 20: 7, 13; Gal 3, 19); y como estas faltas suscitan la cólera divina (Rom 4, 15), la Ley "potencia del pecado" (1 Cor 15, 56) desemboca finalmente en la muerte, en la condenación y acarrea la maldición del pecador (Gal 3, 10. 13; Rom 8, 1; 2 Cor 3, 7. 9). Cfr. P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul* (Rom 7, 7-8, 4), en *R B.* (1938) 481-509; M. Goguel, *L'Evangile et la Loi*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1937) 22 ss.; W. G. Kümmel, *Roemer VII und die Bekehrung Paulus* (Leipzig, 1929). L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul* (París, 1951) 169-176; H. J. Schoeps, *Paulus* Tübingen, 1959; 174-230, 299-314 (con la crítica de J. Bligh, en *Biblica*, 1959, pp. 1039-1041); J. V. Mc Gee, *The ten Commandments in the age of grace*, en *Bibliotheca Sacra* (1958) 348-356; L. R. Aldrich, *Causes for Confusion of Law and Grace, ibid.* (1959) 221-229.

31. Gal 4, 2. Sobre estos términos, cfr. J. Rouffiac, *Recherches sur le caractère du grec dans le Nouveau Testament* (París, 1911) 46-47; R. Taubenschlag, *Opera Minora* (Varsovia, 1959) I, pp. 211 ss., 341 ss., 610. Igual asociación de ἐπίτροπος y οἰκονόμος, en el edicto del prefecto Tiberio Julio Alejandro (Dittenberger, *Or.* II, 669, 22). Cfr. J. S. Callaway, *Paul's Letter to the Galatians and Plato's Lysis*, en *Journal of biblical Literature* (1948) 353-355.

32. Gal 3, 23-25 (cfr. K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Friburgo, 1912, pp. 59 ss.; A. Gelin, *Problèmes de l'Ancien Testament*, Lyon, 1952, páginas 77 ss.). Sobre el carácter servil del pedagogo, sus crueldades y su insoportable tiranía, cfr. H. I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité* (París, 1948) 02, 355, 361; W. Barclay, *A New Testament Wordbook* (Londres, 1955) 87-90.

tivos. Para custodiar a sus súbditos, los mantenía en estrecha vigilancia, como un carcelero[33] que no concede la menor libertad.

Un régimen semejante no podía, sin duda, subsistir indefinidamente. Los profetas habían anunciado para los tiempos mesiánicos la conclusión de una alianza nueva y definitiva[34]. En 2 Cor 3, 14 se dice que la primera alianza era vieja o antigua (παλαία) y que desaparece con Cristo. En Heb 8, 13 se la califica de decrépita y caduca, enferma de senilidad; y este envejecimiento natural conduce infaliblemente a su desaparición en la plenitud de los tiempos[35]. Es notable, sin embargo, que Jesús, el reformador religioso por excelencia, más grande aún que Moisés (Ioh I, 17; Heb 3, 1-6), que viene a fundar una economía nueva y por consiguiente una nueva moral —enunciada ya en el Sermón de la montaña— se negase a romper con el pasado y a suprimir la antigua legislación: "no abrogar, sino perfeccionar"[36].

---

33. El término es del P. Lagrange (*Saint Paul. Epître aux Galates*, París, 1926, p. 89). Estos versículos evocan, en efecto, una prisión en la que los detenidos son encerrados bajo la vigilancia inexorable de su guardián. Santo Tomás de Aquino, cuando se pregunta si la nueva Ley es diversa de la Antigua, subraya ante todo que no son fundamentalmente diferentes, porque una y otra apuntan al mismo fin: *someter el hombre a Dios*, y también porque los sujetos de ambas vivían de la misma fe; pero dos Leyes pueden procurar el mismo fin de un modo más o menos inmediato, y en este aspecto la Ley antigua: simple pedagogo de niños, se distingue de la Nueva: ley de perfección, por ser la ley de la caridad. Todas las diferencias entre una y otra son las que existen entre lo imperfecto y lo perfecto, entre las promesas o figuras y su realización, entre lo temporal o material y lo espiritual (1-2, q. 107, a. 1-2). Cfr. el excelente trabajo de N. K. Mc ARTHUR, *Understanding the Sermon on the Mount* (New York, 1960) 26 ss.

34. Os 2, 16-25; Is 54, 10; 55, 3; 61, 8; Ier 31, 31-34; 32, 40; Ez 16, 60; 34, 25; 37, 23.

35. "Epoca de la reforma" (Heb 9, 10; διόρθωσις puede significar tanto "nueva ordenación y organización", como "cambio y mejora"). Añádase que la moral de la antigua Alianza, enunciada en el Sinaí y reservada a una raza escogida, se opone a la moral de la nueva Alianza, destinada a la humanidad entera, bajo el impulso del *pneuma*. Israel conoció sin duda un cierto universalismo, pero de carácter centrípeto, mientras que el universalismo del Evangelio es centrífugo (cfr. G. LINDESKOG, *Israel in the New Testament*, en *Svensk Exegetisk Arsbok*, 1961, pp. 70 ss.). Sobre la "renovación" de la Alianza en Qumrán, cfr. A. JAUBERT, *o. c.*, pp. 211 ss.

36. Mt 5, 17 (cfr. AGAPÈ I, pp. 12 ss.; A. FEUILLET, *Le Discours de Jésus sur la ruine du Temple*, en *R. B.* 1949, p. 85; H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen*, Lund, 1954; C. L. MITTON, *The Law and the Gospel*, en *The Expository Times*, 1957, pp. 312-315; G. H. TAVARD, *Christianity and Israel: How did Christ fulfil the Law?*, en *The Dowside Review*, 1957, pp. 55-68; W. D. DAVIES, *Matthew V, 17-18*, en *Mélanges bibliques A. Robert*, París, 1957, pp. 428-456). El mismo testimonio en San Pablo (Act 24, 14; Rom 3, 31; 7, 12; cfr. el excelente capítulo de FL. V. FILSON, *Jesus Christ the risen Lord*, New York, 1956, pp. 78-92) y sobre todo en San Juan, según el cual Jesús rehusa separarse e independizarse de la Ley (5, 46; 7, 23; 8, 5, 17; 10, 34; cfr. 1, 45). F. C. PORTE, (*The Problem of things New and Old in the Beginnings of Christianity*, en *Journal of biblical Literature*, 1929, pp. 1-23) observa con razón que en la historia de las ideas lo nuevo nunca es totalmente nuevo, ni lo antiguo absolutamente antiguo. Cada edad es diferente de otra edad y cada persona de otra persona, porque la vida es siempre nueva. Así, aunque las instituciones y los ritos subsistan, los pensamientos y los sentimientos que los inspiran evolucionan.

Con ello indicaba que el primer código de vida santa, por incompleto e insuficiente que fuera, seguía siendo expresión válida de la voluntad de Dios. La noción de alianza permanece inalterada: vínculo de unión entre Dios y los hombres (2 Cor 6, 16; Apc 21, 3). La Iglesia será la casa de Dios (1 Tim 3, 15), los cristianos constituirán una comunidad sagrada [37], propiedad divina querida entre todas (Tit 2, 14; 1 Pet 2, 9), cuyo único ideal es agradar en todo a su Señor [38]. No hay, pues, que rechazar la Ley y los Profetas, sino completarlos y perfeccionarlos; "perfeccionar" es profundizar y conferir la plenitud, superar la letra para llegar el espíritu, y de este modo "llenar" hasta el borde [39]. El Hijo de Dios es el único cualificado para revelar la orientación y la inspiración profunda de la antigua legislación y "consumarla" al realizar el fin para el que estaba destinada. En este sentido, la innovación es doble: por una parte, *Jesús es la nueva Alianza,* al realizar en su persona la unión de Dios y de los hombres; por otra, la vida moral, regulada siempre por los preceptos divinos, sólo tiene valor cuando está animada por el *amor de caridad* (Mt 22, 37-39), por la adhesión del corazón (6, 24).

a) Es significativo el que San Pablo y la Epístola a los Hebreos, que con tanta violencia denuncian las deficiencias de la antigua Ley, no le opongan en ningún momento la perfección y las ventajas de la nueva Alianza, sino al mismo Cristo [40]. Sólo en El se cumplen las promesas y llegan a realizarse las exigencias de la Ley y los Profetas [41]. Más aún, Jesucristo, nacido de mujer (Gal 4, 4) y hombre verdadero (1 Tim 2, 5), es también Hijo de Dios (Mt 3, 17), que posee la naturaleza divi-

---

Tan verdad es decir: "Nada hay nuevo bajo el sol" (Eccl 1, 9), como afirmar: "Lo viejo pasó, he aquí que se ha hecho nuevo" (2 Cor 5, 17).

37. "El pueblo de Dios", cfr. Mt 1, 21; 2, 6; Lc 1, 68. 77; Rom 9, 25-26; 15, 10; Heb 8, 10; 1 Pet 2, 10; Apc 18, 4.

38. Rom 12, 1-2; cfr. 1 Thes 4, 1. 3: "Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación"; 1 Cor 7, 32-34; 2 Cor 5, 9; Eph 5, 10; Phil 4, 8; Col 3, 20; Heb 12, 28; 13, 16. 21; 1 Ioh 3, 22.

39. Cfr. el cuadro explicativo trazado por J. KÜRZINGER (*Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus,* en *Biblica,* 1959, p. 589). Entendemos, por consiguiente, "perfeccionar" en el sentido moderno del verbo "realizar", especialmente a propósito del primer mandamiento de la Tora: amar a Dios, y del amor al prójimo exigido por los Profetas. Los discípulos de Jesucristo podrán observar estos preceptos, prescritos desde siempre, ante todo gracias al don del Espíritu Santo.

40. Rom 3, 21-22: "La justicia de Dios de la que la Ley y los Profetas dan testimonio, se ha manifestado sin ley... justicia de Dios por la fe en Jesucristo..."; 5, 20-21: "La Ley intervino para que la falta abundara... la gracia reina por Jesucristo"; 8, 3; 10, 4: "Cristo es el fin de la Ley"; Gal 2, 16: "Obras de la Ley, fe en Cristo"; 3, 24: "La Ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo"; Heb 9, 1-15; 10, 1-10. San Juan matiza aún más: "La Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad nos vienen por Jesucristo" (1, 17); sin embargo, "los Εγώ ειμι del revelador se definen en relación con la Tora" (O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques,* París, 1957, p. 19).

41. Cfr. Rom 15, 8; 2 Cor 1, 20: "Todas las promesas de Dios se han hecho "sí" en El". No es exacto afirmar que el doble foco de la vida religiosa: la Tora y la Alianza ha sido reemplazado en la época mesiánica por Cristo y su Iglesia (cfr. FR. C. GRANT, *Ancient Judaïsm,* p. XI); sino que la sola personalidad de Cristo —revelador y legislador— es la única fuente de la vida.

na (Phil 2, 6; Heb 1, 3). En El se unen por consiguiente el cielo y la tierra. A partir del día en que "asumió la descendencia de Abrahán" (Heb 2, 16), se consagró a cumplir todas las funciones religiosas que pertenecían a la esencia de la Alianza: santificar a los hombres (10, 5-10, cfr. 2, 11; Ioh 17, 19), glorificar el nombre de Dios (Mt 6, 9) e instaurar en la tierra el reino celestial conforme a la voluntad del Padre. Por su mismo ser, Cristo es esa presencia de Dios en medio de su pueblo que constituía el fin explícito del primer *berit*, y por tanto, en El se personifica la Alianza [42]. Ya el ángel lo había sugerido al referirse a Is 7, 14 (cfr. Bar 3, 38): "Se le pondrá por nombre Emmanuel, que quiere decir: Dios está con nosotros" [43]. Así es como San Juan comprendió la encarnación: "El Verbo era Dios... y se hizo carne, y plantó su tienda en medio de nosotros" (Ioh 1, 1. 14; cfr. Apc 3, 20; 7, 15) para colmarnos de su plenitud de gracias. De modo semejante, para San Pablo, Cristo nos da acceso a Dios, nos reconcilia con El [44] y nos hace participar de todos los bienes de la salvación: "Existís en Cristo Jesús, que ha venido a ser, de parte de Dios, nuestra sabiduría, tanto nuestra justicia como nuestra santificación y redención" (1 Cor 1, 30). Esto equivale a decir que la economía legislativa mosaica ha cesado [45]. En adelante el alma alcanzará a Dios en la persona de Cristo: "Cristo es el fin de la Ley y el principio de la justicia para todo el que cree" (Rom 10, 4).

A partir de entonces, toda una moral original —"una novedad de vida" (Rom 6, 4)— aparece instaurada, como consecuencia de la asimilación o incorporación a Cristo realizada en el bautismo: Al existir en Cristo, los creyentes viven en y con Cristo, de Cristo y para Cristo [46]. Así se definen como "οἱ τοῦ Χριστου, *los de Cristo*" (1

---

42. "Yo te he formado y establecido como Alianza del pueblo y Luz de las naciones" (Is 42, 6; 49, 8).

43. Mt 1, 23. Jesús está de tal modo identificado con la Alianza que, no solamente su presencia en la tierra es la habitación divina en medio de los hombres, sino que la bienaventuranza del cielo consiste en morar eternamente con El: "estar con Cristo". Cfr. Lc 23, 43: "Estarás conmigo en el Paraíso"; Mt 25, 1-12 (¡He aquí al esposo!); Lc 22, 29-30: "Yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino"; Ioh 14, 3; 17, 24: "Quiero que allí donde yo estoy, estén también ellos conmigo"; 1 Thes 4, 17: "Estaremos siempre con el Señor"; 2 Cor 5, 8: "Ir a vivir junto al Señor"; Phil 1, 23: "Irme para estar con Cristo"; Col 3, 4: "Con El en la gloria"; 2 Tim 2, 11-12. Cfr. J. DUPONT, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'Union avec le Christ suivant saint Paul* (Brujas-París, 1952).

44. Rom 5, 10-11; 2 Cor 5, 18-20; Col 1, 20-22; Eph 2, 16; cfr. V. TAYLOR, *Forgiveness and Reconciliation* (Londres, 1941); J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul* (Lovaina, 1953).

45. La fecha misma de la abrogación de la antigua economía está determinada por el anuncio del nuevo reino: "La Ley y los Profetas llegan hasta Juan" (Lc 16, 16). Pero el Salvador funda la nueva Alianza en el sacrificio de la cruz, es decir, "en su sangre" que al purificar de los pecados permite el acceso al cielo y la unión con Dios (Mt 26, 28 y lugares paralelos). Sobre Cristo mediador de esta nueva *diatheké*, cfr. C. SPICQ, art. *Médiation*, en *D. B. S.*, V, 1020-1083.

46. Los cristianos se definen como "los que son en Cristo" (Rom 8, 1; 16, 11; 1 Cor 1, 30; 1 Pet 5, 14; cfr. Ioh 15, 3, etc. La fórmula se repite 35 ve-

Cor 15, 23), lo cual en el plano moral implica que cada uno de ellos confiese: "Para mí vivir es Cristo" [47]. ¿Cómo es posible no comprender que esta unión de fe, de amor y de religión a una Persona, puede ser fuente de inspiración y de regulación de todos los pensamientos, sentimientos y obras? En lugar de un código, tenemos una vitalidad, un dinamismo inmanente (2 Cor 13, 4; Col 2, 13); en lugar de un ideal y unos preceptos, tenemos a Alguien, a una Persona adorada de la que San Juan afirma: "En El era la vida" [48]. Al proclamar: "Cristo es nuestra vida" (Col 3, 4), el Apóstol expresaba la sustitución de los preceptos mosaicos por esta "ley" interior: "He muerto a la Ley... estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí; aunque al presente vivo en la carne, vino en la fe del Hijo de

---

ces, solamente en la epístola a los Efesios). Ante todo se trata de una pertenencia y de una inclusión: Ni en la cruz, ni en el cielo, está el Señor sin nosotros; y nosotros no existimos justificados sin El (Act 13, 39; Gal 2, 17; 2 Tim 2, 1.10). De ahí el valor comunional y modal de esta relación personal, ascendente y descendente, del creyente al Salvador. Pero, en el plano moral, *In Christo Jesu* expresa sobre todo la actividad que Cristo despliega en los suyos, el dinamismo, la gracia, la fuerza, la esperanza, la caridad que les infunde: "la bella conducta en Cristo" (1 Pet 3, 16). Se trata, pues, del Señor viviente, presente y soberanamente actuante en, por y con los suyos. M. Bouttier, en su excelente resumen de la historia de la exégesis de esta locución concluye así: "*In Christo*" sólo se comprende por referencia a la historia (lo que Jesús hizo por nosotros), a la escatología (lo que el Señor hará de nosotros) y finalmente a la mística, es decir, a la operación que va realizando en nosotros: esa comunión que une al Señor y a los suyos y encuentra su expresión en la comunión de los suyos entre sí. *In Christo* se inicia en el Bautismo, se expresa en la Cena y necesita el triple carisma del Espíritu según 1 Cor 13, 13" (*En Christ*, París, 1962, p. 133; cfr. F. Neugebauer, *In Christus*, Göttingen, 1961 con la recensión de P. Benoit, en *R. B.*, 1963, pp. 301 ss.). J. K. S. Reid (*Our Life in Christ*, Londres, 1963, pp. 70 ss.) pone de manifiesto que la fórmula "en Cristo" implica la humanidad real, pasada y actual de Cristo: el Cristo de la historia y el de la fe.

47. Phil. 1, 21, comentando por E. Dhombres: "*Para mí, vivir, es Cristo...*: gloriosa novedad de lenguaje para expresar las gloriosas novedades del Evangelio. Así, para San Pablo, vivir... ¿en qué consiste? La frase no sigue su curso natural, sino que termina de un modo brusco e imprevisto. Hubiéramos esperado un verbo, es decir, una palabra que expesara un estado o una acción. En cambio, en lugar de un verbo, encontramos un nombre: hasta tal punto ese nombre lo es *todo* para el Apóstol; hasta tal grado San Pablo esta dominado y absorbido por el objeto de su fe; hasta tal extremo hay, por así decirlo, transfusión de Cristo en Pablo y de Pablo en Cristo" (citado por Ch. Bricka, *Le fondement christologique de la morale paulinienne*, París, Estrasburgo, 1923, p. 81). Cfr. Col 3, 3: "Vuestra vida está oculta con Cristo en Dios". L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la Theologie paulinienne* (París, 1962) 311 ss.

48. Ioh 1, 4; cfr. 4, 14. 6, 35; 14, 6. Según 5, 39-40, los judíos escrutan las Escrituras "para encontrar en ellas la vida eterna", pero no quieren venir a Cristo "para tener la vida". San Agustín escribe: "*Lex data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleretur*" (*De spiritu et lit.* XIX, 34). Sobre la oposición entre ley y gracia tal como la comprendió el obispo de Hipona, cfr. J. Plagnieux, *Le chrétien en face de la Loi d-après le "De spiritu et littera"* de saint Augustin, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Münich, 1957) 725-754.

Dios, que me amó y se entregó por mí" [49]. Estos impulsos pueden calificarles de místicos, y lo son en la medida en que este término evoca los sentimientos más profundos del alma que escapan a toda definición racional; pero al mismo tiempo San Pablo revelaba la regla más constante y concreta de sus actos. Explicaba, en efecto, a los Corintios: "Me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven *bajo la Ley* (de Moisés) me hago como si estuviera sometido a ella, no estándolo, para ganar a los que *bajo ella están*. Con los que no tienen *ley* me hago como si no tuviera *ley*, yo que no estoy sin una *ley de Dios*, sino bajo la *ley de Cristo*, para ganar a los que no tienen ley" [50]. Hay tres categorías de hombres: los judíos sometidos a la legislación mosaica, los paganos que obedecen a su conciencia y a las prescripciones de la ley natural [51] y los cristianos fieles a la voluntad divina revelada por Cristo [52]. Ninguna criatura racional está sin

---

49. Gal 2, 19-20. Cfr. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte* (París, 1957) 35 ss; P. BONNARD, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* (1956) 101-112; A. WIKENHAUSER, *Die Christus-mystik des Apostels Paulus* (Friburgo, 1956); J. A. ALLAN, *The "in Christ" Formula in Ephesians*, en *New Testament Studies*, V, (1958) 54-62. En *La Mystique de l'Apôtre Paul* (París, 1962, 248 ss.), A. SCHWEITZER dedica un excelente capítulo, titulado *Mystique et Éthique*, a demostrar que toda la moral se desprende del "estar en Cristo", una manifestación del estado de muerte y de resurrección con Cristo que se inició en el bautismo. Si la ética del creyente se realiza "en Jesús", es porque el bautismo le ha infundido un principio vital de existencia sobrenatural.

50. 1 Cor 9, 21-22. Cfr. C. H. DODD, ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, en *Studia paulina, J. de Zwaan* (Haarlem, 1953) 96-100; P. BLASER, *Das Gesetz bei Paulus* (Münster, 1941) 234 ss. Influenciado por la propaganda judeo-helenística toicos, San Pablo establece el paralelo entre "naturaleza" y "ley" (Rom 2, que identificaba más o menos la Ley mosaica con la ley natural de los es-14-16); toma del helenismo los temas de la *lex naturalis*, de las leyes no escritas y de la conciencia, pero al referirlos a la ley de Moisés, modifica su sentido, cfr. G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum* (Munich, 1959) II, pp. 93-118 con la recensión de M. E. BOISMARD, en *R. B.* 1960, p. 134); A. VALSECCHI, *Gesu Cristo nostra Legge*, en *La Scuola Cattolica* (1960) 81-110; K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Friburgo, 1960) I, pp. 211 ss.

51. Aquí tenemos el esbozo de los tres tipos posibles de moral: *a*) *judía*, en que la Ley es una condición que hay que cumplir para alcanzar el fin; el acto sólo tiene valor por su conformidad con el precepto; *b*) *cristiana*, que posee a la vez el carácter de religión, por su conformidad con la voluntad divina, y de vida, por el dinamismo propio de cada sujeto; las acciones virtuosas aparecen como fruto de la unión con Cristo; *c*) *pagana*, que funda sus motivos de acción en un bien supremo, cuyo valor constituye un ideal y posee una función ordenadora y reguladora (cfr. *Sentencias de Sexto*, 123: τὸν ἐν σοὶ λόγον τοῦ βίον σου νόμον ποίει). San Pablo sitúa en el orden sobrenatural los valores de belleza, honor, justicia, utilidad, costumbre. Sobre la ley natural en la Biblia, los únicos estudios son los de FR. J. LEENHARDT, *Morale naturelle et morale chrétienne* (Ginebra, 1946); F. FLÜCKIGER, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden* (Rom 2, 14 ss.), en *Theologische Zeitschrift* (1952) 17-42; ED. HAMEL, *Loi naturelle et Loi du Christ*, en *Sciences Ecclésiastiques* (Montreal, 1958) 49-76; C. H. DODD, *Morale de l'Evangile* (París, 1958) 117-141 (= *New Testament Studies*, Manchester, 1953, pp. 129-142); cfr. *infra* APÉNDICE II, pp. 397 ss.

52. "Εννομος significa "legal, conforme a la ley, regulado por la ley" (Act 19, 39; BILABEL, *Sammelbuch*, 8008, 9; *P. Oxy.* 247, 13; *P. Ryl.* 153, 17:

regla de vida. Si el cristianismo abole la ley de Moisés y aporta un complemento de luces que determinan y concretan las meras prescripciones de la razón, es porque tiene una norma moral propia tan rigurosa como precisa y amplia: la "ley de Cristo", idéntica a la "ley del espíritu de vida" (Rom 8, 2), también concebida como una vivificación de la caridad (Gal 6, 2; cfr. 5, 14).

Esta legislación cristiana se desprende ante todo de las enseñanzas y de las órdenes expresas del Señor, quien ha impuesto su autoridad personal y su exégesis de los preceptos divinos: "Yo os digo" [53]; "No tenéis más que un Maestro Cristo" [54], y exige a sus Apóstoles que enseñen a todas las gentes "todo lo que yo os he mandado" [55]. Pero

---

cfr. J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XIII, 1, 37; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, pp. 347-351). San Pablo define aquí el principio regulador de la moral de los creyentes; los que viven de Cristo sólo pueden someterse al ritmo de vida y a la influencia de Cristo (ἔννομος χριστοῦ), que tiene la autoridad de Dios mismo (μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ). No se entiende cómo el P. Prat ha podido escribir: "Es difícil percibir un principio rector de la enseñanza moral. Y éste es precisamente el punto delicado —por no decir el punto débil— de la moral de Pablo: después de hacer tabla rasa de la Ley mosaica, no indica nunca claramente con qué la reemplaza. La ley de Moisés queda definitivamente abolida; Cristo es su fin, la meta a la que sin duda tiende, pero también el límite en que la ley expira. El código sinaítico ha sido desgarrado, clavado a la cruz. Los cristianos han muerto para la ley y la Ley ha muerto para ellos... Al ver a Pablo destruir encarnizadamente todo el edificio de la ley antigua sin que parezca pensar en reconstruirla, cabe preguntarse con inquietud dónde se detendrá esta tarea de demolición y en qué base se apoyará la "obligación" de la economía nueva" (*La Théologie de Saint Paul*, 6.ª ed., París, 1923, II, pp. 376-377).

53. Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44; cfr: 7, 24-27: El Maestro "da sus instrucciones" (Mt 11, 1), sus prescripciones (Ioh 15, 14) etc.; enseña "con autoridad" (Mc 1, 22; cfr. D. F. HUDSON, ὡς ἐξουσίαν ἔχων, en *The Expository Times*, LXVII, 1955, p. 17); cfr. AGAPÈ I, p. 12; D. DAUBE, *The New Testament and rabbinic Judaism* (Londres, 1956) 55 ss., 205 ss.; G. D'ERCOLE, *Gesu Legislatore* (Roma, 1957).

54. Mt 23, 10 (cfr. C. SPICQ, *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu*, XXIII, 10?, en *R. B.* 1959, pp. 389-396; S. LÉGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, en *R. B.* 1961, pp. 334 ss.; comparar *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, VIII, 419: τῆς καθηγετίδος θεᾶς). Es significativo el que San Mateo haya distribuido su evangelio en cinco partes para constituir un nuevo Pentateuco; cfr. B. W. BACON, *Studies in Matthew* (New York, 1930) 81-82; L. VAGANAY, *Le Problème synoptique* (París, 1954) 57, 199; A. M. FARRER, *On dispensing with Q*, en D. E. NINEHAM, *Studies in the Gospels* (Oxford, 1955) 75 ss.

55. Mt 28, 20. Los Apóstoles serán fieles a esta orden y enseñarán "los caminos en Cristo (1 Cor 4, 17), un "tipo de doctrina" (Rom 6, 17) al que es preciso obedecer. San Pablo recuerda, por ejemplo, "la regla establecida por el Señor": "los que anuncian el Evangelio viven del Evangelio" (1 Cor 9, 14, διέταξεν), e impone esta disciplina en la comunidad de Corinto como "un mandamiento del Señor" (14, 37, ἐντολή), lo mismo que la indisolubilidad del matrimonio: "Les prescribo, no yo, sino el Señor" (7, 10, παραγγέλλω; cfr. 1 Thes 4, 2). Pero cuando da su doctrina sobre la virginidad, precisa que no ha recibido orden del Señor sobre esta materia (7, 25, ἐπιταγή). En Jerusalén, se discute sobre la interpretación y aplicación de la Ley (ζήτημα, Act 15, 2; cfr. 18, 15; 23, 29; 25, 19; 26, 3). San Juan sobre todo define la vida cristiana como observancia de los mandamientos de Jesús: τὰς ἐντολὰς [χριστοῦ] τηρεῖν (Ioh 14, 15-21; 15, 10; 1 Ioh 2, 3; 3, 22. 24; 4, 21; 5, 2), único valor normativo de su moral y garantía de verdad y de fidelidad en el amor.

sobre todo se trata de imitar al Señor mismo, su inocencia (Ioh 8, 46) y su santidad perfecta [56], al Señor cuya alma estaba por entero consagrada a la voluntad y al amor de su Padre (Ioh 4, 34; 14, 31). Los menores detalles de su vida son y serán siempre una lección y un modelo para sus discípulos: "El que cree en mí, hará las obras que yo hago" (Ioh 14, 12); "Os he dado ejemplo para que vosotros hagáis también como yo he hecho" [57]; "Quien diga que permanece en El, debe andar como El anduvo" (I Ioh 2, 6). No se trata de reproducir materialmente cada acto o cada gesto del Maestro, sino de inspirarse *en* sus sentimientos y dejarse inspirar por su mismo espíritu: "Tened las mismas disposiciones que tuvo Cristo Jesús" [58]. Es cierto que en la mayor parte de las ocasiones concretas será difícil referirse a un ejemplo preciso o a un consejo determinado del Salvador, pero no obstante el discípulo adivina por instinto lo que su Señor hubiera pensado, dicho y hecho en las mismas circunstancias [59]; el creyente posee un "sentido cristiano" innato: "Nosotros tenemos el entendimiento de Cristo" (1 Cor 2, 16).

Aquí se encuentra sin duda la mayor originalidad de la moral del Nuevo Testamento, que no solamente es cristiana porque procede de Cristo y se apoya en su autoridad, sino porque es la misma que Cristo ha vivido, de tal suerte que exige a los discípulos vivir como su Maestro, o aún mejor: asimilarse a El [60]. Si el bautismo realiza una verda-

---

Por eso también define el pecado como una violación e la Ley (1 Ioh 3, 4), aunque su sentido más profundo es el de una mentira (1, 6-7), una contradicción entre el ser y la vida.

56. Mc 1, 24; Lc 1, 35; Ioh 6, 69; Act 3, 14; 4, 27; Rom 1, 4; 1 Ioh 2, 20; Apc 3, 7. El nombre mismo de Cristo quiere decir ungido, consagrado a Dios. Permaneciendo en El, no se puede pecar (1 Ioh 3, 6. 9).

57. Ioh 13, 15; cfr. 15, 10; 1 Thes 1, 6: "Os habéis hechos imitadores nuestros, así como del Señor"; 1 Cor 11, 1: "Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo". Cfr. el *Excursus*: "A propos de l'imitatión de Jésus-Christ" (en O. PRUNET (o. c., pp. 135-143).

58. Phil 2, 5; cfr. Ioh 15, 12: "Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado"; 13, 34; Lc 22, 24-27 (concepción de la autoridad cristiana); 2 Cor 8, 9 (exhortación a la limosna: Cristo nos ha enriquecido con su pobreza); Rom 15, 1-3 (no complacerse en sí mismo, porque Cristo no se complació en sí mismo); 15, 7: "Acogeos pues unos a otros, como Cristo os acogió para la gloria de Dios"; Eph 5, 2: "Vivid en caridad a ejemplo de Cristo; 5, 25-29; Col 3, 14: "Perdonaos como Cristo os perdonó". Lo mismo que el bautismo de Jesús fue primero un acontecimiento mesiánico que luego se convirtió en el prototipo del bautismo cristiano, la prueba mesiánica personal de la tentación de Cristo anuncia y resume las luchas que los cristianos tendrán que sostener contra el diablo (cfr. A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la Tentation*, Lc 4, 1-13, en *Biblica*, 1959, pp. 613-631), etc.

59. El Espíritu Santo da a los creyentes una "mentalidad filial" respecto al Padre, el espíritu de Jesús para todas las coyunturas de la vida moral, el instinto seguro de lo que hay que hacer y evitar. Cfr. el capítulo *Espíritu Santo y libertad cristiana* (*infra* c. IX, 3).

60. Es falso imaginarse al hombre realizando un acto bueno y prudencial inspirado por su buen corazón, porque, al ser Cristo quien vive en él, participa de los mismos sentimientos del Salvador: "Que el amor con que tú me has amado esté en ellos" (Ioh 17, 26); "Que *mi* alegría esté en vosotros" 15, 11, cfr. 17, 13); "La paz os dejo, *mi* paz os doy (14, 27); "Os exhorto por la mansedumbre y la clemencia de Cristo" (2 Cor 10, 1). Jesucristo no "ela-

de la unión física" del creyente con Cristo [61], como la del miembro unido al cuerpo (1 Cor 12, 27) o la del sarmiento a la cepa (Ioh 15, 1), la vida del discípulo no puede consistir tan sólo en mantenerse en esta pertenencia, ni tan siquiera en perfeccionar la unión, sino en transformarse progresivamente, en hacerse cada vez más semejante a Cristo [62], de quien está revestido (Gal 3, 27), y que habita en él (Eph 3, (17). A la estructura del ser corresponde el estilo de vida: "Tal como es El, así somos nosotros en este mundo" (1 Ioh 4, 17; cfr. 1 Cor 15, 47-49). La voluntad de Dios sobre los elegidos se resume en esta conformidad íntima y exacta a su Hijo: "A los que conoció de antemano, los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo (Rom 8, 29). Este ideal decidirá el movimiento, la orientación, los medios y las etapas de la vida cristiana, desde la justificación inicial hasta la glorificación. Al participar desde el bautismo en la muerte y en la vida de Cristo "formado en él" [63], el discípulo penetra cada vez más en el misterio de la pasión y de la resurrección. Tanto si triunfa como si sufre, su configuración con el modelo se va realizando progresivamente [64]. "La comunión con Cristo en sus sufrimientos" o en sus "pruebas" (Col 1, 24, verdadera participación en su paciencia (2 Thes 3, 5), es el medio de "conformarse a El en su muerte", y por consiguien-

---

boró una moral", pero tampoco se limitó a prescribir un ideal; vivió lo que enseñaba y lo ejemplificó en su persona, especialmente su relación al Padre: lo que El mismo realizó, lo realizan sus discípulos en El.

61. P. BENOIT, en *R. B.* (1948) 618; "relación ontológica" (A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres paulinniennes*, en *R. B.*, 1959, 491; cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilgeschehen bei der Tauje nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950). *La Biblia de Jerusalén* traduce σύμφυτοι γεγόναμεν (Rom 6, 5): "Si hemos llegado a convertirnos en un mismo ser con Cristo...". Cfr. J. GEWIESS, *Das Abbild des Todes Christi* (Rom 6, 5), en *Historisches Jahrbuch (Festschift B. Altaner)*, 1958, pp. 339-346; J. HERING, *Le royaume de Dieu et sa venue* (Neuchâtel, 1959) 230.

62. 2 Cor 3, 18: "En cuanto a nosotros, reflejando la gloria del Señor como refleja un espejo a un rostro sin velo, nos hemos transformado en la misma imagen de gloria en gloria, por la acción del Señor, que es espíritu. Tomamos *pneuma* en el sentido de potencia espiritual, agente de evolución, de regeneración y de unión (cfr. 1 Cor 6, 17; 1 Pet 4, 6). G. STAFFELBACH, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Friburgo, 1932: E. KOCH, *L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur*, en *Analecta Biblica* 17 (Roma, 1963) 131-141.

63. Gal 4, 19. Cfr. R. HERMANN, *Über den Sinn des* Μορφοῦσθαι χριστὸν ἐν ὑμῖν *in Gal 4, 19*, en *Theologische Literaturzeitung* (1955) col. 713-726.

64. 2 Cor 4, 10: "Llevando en el cuerpo siempre y por doquier el suplicio mortal de Jesús, para que la vida de Jesús se manifiesta también en nuestro cuerpo"; cfr. 13, 4; Rom 4, 25: "Jesucristo, nuestro Señor, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación" (cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, "Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra Justificación", en *Biblica*, 1959, pp. 837-858); 2 Tim 2, 11: "Si hemos empezado a morir con él, también con él viviremos" (cfr. J. DUPERRAY, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 9.ª ed. París, 1942; F. X. DURWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut*, 2.ª ed., Le Puy-Paris, 1955, pp. 284 ss; ST. LYONNET, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, en *Gregorianum*, 1958, pp. 295-318); 1 Ioh 3, 16: "En esto hemos conocido el amor de caridad, en que El dio su vida por nosotros; también nosotros (como consecuencia) hemos de dar la vida por nuestros hermanos".

te de resucitar con El [65]. Las realizaciones virtuosas no son más que una renovación hecha a imagen del Salvador, para perfeccionar una semejanza (Col 3, 10). "Somos obra suya, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Cristo de antemano preparó para que las realizáramos" (Eph 2, 10). El crecimiento consiste en ser vivificados cada vez más por El (Eph 4, 5; Col 2, 19), hasta llegar a "la estatura de la plenitud de Cristo" (Eph 4, 13; Col 1, 28). La glorificación del cuerpo será el último estadio de una asimilación (Phil 3, 21) que la vida moral va realizando progresivamente aquí abajo. Entonces se comprobará hasta qué punto " le seremos semejantes en el momento en que le veamos tal cual es" [66].

Estos textos muestran con toda evidencia que la vida moral proviene intrínsecamente de la fe en Cristo: convertirse al Señor, es aceptar su doctrina y su manera de vivir, es decir, lo que se llama su "Ley" poniendo el acento en su autoridad y en su alcance normativo. Los Apóstoles tendrán ocasión de precisarla y la Iglesia continuará explicitando el contenido de sus prescripciones. El detalle es infinito, pero todo se resume en esta llamada: "Que vuestra manera de vivir sea digna del Evangelio de Cristo" [67], lo cual diferencia netamente al cristiano, tanto de los paganos que siguen las normas de la razón o de la "tradición de los hombres (Col 2, 8), como de los judíos siempre preocupados de cumplir los preceptos de las Escrituras "para encontrar en ellas la vida eterna" [68].

En otros términos, el primogénito de toda criatura es para la nueva humanidad la nueva Tora [69], es decir, la revelación de la sabiduría y de la voluntad de Dios, quien concentra en sí mismo el culto [70] y

---

65. Phil 3, 10 (2 Cor 1, 5-7). Cfr. B. M. AHERN, *The Fellowship of his Suferings (Phil 3, 10). A Study o St Paul's Doctrine on christian Suffering*, en *The catholic biblical Quartely* (1960) 1-32.

66. 1 Ioh 3, 2; traducción de J. HÉRING, *Y a-t-il des aramaïsmes dans la première Epitre Johannique?*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religeuses* (1956) 113-121. CH. BRICKA (*Le fondement christologique de la morale paulinienne*, París-Estrasburgo, 1923, pp. 8 ss.), después de definir el móvil moral como "un impulso de orden dinámico-afectivo y de carácter continuo que se ejerce en la dirección del bien", distingue cuatro aspectos del "móvil cristológico", que es el todo de la moral paulina: *a*) En cuanto hombre celestial preexistente, Jesús nos arrastra por su abnegación en el camino del sacrificio; *b*) En cuanto Señor de gloria, vivimos y saboreamos su intimidad presente; *c*) En cuanto personalidad histórica, su recuerdo estimula nuestras energías morales; *d*) En cuanto consumador de todas las cosas, le esperamos ardientemente.

67. Phil 1, 27; cfr. Eph 4, 1. A. M. HUNTER, *Interpreting Paul's Gospel* (Londres, 1954) 117 ss.; IDEM, *Introducing New Testament Theology* (Londres, 1957) 105 ss.

68. *Ioh* 5, 39-40, citado en *P. Egerton* 2, *fragm.* 1, 8 (cfr. H. I. BELL, T. C. SKEAT, *Fragments of an unknown Gospel*, Londres, 1935, p. 9) con la lección ἐν ᾶις (l. ἐν αὐταῖς; cfr. P[66]) que tiene su valor (cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, París, 1959, p. 100).

69. Cfr. W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic Judaism* (Londres, 1948) 147 ss.; A. RICHARDSON, *An Introducing to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 166 ss.

70. El es el Templo (Mt 12, 6; Ioh 2, 19) y el altar (Heb 13, 10), el Sacerdote y la víctima.

toda la vida religiosa y moral de los creyentes. Resulta, incluso, insuficiente el intento de reducir la conducta práctica de los discípulos al ejemplo, a los mandamientos y al influjo del Señor. Ninguno de estos principios o normas de acción es adecuado a la realidad. La última palabra es: *Omnia et in omnibus Christus* [71].

b) Esta moral "crística" y "cristificante" —es necesario acuñar nuevas palabras para expresar realidades originales— aparece como un elemento de la economía general de la consumación de los tiempos, según la cual Dios regenera o perfecciona al mundo y salva a los hombres, agrupándolos en torno a un único principio de unidad: Cristo [72], a la vez centro cósmico y jefe soteriológico; *instaurare omnia in Christo* [73]. Ahora bien, el verbo *recapitular*: "resumir todas las cosas en aquello que las culmina (κεφαλαιόω), sin dejar que se pierda nada de ninguna de ellas (ἀνα)" [74], sólo se emplea en Rom 13, 9, donde el amor del prójimo es presentado como centro y resumen de la Ley entera [75]. Así como Cristo prolonga y corona el universo porque

71. Col 3, 11. San Pablo traslada a Cristo lo que había atribuido a Dios, 1 Cor 15, 28. El Dios del judaísmo y el Dios del cristianismo son el mismo Dios, el que se ha revelado en la historia y se da a conocer a través de sus manifestaciones. Si en algo difieren es en lo siguiente: los cristianos sostienen que en estos tiempos, los últimos de la historia, Dios se ha revelado enviando a su Hijo; el mismo Dios que habló por Moisés y los Profetas nos ha hablado de nuevo en Cristo (Heb 1, 1-2), especialmente a través de la muerte y resurrección del Salvador, quien ha creado y continúa dirigiendo la nueva comunidad (G. H. C. MACGREGOR, A. C. PURDY, *Jew and Greek; Tutors unto Christ*, 2.ª ed., Edimburgo, 1959, pp. 163, 189 ss.). Por tanto, el hecho de Cristo es lo que constituye la originalidad del N. T., su independencia con relación al judaísmo del que emerge y la orientación de la nueva moral en el mundo. Todo deriva de El, de la acción de Dios en El. O. CULLMANN subraya con acierto que mientras Fl. Josefo y Filón pueden describir con detalle la vida de los Esenios sin mencionar al Maestro de justicia, sería imposible describir el cristianismo primitivo sin nombrar a Jesucristo (*The signifiance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Chistianity*, en *Journal o biblical Literature*, 1955, p. 225).

72. Cfr. J. K. S. REID, *Our Life in Christ* (Londres, 1963).

73. Eph 1, 10 (cfr. H. CAZELLES, *Instaurare omnia in Christo*, en *Biblica*, 1959, pp. 342-354). El verbo κεφαλαιόω significa "resumir, hacer la suma" (PLATÓN, *Rep.* IX 576, *b*; ESTRABÓN, *Geogr.* II, 92, *a*), y con el prefijo σὺν: "concentrar sobre sí, acumular totalizar" (JENOFONTE, *Cir.* VIII, 1, 15; 6, 14); ἀνα, distributivo, añade la idea de plenitud: "resumir en plenitud, colmar". Cfr. J. M. DUFORT, *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*, en *Sciences ecclésiastiques* (Montreal, 1960) 21-38.

74. J. M. DUFORT (*l. c.*, p. 33), quien explica: Cristo es el resumen de la creación, el punto extremo (y no la Cabeza) en el que todo converge como en su término y consumación final" (p 37).

75. El verbo "centrar" expresaría bien la unificación de todos los mandamientos en función de uno solo, pero sin sugerir su plenitud y consumación en el amor, que es el todo de la moral. A. RICHARDSON (*op. c.* p. 242, n. 1) propone el término "sommariser". Por esta cualidad de resumir, totalizar y colmar, sólo la *agape* justifica e interpreta, anima y mide a la vez toda legislación y toda realización virtuosa. En este capítulo que diseña los grandes ejes de la moral neo-testamentaria, nos limitamos a citar algunos textos referentes a la caridad; la moral de la *agape* se expondrá en el capítulo VII (infra, pp. 513 ss.). Léanse las observaciones de C. H. DODD, (*Morale de l'Evangile*, París, 1958, pp. 58 ss.) el capítulo: "El nuevo mandamiento y la

lo contiene, la *agape* acumula y concentra en sí misma todos los preceptos, de suerte que resume la moral y que ningún mandamiento o virtud pueden existir fuera de ella; nada puede realizarse "moralmente" si no se hace en nombre y bajo el impulso del amor: "El que ama a otro con caridad, cumple íntegramente la Ley... El contenido total de la Ley es el amor de caridad" [76], que lleva al cumplimiento de todas las obligaciones morales. De ahí que la caridad "impere" los actos de todas las virtudes, en cualquier dominio que se considere [77]. De ella sola depende, en último término, el cumplimiento íntegro de la Ley [78]. La *agape* no sólo está en el centro o en el corazón de la moral, sino que es su misma alma.

San Pablo no hacía más que transcribir la enseñanza del Señor, quien hizo del amor de Dios y del prójimo el fundamento en el que se apoya toda la conducta humana: "De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas" [79]. Estos dos preceptos son distintos por su objeto, pero tienen la misma inspiración. Tanto la adoración a Dios que exige la fidelidad a su voluntad [80], como la caridad fraterna

---

vida nueva" de O. PRUNET (*o c.* pp. 96 ss.) y sobre todo W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuen Testament* (Leipzig, 1905; IDEM, *Ethik der Liebe* (Gütersloh, 1938); J. MOFFAT, *Love in the New Testament* (New York, 1930); M. J. LAGRANGE (*o. c.*); L. DEWAR, *An Outline of New Testament Ethics* (Londres, 1949).

76. AGAPÈ I, pp. 259 ss. Nótese la doble oposición del amor a los preceptos negativos (*no* matar, *no* robar *no* ser adúltero). Cfr. G. DEHN, *Vom christlichen Leben* (Neukirchen, 1954) 99 ss. Cfr. *infra* p. 503.

77. La teología se encarga de precisar de qué modo "la caridad es el principio de todas las buenas obras" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 184, a. 1) y "entra en la definición de todas las virtudes... porque todas las virtudes dependen de ella" (q. 23, a. 4, ad 1um). "La caridad se extiende a modo de mandamiento a todos los actos de la vida humana, pero no produce inmediatamente todos los actos de las virtudes" (*ibid.* ad 2um; cfr. a. 8; C. WILLIAMS, *De multiplici virtutum forma juxta doctrinam sancti Thomae Aquinatis*, Roma, 1954).

78. Gal 5, 13 enuncia asimismo que basta observar el único precepto del amor para cumplir toda la Ley; de tal forma que sin la caridad no puede haber verdadera virtud; cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 23, a. 7; 1-2, q. 65, a. 3.

79. Mt 22, 37-39 (cfr. AGAPÈ I, pp. 43 ss., 85 ss., 137 ss.; cfr. *infra* p. 502). "No necesitamos investigar cuál es el principio de unidad de toda la moral evangélica, porque Jesús mismo lo ha promulgado: Amarás al Señor tu Dios... Amarás a tu prójimo" (M. J. LAGRANGE, *La morale de l'Evangile*, París, 1931, p. 201). Se sabe que Filón agrupaba todas las leyes particulares en dos grandes capítulos (κεφάλαια): piedad y santidad para con Dios, filantropía y justicia con los hombres (*De spec. leg.* II, 63). Admiraba en los Esenios su triple amor a Dios (φιλόθεον), a los hombres (φιλάνθρωπον) y a la virtud (φιλάρετον), que inspiraba toda su conducta (*Quod omn. prob. liber*, 83-94). Pero esto en realidad respondía más a la elucubración del filósofo que a una sólida y auténtica organización de la moral (cfr. nuestros *Prolégomènes*, pp. 177 ss. A los textos citados hay que añadir *Frag. 21 in Ex 23, 27 a*, ed. M. RALPH, p. 247). Ninguno de los documentos del Qumrán presta el menor apoyo a esta admirable visión espiritual del alejandrino, particularmente el texto del *Manual*, IX, 21: "He aquí las normas de conducta que ha de seguir el instructor en estos tiempos para regular su amor y su odio: que tenga un odio eterno a los hombres de perdición".

80. La vida de una criatura ha de emplearse en el servicio de Dios, como consecuencia necesaria de una adhesión y de una opción decididas:

que ordena la vida al servicio del prójimo [81], ambas proceden de un único amor que, por encima del mismo culto (Mc 12, 33), inspira toda la conducta del discípulo y le asegura la posesión de la vida eterna (Lc 10, 25). Todos, todo, en todo y siempre, han de estar subordinados a los imperativos de la *agape*. No puede indicarse más claramente que la moral cristiana es una moral de la caridad, pues en adelante no habrá precepto que tenga sentido, ni virtud que posea valor, sino en la medida en que estén inspirados por el amor o lo fomenten [82]. Así, la *agape* es la "ley real", porque posee el valor supremo y, a la vez, porque sólo la pueden cumplir los seres dotados de libertad [83].

"Nadie puede servir a dos señores, pues, o bien, aborreciendo al uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, menospreciará al otro (Mt 6, 24).

81. Ioh 13, 34. Cfr. 1 Thes 5, 15; Gal 5, 13; 6, 10; Rom 15, 2; 13, 8. Lo mismo que el amor a Dios, la caridad hacia el prójimo es una deuda que nunca se puede pagar íntegramente. Es un ideal.

82. 1 Cor 13, 1-3 (cfr. AGAPÈ II, pp. 114 ss.); 1 Tim 1, 5 (cfr. AGAPÈ III, pp. 9 ss.). SANTO TOMÁS DE AQUINO explica: "Al precepto de amar se le llama precepto general, porque todos los demás preceptos se refieren a él como a su fin" (2-2, q. 23, a. 4 ad 3um), y llega a hacer de la caridad, más que una virtud que marca su impronta sobre toda la conducta humana, la *summa virtutum* (*Q. De caritate*, a. 5, ad 4um 6) que abarca y comprende a todas. Es decir, que una virtud que no estuviera ordenada a Dios y a Cristo por el amor, no sería virtud. Cfr. V. DE COUESNONGLE, *La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin*, en *Revue des Sciences ph. et th.* (1959) 601-620.

83. Iac 2, 8: "Si cumplís la ley real, según la Escritura: Amarás a tu prójimo...". Mucho se discute sobre el sentido de esta νόμον βασιλικόν (cfr. J. MARTY, *L'Epître de Jacques*, París, 1935; H. WINDISCH, H. PREISKER, *Die catholischen Briefe*, 3.ª ed., Tübingen, 1951; M. DIBELIUS, H. GREEVEN, *Der Brief des Jakobus*, 15.ª ed., Gottingen, 1956; A. SCHLATTER, *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart, 1956). βασιλικός designa todo lo que viene del rey (2 Mach 3, 13, βασιλικὰς ἐντολάς; *Inscripción de Pérgamo*, τὸν βασιλικὸν νόμον, citada por A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4.ª ed., Tübingen, 1923, p. 310, n. 4). todo lo que le pertenece, como sus vestidos, su país (Act 12, 20-21), sus pueblos (οἱ βασιλικοὶ λαοί, C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the hellenistic Period*, New Haven, 1934; 11, 22) y sus oficiales (Ioh 4, 46), o bien conduce hacia él, como la vía real, idéntica a la Ley, palabra de Dios (FILÓN, *De post C.* 101-102; cfr. *De Gig.* 64). Como en todas las lenguas, "real" implica excelencia y dignidad; en este sentido, Filón llamaba a la astronomía reina de las ciencias y a la piedad reina de las virtudes (*De congr. erud.* 50; *De spec. leg.* IV, 147). Cuando se trata de una ley, βασιλικός le añade la cualidad de angusta y perfecta (PÍNDARO, Frag. 169, ed. Snell; *Nem.* I, 112: νόμος σεμνός; cfr. M. GIGANTE, Νόμος βασιλεύς, Nápoles, 1956). Mientras que las leyes de Solón y de Dracón se contentaban con castigar a los delincuentes, "las leyes del rey —οἱ δὲ βασιλικοὶ νόμοι— no sólo castigan a las gentes deshonestas, sino que también recompensan a las personas honradas" (JENOFONTE, *Econ.* XIV, 7). "El deber del rey es mandar el bien y prohibir el mal, de suerte que el rey es una ley viviente, y la ley es un justo rey, τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἔμψυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον (FILÓN, *Vita Mos.* II, 4). Ahora bien, Santiago define la ley perfecta como "la ley de libertad" (I, 25; cfr. II, 12); en este sentido, la ley real será la que es digna de reyes, la que va dirigida no a esclavos, sino a seres libres en el Reino de Dios, y cuya sumisión es gloriosa porque es espontánea, ἔνδοξος δουλεία (cfr. H. VOLKMANN, en *Philologus*, 1956, p. 52). Sobre la equivalencia estoica: real-libre, cfr. IV Mach. XIV, 2: "Oh razones más reales que los reyes, más libres que los hombres libres"; DIÓGENES LAERCIO, VII, 122: "Los sabios no son solamente libres, sino reyes"; ESTOBEO: "Solo el sabio es rey y reina" (II, 7, 11, *m*, ed. Wachsmuth, p. 108). A propósito de estos paralelos, denunciamos

Desde el momento de su conversión, se instruye el neófito acerca del contenido de esta regla de oro universal, imperativa e imprescriptible de su pensamiento y de su conducta [84]. Se le enseña, incluso, que ha sido purificado en el bautismo y engendrado a una vida nueva para poder amar intensamente con esta bella y divina dilección (1 Pet 1, 22). El cristiano está seguro de salvarse o —lo que es lo mismo— de que Dios le ama, cuando vive de esta caridad [85]. En la medida en que el nombre expresa la naturaleza o la cualidad dominante de un ser, la designación adecuada de un cristiano es: "El que ama" [86].

c) Según estos datos, la fuente de la moral neotestamentaria parece encontrarse unas veces en Cristo y otras en la caridad. ¿Habrá que identificarlos, o será preciso distinguirlos, como dos polos que equilibran un universo? Una solución tentadora sería hacer de la persona del Señor la regla objetiva, y de la *agape* el móvil o fuente subjetiva del acto "virtuoso". Mas por una parte, Cristo vive en nosotros e inspira nuestros pensamientos y nuestra conducta; y por otra, la ca-

---

de una vez por todas la falaz concepción de un evangelio puramente judío al que una helenización posterior habría deformado, si no paganizado. Hoy todo el mundo admite que no hay antinomia alguna entre el judaísmo palestiniano y el helenístico (cfr. las páginas decisivas de F. M. ABEL, *Hellénisme et Orientalisme en Palestine*, en *R. B.* 1946, pp. 385-402; V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia, 1959; en último término, L. BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament*, París, 1960, pp. 46 ss. y la bibliografía dada por R. FORMESYN, *Le Sèmeion Johanique et le sèmeion hellénistique*, en *Ephemerides Theol. Lovanienses*, 1962, pp. 856 ss.). No solamente el libro de la Sabiduría explota la filosofía popular contemporánea, especialmente la estoica; no solamente Esteban, Bernabé, Pablo y Lucas eran helenistas antes de ser cristianos, sino que Andrés y Felipe, sin hablar de Jesús mismo, conocían el griego (Ioh 12, 20-22). Un judío tan sectario como Bar Kokheba escribía en griego (cfr. B. LIFSHITZ, *Papyrus grecs du désert de Juda*, en *Aegyptus*, 1962, pp. 240-256). La verdad es que, desde su origen, la Iglesia era en parte griega, y por tanto el mensaje evangélico traducido a esta lengua (y con los medios de expresión propios de esta cultura) no es un nuevo mensaje, sino constituye una parte integrante del Evangelio de Jesús mismo, asimilable para el mundo en el que fue predicado y donde hubo de ser implantado. Cfr. G. H. C. MACGREGOR, A. C. PURDY, *Jew and Greek* (2.ª ed., Edimburgo, 1959) 330, 346; H. J. SCHOEPS, *Paulus* (Tübingen, 1959) 11 ss. P. BENOIT, *Les Grotes de Murabba 'ât* (Oxford, 1961) 209 ss. R. ARNALDEZ, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (París, 1961) 70 ss., 87 ss.

84. 1 Ioh 2, 3-10; 3, 11; cfr. Ioh 13, 34-35; 15, 9.

85. Mt 25, 31-46; Rom 5, 5; 1 Cor 8, 3; Gal 4, 9; Eph 1, 4; 1 Ioh 2, 10; cfr. Mc 9, 49: Sólo se verán preservados de caídas los que guarden el fuego de un amor indefectible (L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, París, 1954, pp. 361-404; para otras interpretaciones, cfr. A. DESCAMPS, *Du Discours de Marc IX, 33-50 aux paroles de Jésus*, en *La formation des Evangiles* (París, 1957) 175-177; G. DELLING, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ, en *Novum Testamentum* (1957) 113; O. CULLMANN, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1957) 36-43; J. DUPONT, *Les Béatitudes* (2.ª ed., Lovaina, 1958) I, pp. 87 ss.; T. J. BAARDA, *Mark, IX, 49*, en *New Testament Studies* (1959) 318-321; H. ZIMMERMANN *Mit Feuer gesaltzen werden*, en *Theologische Quartalschrift* (1959) 28-39.

86. Es el título de los creyentes desde el primer escrito neotestamentario (Iac 1, 12; 2, 5, 18), recogido ocasionalmente por San Pablo (Rom 8, 28; 1 Cor 2, 2; aunque el Apóstol prefiere el de "amados de Dios"), adoptado y justificado por San Juan: ὁ ἀγαπῶν (1 Ioh 4, 21; cfr. 2, 10; 3, 10).

ridad no es sólo el amor de nuestro corazón, sino una realidad más celestial que humana, que puede ser personificada ya que existe eminentemente en Dios, y que impone sus prescripciones a toda conciencia cristiana (cfr. 2 Cor 2, 8). Para resolver esta aporía, habrá que proceder a un examen detenido de los textos, teniendo bien en cuenta la concepción que los contemporáneos tenían acerca de la regla moral [87]; pero de modo inmediato se puede encontrar la solución en las palabras y en los mismos gestos de la institución de la nueva Alianza: ésta se encuentra tan alejada de la antigua como la eucaristía del maná [88]. Si estos dos alimentos se oponen (Ioh 6, 16-17), ante todo es en función de las dos especies de vida que alimentan; ahora bien, el pan de la vida eterna es Cristo en persona, quien permanentemente alimenta a sus discípulos.

Cuando el Señor instituye el sacramento de su *diatheké*, que sellará con la inmolación del Calvario, ordena celebrarlo siempre "en memoria" de él [89]. Piensa sin duda en la renovación de la liturgia que "eucaristiza" el pan y el vino, pero al mismo tiempo en la "rememoración" de la caridad con la que este misterio fue instituido [90]. No

---

87. Cfr. APÉNDICE I: *Vida moral, Cristo y caridad* (*infra*, pp. 383 ss.). Al establecer el fundamento de la moral neotestamentaria en "seguir a Cristo", T. W. MANSON termina resumiendo esta imitación en el amor (*Ethics and the Gospel*, Londres, 1960, pp. 58 ss., 102).

88. Cfr. A. FEUILLET, *Etudes Johanniques* (Brujas-París, 1947) 47 ss.

89. Lc 22, 19; 1 Cor 11, 25. ἀνάμνησις es término ignorado en los papiros y rara vez aparece en las inscripciones (salvo como designación de un rito funerario, "comida en memoria de un muerto"; cfr. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 160 ss.; G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum*, Munich, 1959, II, pp. 158 ss.). Pero la locución εἰς ἀνάμνησιν es propia de los Setenta (*lezikkaron*): una fiesta litúrgica es un "memorial" que evoca y solemniza una intervención misericordiosa de Dios en favor de su pueblo, especialmente la Pascua (cfr. Ex 12, 14; 13, 9); "Bendito seas, Señor Dios nuestro, Rey de la tierra, que diste a Israel tu pueblo estos tiempos de fiesta para la alegría y la conmemoración" (Bendición de la primera copa de la cena pascual, *b. Ber. 49 a*). Realizar el acto eucarístico en memoria de Jesús (ποιεῖτε εἰς ἀν.; el verbo ποιεῖν tiene a menudo el sentido de festejar, celebrar; cfr. BOREICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsala, 1951, p. 259), no sólo es acordarse de Cristo, sino realizar la misma celebración, actualizando todos sus efectos salutíferos. La rememoración de Cristo es tan eficaz como lo era la de Dios en la antigua Alianza, que conseguía su intervención, la donación de su gracia (Ps 25, 7; 98, 3). Dios se acuerda de sus promesas realizándolas, e inaugura la salvación enviando a su Hijo (Lc 1, 54. 72); así, el buen Ladrón pide al Señor que se acuerde de él cuando vuelva con el esplendor de su reino (23, 42). La *anámnesis* bíblica no es, pues, simple reminiscencia, sino reviviscencia y actualización (2 Tim 1, 6). Cfr. N. A. DAHL, *Anamnesis*, en *Studia Theologica* (Lund, 1948) 69-95; J. DUPONT, *"Ceci est mon corps, ceci est mon sang"*, en *Nouvelle revue théologique* (1958) 1025-1041; y sobre todo M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur* (Neuchâtel-París) 1959.

90. Cuando los Corintios, que cumplen con exactitud los ritos eucarísticos —comprendido el ágape— empiezan a olvidar las exigencias de la caridad fraterna, San Pablo les denuncia el contrasentido de una conmemoración cultual sin la "reminiscencia" de la *agape* original: "No consiste en comer, la cena del Señor" (1 Cor 11, 20). La locución εἰς μνημόσυνον sólo se emplea dos veces en el N. T., y en los dos casos referida a la caridad: La unción de María de Betania, asimilada a una limosna o a una buena obra

cabe, en efecto, separar el gesto sacrificial de Jesús de la *agape* que le confiere su significación y su alcance. Si la eucaristía es una profesión de fe en Cristo muerto y resucitado [91] y el centro del culto que renueva el sacrificio redentor, al mismo tiempo reaviva la caridad de "Aquél que murió por todos" a fin de comunicarla a los que comen su cuerpo y beben su sangre. Cualquiera que comulga de este alimento y de esta bebida tiene la garantía de poseer el mismo amor que el Señor "cuando se ofreció con espíritu eterno" (Heb 9, 14), es decir está en posesión de una fuerza que le impulsará a inmolarse a su vez a fin de no vivir más que para Dios y para el prójimo. Al hacerlo así, "se acuerda" de Cristo: "En esto hemos conocido el amor de caridad, en que El dio su vida por nosotros; también nosotros hemos de dar la vida por nuestros hermanos" [92].

No se trata de una simple consecuencia moral, como lo sería la altísima conveniencia de comulgar con los sentimientos que tuvo Jesús en su corazón la tarde del Jueves Santo [93], sino de una ley institucio-

---

(Mt 26, 10; Mc 14, 5. 7), es un gesto de amor y de veneración que será celebrado "en su memoria" (cfr. la exégesis matizada de J. H. GREENLEE, Εἰς μνημόσυνον αὐτῆς *For her Memorial*, en *The Expository Times*, 71; 1960, p. 245). Las plegarias y las limosnas del centurión Cornelio a los pobres son un "memorial "ante Dios (Act 10, 2. 4. 31), a semejanza de la *azkara* de Lev 2, 2. 9. 16; 5, 12; 6, 8; Ps 141, 2; Ecli 35, 9; Tob 12, 12.

91. 1 Cor 11, 26: "Cada vez que coméis este pan y bebéis este vino, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga". Καταγγέλλειν es la proclamación solemne de un acontecimiento salvador, presente (Act 13, 38; 17, 3) o venidero (3, 24). "Por —o en— cada celebración de la Cena, se proclama la muerte del Señor, no como algo que sucedió en el pasado, sino como un acontecimiento escatológico, es decir, como el comienzo de la nueva Alianza. Cada eucaristía proclama el comienzo del tiempo de salvación de Dios" (A. SCHLATTER, citado por M. TURIAN, *o. c.*, p. 207). Cfr. J. J. WEBER, *Brèves études eucharistiques* (París, 1961) 43 ss. P. NEUENZEIT, *Das Herremahl* (Munich, 1960) 130 ss.; E. J. KILMARTIN, *The eucharistic Cup in the primitive Liturgy*, en *The Catholic biblical Quarterley* (1962) 32-43.

92. 1 Ioh 3, 16 (cfr. AGAPÈ III, pp. 225 ss.). "Se hará memoria de tu inmensa bondad" (Ps 95, 7). Recordar ese don y ese amor no es sólo evocarlo, sino conservar su idea motriz, que determina la actitud e impulsa a la acción (cfr. A. D. DAHL, *l. c.*, pp. 71-72). La *anámnesis* bíblica puede definirse como un acto litúrgico o moral que, al rememorar algo ya sucedido o estipulado, obliga a tenerlo en cuenta y a actuar con el mismo espíritu que informó aquel hecho, dentro de la más estricta fidelidad (cfr. 2 Tim 2, 8). En otras palabras, la *anámnesis* de Cristo es exactamente el "anuncio-proclamación" de su muerte; ésta explica, determina, el sentido de aquella. G. BORNKAMM (*o. c.*, p. 160) pone de relieve que en los Salmos, ἐξομολόγησις es sinónimo de μνείαν ποιεῖσθαι, y μιμνήσκεσθαι de ἐξομολογεῖσθαι o ἀπαγγέλλειν (Ps 44, 18; 70, 16; 90, 3, según los Setenta). Los Padres de la Iglesia y las Liturgias primitivas interpretan que la *anámnesis* eucarística representa y hace presente bajo forma sacramental la pasión redentora de Cristo, *tal como éste la ofreció y la vivió* (testimonios recogidos por O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi*, París, 1962).

93. San Pablo subraya la necesidad de esta asimilación moral, condición *sine qua non* de la asimilación sacramental fructuosa: "Que cada uno se examine a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz" (1 Cor 11, 28); si no, no discierne el Cuerpo" (v. 29). Cfr. SAN AGUSTÍN: "Los fieles conocen el cuerpo de Cristo, si se preocupan de ser cuerpo de Cristo..., si quieren vivir del espíritu de Cristo... ¡Oh signo de unidad ¡Oh lazo de caridad!" (*Tract in Jo. XXVI*, 13; *P. L.* XXXV, 1614; cfr. XXXVII, 6, col. 1618.

nal [94]. Jesús proclama: "Esto es mi sangre, de la nueva Alianza, derramada por muchos para la remisión de los pecados" [95]. Para ratificar la primera Alianza, Moisés había rociado al pueblo con sangre de animales inmolados (Ex 24, 8-13). La nueva Alianza debe también concluirse con sangre (*dam berith*), pues, para hacer posible la intimidad con Dios, debe obtener el perdón de los pecados, y "no hay remisión sin efusión de sangre" (Heb 9, 22). Ahora bien, Jesús mismo es la víctima que se ofrece y llena el cáliz con su sangre. Al beberlo, los fieles entran en la Alianza —κοινωνία τοῦ αἵματος [96]—, se benefician de la propiciación, asimilan su espíritu y alcanzan su fin: la unión con Dios por la caridad [97].

Pero toda alianza implica un cierto número de acuerdos, con exigencias y obligaciones recíprocas. Si todo cambio de sacerdocio lleva consigo un cambio de legislación [98], necesariamente la nueva Alianza

---

94. Mientras que los acontecimientos pasados se consignan en anales y documentos recordatorios (γράμματα μνημόσυνα, Est 6, 1), a fin de que se conserve su memoria (ἔγραφη εἰς μνημόσυνον, IX, 28, 32), la copia de un tratado de paz es un Memorial o "Documento de paz y de alianza, μνημόσυνον εἰρήνης καὶ συμμαχίας" (1 Mach 8, 22). Así, el arco iris recuerda a Yavé la Alianza de misericordia que se compromete a observar: "Yo me acordaré de mi Alianza con vosotros... Estará el arco en las nubes, y yo lo veré, para acordarme de la Alianza eterna entre Elohim y toda alma viviente y toda carne que hay sobre la tierra" (Gen 9, 15-16; cfr. Ps 106, 45: "Y se acordó de su Alianza con ellos, y su mucha misericordia le inclinó a la piedad"; 111, 5: "Siempre se acuerda de su Alianza"). Mejor que los panes de la proposición, "memorial de alianza perpetua, εἰς ἀνάμνησιν (Lev 24, 7-8), o que las piedras del efod, "piedras conmemorativas" (Ex 28, 12; Eccli 45, 11), la Eucaristía es precisamente el recuerdo para los contratantes de la nueva Alianza de aquello a lo que se han comprometido "por amor". J. Betz, *Die Real präsenz des Leibes und Blutes Jesu in Abendmahl* (Friburgo, 1961) 61 ss.

95. Mt 26, 26-28. Para la exégesis, cfr. P. Benoit, *Exégèse et Théologie* (París, 1961) I, pp. 163-261; H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht* (Münster, 1953); *Der Einsetzungsbericht* (Münster, 1955); *Jesu Abschiedsrede* (Münster, 1957); A. Grail, *La Messe sacrement de la Croix*, en *Lumière et Vie*, 7 (1952) pp. 11-27; H. Gottlier, τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης, en *Studia Theologica*, XIV (1960) 115-118. Para la teología, cfr. Santo Tomás de Aquino, 3, q. 56, a. 1, ad 3um; Mgr. Journet: "La virtud divina, cuya propiedad es vivificar los muertos, alcanza en su presencialidad todos los lugares y todos los tiempos"; por consiguiente. "La Misa nos trae no sólo la presencia substancial de Cristo en su estado glorioso, sino también la presencia operativa de su acto sacrificial redentor". (*La Messe. Présence opérative de la Croix*, Brujas-París, 1957, p. 112; con la recensión de P. M. Gy, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1959, pp. 724-726).

96. 1 Cor 10, 16. Cfr. W. van Unnik, *La conception paulinienne de la nouvelle Aliance*, en *Recherches bibliques*, V (Tournai-París, 1960) 109-126.

97. Los Profetas habían calificado este nuevo *berith* de "alianza de paz", precisamente porque había de purificar los pecados (Is 54, 10; Ier 31, 34; Ez 34, 25; 37, 23) (cfr. Heb 10, 29; 12, 24; 13. 20; 1 Pet 1, 2), y en él veían la obra del amor y de la generosidad *insigne* de Dios (Os 2, 16-25; Is 55, 3; 61, 8; Ier 32, 40). Cfr. St. Porubcan, *Il Patto Nuovo in Is. XL-LXVI* (Roma, 1960).

98. Heb 7, 11-12. Sobre este carácter original de la teocracia israelita escribe Hecateo de Abdera: "Moisés escogió a los hombres más afables y más capaces para dirigir a la nación y los invistió de funciones sacerdotales. Les asignó el servicio del Templo... así como el poder para juzgar en las causas

ha de instituir una nueva manera de servir a Dios, una moral original; pues bien, esa moral es la misma del Mediador de la Alianza, revelada precisamente en el acto de su institución: amor a Dios y amor al prójimo. Por una parte: "En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo como propiciación de nuestros pecados [99]; y al dirigirse resueltamente hacia la Cruz, Jesús explica: "Es preciso que el mundo conozca que yo amo al Padre" (Ioh 14, 31). Por otra parte, San Juan presenta el mismo sacrificio, ofrecido por amor a los hombres: "Los amó hasta el fin, hasta la perfección" (13, 1); "No hay manifestación de amor más grande que dar la vida por los que uno ama" [100].

Así la liturgia eucarística se presenta como un memorial del sacrificio de Cristo, pero al mismo tiempo como una rememoración de su amor por Dios y por los hombres [101]. En consecuencia, impone a los contratantes de la Alianza la obligación de vivir de ese doble amor. La Ley vinculada al *berit* está contenida en este precepto: permanecer en la caridad; "Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. Si guardais mis preceptos, permaneceréis en mi amor" [102]. Y de hecho, los mandamientos se resumen en uno solo: la caridad fraterna, calificada de "mandamiento nuevo" (Ioh 13, 34; 1 Ioh 2, 8-10) precisamente porque es por antonomasia *el* precepto de

---

más importantes, la custodia de las leyes y de las costumbres... Así, el gobierno de la nación debía confiarse siempre a los sacerdotes, para que lo ejercieran del modo más prudente y virtuoso" (TH. REINACH, *Textes... relatifs au Judaïsme*, Hildesheim, 1963, n. IX, 5-6).

99. 1 Ioh 4, 10; cfr. Ioh 3, 16; Rom 5, 6-8.

100. Ioh 15, 13; cfr. Eph 5, 2: "Comportaos con amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en ofrenda y sacrificio a Dios de agradable olor". La muerte del Salvador *es* manifestación de la caridad: don de sí mismo ofrecido a su Padre en beneficio de los hombres (προσφορὰ καὶ θυσία). D. M. MACKINNON interpreta fundadamente los sentimientos de Jesús al instituir la Eucaristía, citando a Ioh 17, 19, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ (*Sacrament and common Meal*, en D. E. NINEHAM, *Studies in the Gospels*, Oxford, 1955, p. 204).

101. San Ignacio de Antioquía designa pura y simplemente la eucaristía como *agape*: "Quiero comer el pan de Dios, que es la carne de Jesucristo, de la raza de David; y quiero beber su sangre, *agape* incorruptible" (*Ad Rom. 7, 3;* cfr. *Ad Smyr. VIII, 2*); es decir: la Eucaristía es la proclamación de la *agape* de Dios (que se reconcilia con el mundo), de Cristo (que se ofrece en la Cruz) y de los cristianos, quienes alentados a la gratitud y a la fidelidad por esta doble proclamación (Rom 12, 1-2), manifiestan su dilección fraterna en la unión de una comida fraternal: "Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (1 Cor 10, 17). Cfr. G. S. SLOYAN, *"Primitive" and "Pauline" Concepts of Eucharist*, en *The catholic biblical Quarterly* (1961) 1-13.

102. Ioh 15, 9-10. Cfr. Heb 8, 9: "Concertaré una Alianza nueva... ya que no han *permanecido en mi Alianza*". Mientras que la celebración de la Pascua judía evocaba la liberación de la servidumbre egipcia (Ex 3, 3. 8; Dt 16, 3: cfr. *Jubileos*, XLIX, 7), la Eucaristía "se hace" en recuerdo de Jesús, sumo Sacerdote y cordero pascual, liberador-salvador del pecado, de tal modo que los que comulgan participan en los frutos de su muerte (cfr. H. KOSMALA, *"Das tut zu meinem Gedächtnis"*, en *Novum Testamentum*, 1960, pp. 81-94).

la Alianza *nueva* [103]. Hay una correspondencia rigurosa entre la caridad con que Cristo nos amó al entregarse por nosotros, y la que los discípulos se manifiestan entre sí: "Como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos" [104]. En conclusión: la moral de la Alianza consiste en un despliegue de la caridad cristiana, porque la institución de la Alianza, que la funda, es manifestación de la caridad divina. Dios no prescribe ya: "Sed santos porque yo soy santo", sino: "Amaos porque yo soy el Dios de la *agape*".

De este único precepto o de este espíritu de la moral neotestamentaria [105] se desprenden varias características importantes:

1) Ante todo y en primer lugar, la gravedad con que obliga a la rectitud de conciencia. La fuerza de la obligación (*ob-ligare*) es más rigurosa que nunca [106], puesto que nace de la estimación debida a la "sangre de una alianza eterna" [107], de tal suerte que violar gravemente la Alianza es pisotear al Hijo de Dios (Heb 10, 29; cfr. 6, 6). Se prescribirá por tanto, no sólo hacer el bien y evitar incluso la apariencia del mal (1 Thes 5, 22; Rom 12, 9), sino purificarse "de toda mancha de la carne y del espíritu, acabando de hacernos santos, en el temor de Dios" [108]. No se trata de que los hijos de Dios se espanten

---

103. Mt 26, 28; *Lc* 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8; 9, 15. Cfr. A. GRAIL, *Eucharistie, sacrement de la charité dans le Nouveau Testament*, en *La Vie Spirituelle*, 367 (1951) 369-387; M. L. RAMLOT, *Le nouveau commandement de la Nouvelle Alliance ou Alliance et Commandement*, en *Lumière et Vie*, 44 (1959) 9-36.

104. Ioh 13, 34-35. "El mandamiento nuevo de que los discípulos han de amarse unos a otros, tiene su fundamento en ese acto de amor único en la historia, al cual se refiere toda eucaristía: *como* yo os he amado" (O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, París, 1951, pp. 79-80). San Jerónimo transmite estas palabras del Señor: "ut in Hebraico quoque evangelio legimus Dominum ad discipulos loquentem: *et nunquam*, inquit, *laeti sitis nisi cum fratrem vestrum videritis in charitate*" (in Eph 5, 4). Se trata probablemente de la alegría de la comunión alrededor de la misma mesa (cfr. la *agape* de Ioh 13, 1), sobre todo si se transcribe: μήποτε εὐφρανθῆτε εἰ μὲ ὅταν ἴδητε τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ (E. SCHWARTZ, *Zum Neuen Testament, und zum frühen Christentum*, Berlín, 1963, p. 1); la *euphrosyne* correspondería perfectamente a la šimehâh del A. T.

105. Santo Tomás presenta con fuerza la oposición entre la compleja y minuciosa legislación mosaica, y el único artículo de la Ley de Cristo: el Espíritu Santo, o la gracia, o la caridad, "*lex nova quae est lex amoris*" (1-2, q. 107, a. 2 ad 2um; cfr. q. 91, a. 5; q. 106, a. 1; q. 108, aa. 1-2; q. 109, a. 4 etc.).

106. Mt 11, 20-24; 12, 45; Lc 11, 24-26. Si los israelitas "por rechazar al que promulgaba oráculos en la tierra, no quedaron sin castigo, cuánto más nosotros al apartarnos de aquél que habla del cielo" (Heb 12, 25); 2 Pet 2, 21-22. Los Rabinos estimaban que la Alianza sería observada más estrictamente en la época de la venida del Mesías (cfr. H. M. TEEPLE, *The mosaic eschatological Prophet*, Filadelfia, 1957, pp. 15-17); "Si quis post aceptam gratiam Novi Testamenti peccaverit, majori poena est dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1-2, q. 106, a. 2, ad 2um).

107. Heb 13, 20; cfr. C. SPICQ, *La théologie et la Liturgie du précieux Sang*, en L'Épître aux Hébreux (París, 1953) II, pp. 271-285.

108. 2 Cor 7, 1, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ (P^{46} corrige ἐν ἀγάπῃ θεοῦ). La Iglesia de Jerusalén se edificaba y andaba en el temor de Dios (Act 9, 31); "Vivid en el temor (=religiosamente), durante todo el tiem-

ante los castigos merecidos por sus fallos [109], pues la caridad perfecta expulsa el temor [110], sino de que, humildes y desconfiados de sí mismos se conduzcan de un modo religioso, "firmemente unidos al Señor" (1 Cor 7, 35; cfr. Act 11, 23), movidos por una profunda reverencia y deseosos de cumplir toda la voluntad de su Maestro (cfr. Lc 6, 46). El temor de Dios es el afán de glorificarle (Apc 14, 7), el sentimiento radical de los siervos que no se pertenecen a sí mismos y conocen su dependencia (19, 5), o mejor aún, la función de los santos que viven en relación con el Dios Santo (11, 18; 15, 9). Por eso, los hijos de Dios se ofrecen a su servicio, se ponen a su disposición (παριστάναι, Rom 12, 1) y consagran todas sus energías a realizar las obras de la Ley nueva, con un empeño sin límites. La vida moral de la nueva Alianza se presenta, pues, como una liturgia espiritual (Ioh 4, 23-24) que se despliega en el templo en la presencia de Dios [111]. La epístola a los Hebreos concluye su *paráclesis* en los siguientes términos: "En posesión de tal gracia y de tales privilegios [112], utilicémoslos para ser-

---

po de vuestra peregrinación terrena" (1 Pet 1, 17). Es un motivo moral dominante: "Esclavos, obedeced... porque teméis (= servís) al Señor, φοβούμενοι τὸν κύριον (Col 3, 22; cfr. Eph 5, 21). En la exhortación de Phil 2, 12: "Trabajad por vuestra salvación con temor y temblor", la σωτηρία no debe interpretarse como salvación escatológica, sino como plena salud y bienestar (espiritual); cfr. Phil 1, 19 y el uso de los papiros (cfr. J. G. WINTER, *Life and Letters in the Papyri*, Ann Arbor, 1933, pp. 92 ss.). En cuanto a la locución tradicional ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ (Gen 9, 2; Ex 15, 16; Dt 2, 25; 11, 25; Idt 2, 28; 15, 2; Is 19, 16), nunca se emplea para caracterizar la actitud del fiel ante Dios (cfr. E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper*, 9.ª ed., Göttingen, 1953, pp. 102-103; O. GLOMBITZA, *Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Phil 2, 12*, en *Novum Testamentum*, 1959, pp. 100-106), y en Eph 6, 5 va acompañada de la locución "simplicidad de corazón (= lealtad). M. BRUNEC comenta acertadamente: "Etiam in aliis locis, *timor et tremor* a Paulo adhibentur ad exprimendum vivide (per metaphoram), magnam sollicitudinem, rem magni momenti ad quam perficiendam omnes vires impendendae sunt, ne male eveniat" ("*Cum timore et tremore vestram salutem operamini*", en *Verbum Domini*, 1962, p. 274). Por consiguiente, este "terror y espanto" ha de entenderse en el sentido atenuado de la *reverentia* y del *obsequium* inspirados por lo sagrado: el alma, llena de reverencia y sumisión ante la Majestad divina, está ansiosa de rendirle el honor y el servicio que le son debidos (cfr. B. OLIVIER, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament*, Bruselas, 1960). Es la psicología del ἁγιασμός fruto de la δικαιοσύνη (Rom 6, 19), que va a la par con la caridad (1 Tim 2, 15), y sin la cual nadie verá al Señor (Heb 12, 14). Entre seres humanos, este "temor" no es otra cosa que deferencia (Eph 5, 33; 1 Pet 3, 2. 16), prudente reserva (Ids 23) y sumisión (1 Pet 2, 18). El tema del temor de Dios es poco explotado en Qumrán; cfr. K. ROMANIUK, *La Crainte de Dieu à Qumrân et dans le N. T.* en *Revue de Qumrân*, 13 (1963) 29-38.

109. El soberano Juez puede precipitar en la Gehena, Mt 10, 28; Lc 12, 4-5; cfr. 2 Cor 5, 11; Heb 10, 31; 12, 29.

110. 1 Ioh 4, 18: "No hay temor en el amor de caridad, porque el amor perfecto expulsa el temor, ya que el temor tiene por objeto el castigo y el que teme no es perfecto en el amor"; cfr. AGAPÈ III, pp. 292 ss.

111. Cfr. 1 Cor 3, 17. La misma virtud de la religión inspira al israelita y al cristiano, pero el primero se dirige al Dios transcendente, y el segundo al Dios inmanente El primero no osa aproximarse (Ex 3, 5), el segundo se acerca con audacia (Heb 4, 16; 10, 19-22; 12, 18-22).

112. La gracia se opone a la ley mosaica, como en Ioh 1, 17.

vir a Dios de una manera que le sea grata, con toda la piedad de una reverencia religiosa" [113]. Lo que hace posible realizar este culto y desplegar esta fidelidad es la caridad [114].

2) La moral cristiana ya no es una moral de los mandamientos, sino una moral de las virtudes y de la intención. En lugar de preceptos esculpidos en tablas de piedra, Dios prefiere que su voluntad sea espontáneamente acogida en el corazón de los fieles, y que su espíritu se infunda en el alma [115]. Los profetas habían anunciado claramente esta interioridad [116], más acentuada en el texto hebreo de Ier 31, 33 que en la traducción de los Setenta: "Yo pondré mi ley en su interior, y la escribiré en su corazón". "Corazón" e "interior" son intercambiables (Ps 64, 7; Mc 7, 25); este último término designa, en efecto, lo más íntimo del ser, donde alienta el soplo de vida [117], y también la sabiduría (1 Reg 3, 28). Igualmente, el corazón es el órgano de la vida (Prv 4, 23), sede de la sabiduría (16, 23 1 Reg 3, 12), fuente del amor, de las elecciones, de las decisiones y de la acción [118],

113. Heb 12, 28, λατρεύωμεν... μετὰ εὐλοβείας καὶ δέους. Cfr. la *eulabéia* de Cristo, *ibid.* 5, 7.

114. Cfr. Phil 4, 21; Rom 12, 9-21; AGAPÈ II, pp. 141-157.

115. Según Ier 31, 32-34, recogido por Heb 8, 8-10, la diferencia esencial entre las dos Alianzas consiste en este carácter de interioridad que posee la Nueva: "Yo haré una alianza nueva con la casa de Israel... no como la alianza que hice con sus padres... Inscribiré mi ley en su entendimiento (διάνοιαν, hebr. *qereb*: interior) y en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo". Idéntica oposición entre "tablas de la Alianza" conservadas en el Arca (Heb 9, 4. Cfr. O. MOE, *Das irdische und das himmlische Heiligtum. Zur Auslegung von Heb 9, 4 ss.*, en *Theologische Zeitschrift*, 1953, pp. 23-29) y corazón de carne o Espíritu de Dios, en 2 Cor 3, 3. 7. El corazón es como una tablilla en la que se escribe (Prv 3, 3; Ier 17, 1). Para la exégesis de Ier 31, cfr. B. KIPPER (*De restitutione populi Israel apud prophetam Jeremiam*, Sao Leopoldo, Brasil, 1957); sobre su importancia en Qumrán, cfr. J. T. MILIK (*Dix ans des Découvertes dans le désert de Juda*, París, 1957, pp. 75 ss.); para el aspecto moral, cfr. G. WEHRUNG (*Welt und Reich*, Stuttgart, 1952, pp. 132 ss.) y SANTO TOMÁS DE AQUINO (1-2 q. 106, a. 1), basado en SAN AGUSTÍN, quien insiste mucho sobre "la enseñanza del Maestro interior, que hace comprender la doctrina mientras el predicador sólo pronuncia las palabras, como el jardinero que cuida el árbol desde fuera; en cambio, el Creador está en el fondo de nuestro ser" (*Tract. in Ioh 26, 7, P. L.* XXXV, 1609 10). "Este es alimentado (por la fe) de modo invisible, puesto que renace en lo invisible. Niño, está en el interior (del seno materno); nuevo ser, permanece en el interior. Allí donde encuentra su origen, encuentra también su alimento" (*ibid.* 26, 1; col. 1607); "¿cuál es esta interioridad, de la que no se sale?... En posesión de este secreto entrará el siervo fiel que merezca la alabanza de Jesús: Entra en la alegría de tu Señor" (*ibid.* XXV, 4; col 1603).

116. Os 2, 16: "Yo hablaré a su corazón"; Ier 24, 5: "Yo les daré un corazón capaz de conocerme"; 32, 39. 40; Ez 36, 26-27: "Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu, y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra".

117. Is 19, 3; 26, 9; 63, 11; 1 Reg 17, 21 ss.; cfr. 1 Cor 2, 11. P. DHORME, *L'emploi metaphorique des Noms des parties du corps en hébreu et en akkadien* (París 923) 109 ss.

118. "Haz todo lo que dicte tu corazón" (1 Sam 14, 7); Idc 16, 15; Ier 29, 13; 2 Par 7, 11; Ps 78, 8; Cant 5, 2.

por lo cual es el que dicta la conducta de cada individuo [119]. Si en adelante la ley o voluntad de Dios, en lugar de revelarse o imponerse desde fuera, ha de conocerla cada cual en su espíritu, para amarla y obedecerla con el corazón, esto presupone que espíritu y corazón se han renovado [120] y, sobre todo, que hay una intervención divina, de luz y de fuerza, en estas facultades en las que se asienta la vida moral: es la gracia o comunicación del Espíritu Santo, que instruye al creyente acerca de lo que Dios le pide y, al mismo tiempo, le ayuda a cumplirlo [121]. La nueva Alianza es, pues, "el régimen del Espíritu de vida en Cristo Jesús" [122].

Ante todo, es una iluminación interior e individual: "Yo les daré un corazón para conocerme" (Ier 24, 6); "Nadie tendrá que enseñar a su prójimo ni a su hermano, diciendo: ¡Conoce al Señor!, porque todos tendrán noticia de mí, desde el pequeño hasta el mayor" [123]. El paralelismo de los tres verbos de conocimiento: enseñar, conocer y saber, prueba que la nueva Tora es, como la antigua, una revelación y una enseñanza. Pero dado que ésta es "innata, infusa", hasta los iletrados o los pequeños la poseerán; y no se trata solamente de la virtud de la fe, sino de un discernimiento, de una sabrosa experiencia de la presencia de Dios en nosotros [124]. Sin embargo, "conocer a Dios"

---

119. Cada cual "anda por los caminos de su corazón" (Is 57, 17; Eccl 11, 9). Cfr. "Sentencias de Sexto", 255: "Vivir no depende de nosotros, pero vivir bien, sí".

120. El corazón de piedra se sustituye por un corazón de carne o corazón nuevo, circunciso, sensible y dócil a los impulsos divinos: "Y les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que sigan mis mandamientos, y observen y practiquen mis leyes, y sean mi pueblo y sea yo su Dios" (Ez 11, 19; cfr. 18, 31; Ps 51, 12).

121. Cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR: "Ipso *revelante*, veritas agnoscitur; Ipso *inspirante*, bonitas amatur" (*P. L.* 196, col. 622-623); SANTO TOMÁS DE AQUINO: "Novum Testamentum... consistit in efusione Spiritus Sancti qui interius instruit... Ad bene operandum inclinat affectum, unde imprimitur corde. Et quantum ad hoc dicit: *In corde eorum superscribam eas*, id est, super cognitionem scribam charitatem" (*In Heb* 8, lect. 2, in fine); "Spiritus Sanctus dum facit in nobis charitatem, quae est plenitudo legis, est Testamentum novum" (*In* 2 Cor 3. lect. 2).

122. Rom 8, 2: En oposición a la ley mosaica, la nueva Alianza es la ley del Espíritu; la ley del pecado daba la muerte, ésta procura la vida; una gracia tal, superior a la ley de la razón, se obtiene en virtud de nuestra unión con Cristo.

123. Heb 8, 11. El semitismo "desde... hasta" expresa la totalidad sin excepción, todos los elementos constitutivos de una serie, es decir, "todos y cada uno" (ἕκαστος, πάντες) Cfr. A. M. HONEYMAN, *Merismus in biblical Hebrew*, en *Journal of biblical Literature* (1952) 11-18. En adelante, esta luz no quedará reservada a los israelitas, sino que brillará en todo el universo (Is 42, 6; 49, 6). Cfr. *Or. Sibyl.* III 373: "Una buena ley en toda su plenitud vendrá a los hombres desde el cielo estrellado"; 757: "Se perfeccionará una ley común para todos los hombres a través de toda la tierra"; Mt 2, 1-12: los Magos y la estrella. Sobre *berit* y conocimiento, cfr. A. JAUBERT, *La notion d'Aliance dans le judaïsme* (París, 1963) 62 ss.

124. Dios se deja aprehender (καταλαμβάνειν, a la vez: comprender y alcanzar; W. NAGEL, *"Die Finsternis hat's nicht begriffen"*, en Z. N. T. W., 1959, pp. 132-137) en sus manifestaciones exteriores (Mich 6, 5; Hab 2, 14) y en su acción interior (Apc 2, 23). Los que participan del Espíritu Santo saborean

implica adhesión del corazón y estricta fidelidad. La conciencia viva del verdadero Dios lleva a someterse libremente a su soberanía y por consiguiente a servirle con una piedad filial [125]. Es toda una actitud religiosa y moral que cada cual adopta amorosamente en la nueva Alianza, porque se siente movido desde dentro por el Espíritu divino [126].

De hecho, todos los creyentes pueden contar con "la eficacia soberana de la fuerza que Dios ejerció en Cristo, al resucitarle entre los muertos" (Eph 1, 20). Mientras que ningún fiel de la primera Alianza podía cumplir íntegramente los mandamientos [127], en la nueva Alianza cada alma dispone de la fuerza necesaria para realizar la voluntad de Dios. A éste se le aclama por su omnipotencia [128], puesta en juego al servicio de los elegidos [129]. Cuando llama, concede al mismo tiempo la ayuda necesaria para responder; cuando indica un camino, proporciona los medios para recorrerlo. Esto no significa que al hombre se le dispense de actuar, pero su esfuerzo se ve sostenido y poderosamente fortalecido por la energía divina [130]. Esta *synergia* es, en el plano moral,

---

el don celestial (Heb 6, 4-5), experimentan la ternura de la bondad divina (1 Pet 2, 4) y conocen que existen en El (1 Ioh 2, 5). Sólo cuando se ama se sabe lo que es Dios: "El que ama con caridad... conoce a Dios" (1 Ioh 4, 7; cfr. 2, 13-14); cfr. Eph 1, 18: "Los ojos del corazón reciben luz para saber...

125. Is 11, 9; Os 5, 8-6, 6; Ps 91, 14; Prv 2, 9-12 (Cfr. M. E. BOISMARD, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*, en *R. B.*, 1949, pp. 365-390; G. J. BOTTERWECK, *"Gott erkennen" im Sprachgebrauch des Alten Testamentes*, Bonn, 1951, pp 53 ss.). Mientras que el pecado es una esclavitud, el conocimiento de Dios, de la verdad, de la Ley, libera y purifica (Ioh 8, 31-37; cfr. Ps 119; 11; Eccli 24, 21-22; cfr. Hen. V, 8; *IQS*, IV, 20-23). La afirmación de que el Cordero de Dios quita el pecado del mundo (Ioh 1, 29) debe entenderse ante todo, según la tradición sapiencial, respecto a su oficio de Doctor (Is 42, 3-4), que triunfa sobre las tinieblas (cfr. I. DE LA POTTERIE, *Ecco l'Agnello di Dio*, en *Biblia e Oriente*, 1959, pp. 161-169). Se comprende, pues, que Jeremías señale la purificación de los pecados en la nueva Alianza inmediatamente después del conocimiento de Dios (Heb 8, 12).

126. R. BULTMANN define el conocimiento según San Juan como la aceptación del hecho del amor de Dios en Jesús y la obediencia a lo que exige" (art. γιγνώσκω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 712).

127. Ioh 7, 19: "Ninguno de vosotros hace lo que prescribe la Ley"; Act 7, 53: "Vosotros que recibísteis la Ley por ministerio de los ángeles y no la habéis guardado"; 15, 10: "Un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido soportar"; "todo aquello de lo que no habéis podido justificaros por la ley de Moisés" (13, 38). Cfr. SAN AGUSTÍN: *Da quod jubes et jube quod vis* (*Confesiones*, X, 29, 40; 30, 45; 37, 60).

128. Τῷ δυναμένῳ, Rom 16, 25; Ids 24. F. MENEGOZ (*L'Evangile et la Loi*, París, 1937) reduce la tensión entre el antinomismo luterano y el legalismo calvinista mediante la intervención de la gracia, que a la vez da y ordena.

129. Ὁ ἐνεργῶν, ὁ ἐνεργήσας (1 Cor 12, 6. 11; Gal 2, 8; Eph 1, 11; Phil 2, 13); ὁ κατεργασάμενος (2 Cor 5, 1).

130. "Me fatigo luchando (ἀγωνιζόμενος, término para designar la lucha y el atletismo), con la eficacia (de Dios) que actúa en mí con su poder κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμήνην ἐν ἐμοι ἐν δυνάμει (Col 1, 29; κατὰ señala la unión y la correspondencia entre la actividad de Pablo y la acción constante (participio presente medio, ἐνεργουμένην) de Dios en él y con él (ἐν ἐμοι). Mientras que δύναμις significa la energía potencial, ἐνέργεια (*operatio*) señala la potencia en acción, la acción fuerte. "Esta combinación de esfuerzo humano y de auxilio divino es estricta y típicamente cristiana. Se la encuentra en todo el N. T." (C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul*

la condición más importante estipulada en la nueva Alianza: la omnipotencia divina coopera con el creyente [131] y supera en capacidad de realización a todo lo que imaginación humana puede soñar (Eph 3, 20).

3) De todo esto se sigue esa libertad, esa facilidad y alegría en la "marcha" que caracteriza a los hijos de Dios. Los Profetas y los Libros Sapienciales comparaban la educación o disciplina moral a un pesado yugo o a una carga que se lleva sobre los hombros [132]. Sujetos a una moral de mandamientos, los fariseos se ingeniaban para atar con solidez pesadas cargas y ponerlas sobre las espaldas de los hombres [133]. Pero Jesús, Maestro discreto (πραύς, Mt 11, 29), tranquiliza a sus discípulos: su yugo no les lastimará, su carga será ligera [134]. Con ello anuncia un nuevo estilo de vida espiritual. No es que vaya a disminuir las exigencias de la conciencia pregonando una moral más fácil, pues nadie ha exigido una renuncia tan radical y una entrega tan grande en el cumplimiento de las menores tareas; sino que sus preceptos tienen la cualidad de no entorpecer jamás la libertad y la espontaneidad del alma [135]. En la observancia de una obligación, lo

---

the Apostle to the Colossians and to Philemon, Cambridge, 1957, p. 85). Cfr. infra, c. III, pp. 112.

131. Por lo cual, toda obra buena se atribuye al concurso divino (Rom 15, 18; 1 Cor 9, 1; cfr. 1 Cor 3, 6-7). Encomendar (lit. remitir) a alguien a la gracia de Dios (Act 14, 26; 15, 40) es confiarle o entregarle al poder de Dios y a su bondad.

132. Ier 5, 5; Lam 3, 27; Eccli 6, 22, 29; 51, 26: "inclinad a su yugo vuestro cuello, y reciba vuestra alma su carga" (según el hebreo. Para la fórmula βαρύς ζυγός, cfr. 2 Par 10, 4; Eccli 40, 1; Fl. Josefo, *Ant.* VIII, 213 (en que βαρύς se opone a χρηστός).

133. Mt 23, 4: φορτία βαρέα; cfr. Lc 11, 46: φορτία δυσβάστακτα, difíciles de llevar, abrumadoras. Cfr. el Faraón con mano de hierro (ὁ σίδηρος) que impone a los judíos normas abrumadoras o tiránicas, que superan sus fuerzas, ἐπιτάγματα ἐπέταττε βαρύτερα τῆς δυνάμεως (Filon, *Vit. Mos.* I, 37; cfr. *De conf. ling.* 92; Fl. Josefo, *Ant.* VIII, 213). *P. Ryl.* 659, 4 opone τὰ ἴδια βάρη a πρόσταγμα ὑπεραιτηθῆναι. El hereje Euxeiniano, discípulo de Marción, argumenta contra Abercio: "Estas órdenes que nos transmites son pesadas (αἱ ἐντολαὶ... βαρεῖαι), nadie las puede cumplir" (*S. Abercii vita*, 35, ed. Th. Nissen, Leipzig, 1912).

134. Mt 11, 30: ὁ ζυγὸς μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν εστιν. G. Lambert ("*Mon joug est aisé et mon fardeau léger*", en *Nouvelle Revue Théologique*, 1955, pp. 963-969) evoca el juego de palabras de Ier 23, 33 ss. con el término *massa*, que significa, tanto "carga-peso, todo lo que pesa o embaraza", como "carga, ataque, crítica contra alguien; y de ahí, oráculo profético". A la pregunta de los israelitas que se burlan del profeta: "¿Cuál es el oráculo-carga de Yavé?", Jeremías contesta: "Respóndeles: Vosotros sois la carga y yo os arrojaré". Este equívoco no es posible con los oráculos de Cristo, pues sus palabras son espíritu y vida (Ioh 6, 63), don de fortaleza, por tanto, para quien las recibe con fe.

135. Santo Tomás de Aquino, al preguntarse si la nueva ley es más pesada que la antigua, distingue: 1.° Las obras que hay que hacer, que tienen su peso propio, y en este sentido la ley antigua era mucho más pesada, porque contenía una multitud de preceptos, mientras que la ley nueva sólo añade unos pocos a las exigencias de la ley natural (cfr. la discreción del Señor respecto a la Iglesia de Tiatira, Apc 2, 24; y la del concilio de Jerusalén, Act 15, 28: la supresión de los alimentos impuros, porque en adelante "todo es puro para los puros", Rom 14, 20; Tit 1, 15 etc.). 2.° Los actos interiores que la Ley nueva controla y cuyo dominio resulta tan costoso si no se posee "la

mismo que al llevar una carga, todo depende de la salud o de la fuerza del que las soporta. Pero si el hijo de Dios o el hombre interior se encuentra fortalecido y vigoroso, no hay peso que pueda parecerle excesivo [136]. No sólo se conduce con el optimismo de un triunfador, seguro del éxito— y no como un esclavo obligado por la violencia [137]— sino que ama y hace suya con fervor la voluntad divina expresada en los mandamientos: "Tal es la manifestación del amor de Dios: Que guardemos sus mandamientos; y sus mandamientos no son pesados —βαρεῖαι οὐκ εἰσιν— porque todo el que es engendrado de Dios vence al mundo" [138].

No se trata tanto de adherirse con piedad filial a lo que manda el Padre que está en los cielos —por más que esta obediencia motivada por el amor sea auténtica virtud— como de determinarse libremente conforme a la naturaleza de hijo de Dios recibida en el bautismo [139]. El obrar sigue al ser; y el alma de la moral neotestamentaria es ese crecimiento vital, esa orientación espontánea hacia el bien, propia del regenerado que posee en sí mismo la luz del recto discernimiento [140] y la ley de su conducta.

---

virtud" correspondiente; a este respecto, la corrección moral es más difícil para un cristiano que para un israelita (1-2, q. 107, a. 4). En efecto, ninguna virtud es auténticamente cristiana si no se ejercita con prontitud y alegría. Ahora bien, corresponde precisamente a la caridad el suscitar esta espontaneidad y este gozo (1-2, q. 109, a. 3, ad 1um). Cfr. J. J. SULLIVAN, *The Commandment of Love* (New York, 1956) 131 ss

136. 1 Cor 10, 13: "Ninguna prueba os ha sorprendido que no estuviera a vuestra medida humana; fiel es Dios, que no permitirá que seais probados por encima de vuestras fuerzas, sino que con la prueba dispondrá también el éxito para que podáis sobrellevarla"; 2 Cor 11, 9-10; Phil 4, 13; Ioh 16, 33: "En el mundo tendréis tribulación; mas confiad, yo soy el vencedor del mundo".

137. Cfr. el yugo de la Ley (Act 15, 10; cfr. *Apoc. Bar.* XLI, 9), yugo de servidumbre (Gal 5, 1).

138. 1 Ioh 5, 3-4 (cfr. AGAPÈ III, pp. 303 ss.). Comentando este versículo fue cuando San Agustín escribió: *Dilige et quod vis fac* (Cfr. Eccli 2, 19: "Los que aman al Señor con caridad se sacian de su Ley"), βαρύς puede interpretarse en buen sentido como gravedad, dignidad de las personas (cfr. O. HILTBRUNNER, *Vir gravis*, en *Festschrift A. Debrunner*, Berna, 1954, pp. 195-207) o de los preceptos (Mt 23, 23), pero con más frecuencia se emplea en mal sentido y con las acepciones más diversas, desde: cartas duras y enérgicas (2 Cor 10, 10; cfr. *Sammelbuch*, 6263, 26; *III Mach.* VI, 5; *P. Princeton*, III, 120, 2), hasta: cólera violenta (III Mach. V, 1) y lobos crueles (Act 20, 29; cfr. FILÓN, *Agric.* 120). Lo más a menudo, se trata de un servicio agotador (*Sammelbuch*. 6263, 20) y de liturgias *onerosas* (*P. Oxy.* 2131, 12; 2110, 36; *B. G. U.* 159, 4); de ahí se deriva su empleo jurídico (Act 25, 7; DIODORO DE SICILIA, XIII, 30, 7), que es el mismo de 1 Ioh 5, 4, y cuyo mejor paralelo se encuentra en Filón: "Dios no te exige nada pesado, complicado o difícil, sino tan sólo algo extraordinariamente simple y fácil: que le ames como a un bienhechor, αἰτεῖται... παρὰ σοῦ ὁ θεὸς οὐδὲν βαρὺ καὶ ποικίλον ἢ δύσεργον, ἀλλὰ ἁπλοῦν πάνυ καὶ ῥ διον ταῦτα δ' ἐστιν ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην (*De spec. leg.* I, 299).

139. F. M. BRAUN escribe atinadamente: "Juan concebía la vida cristiana como un constante *reditus ad baptismum*" (*Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, París, 1959, p. 396).

140. De ahí la sentencia tan nueva en la evolución de la moral bíblica: "Todo lo que no procede de la fe es pecado" (Rom 14, 23). Siguiendo el ex-

El Señor lo enseña claramente en la parábola del trigo que crece solo [141] y en la alegoría de la vid, cuyo sarmiento produce fruto en virtud de su unión con la cepa (Ioh 15, 1-7). También lo insinúa a propósito de la levadura, cuya fuerza interna hace fermentar la masa (Mt 13, 33), del grano de mostaza que crece y se transforma en árbol (vv. 31-32), del Sembrador cuya palabra cae en un corazón noble y produce fruto [142]. En todos los casos, existe un germen vital que se desarrolla y crece por su propia energía. Así, el corazón del cristiano se asemeja a un árbol cuyos frutos se alimentan de la propia savia, o a

---

celente comentario de Santo Tomás, *fides* engloba aquí la fe teologal y la conciencia. El cristiano debe dirigir su conducta según la Ley de Cristo, y su conciencia se encarga de juzgar cómo ha de aplicarse esta ley a cada caso particular. Sólo él puede apreciar lo que está bien o mal *para él* en una coyuntura concreta (Iac 4, 17). En caso de vacilación o de duda, ha de buscar una aclaración, porque si osara actuar teniendo la conciencia incierta, con riesgo de ofender a Dios, sería *ipso facto* condenado (cfr. el perfecto κατακέκριται).

141. Mc 4, 26-29: La tierra produce por sí misma (αὐτομάτη καρποφορεῖ; cfr. Act 12, 10: la puerta de la prisión se abre automáticamente; FL. JOSEFO, *Vida*, II, 11; FILEMÓN, frag. 103: οὐδὲ φύεται αὐτόματον ἀνθρώποισιν... νοῦς ὥσπερ ἐν ἀργῷ θύμος, en ESTOBEO, *Ecl*, II, 31, 17, p. 204; DÍFILO, *frag.* 14: ἥκει φερόμεν αὐτόματα παντα τἀγαθά, en ATENEO, IX, 370 *e*; HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, VI, 5; una plaga que viene sola, οὐ θεόπεμπτον, ἀλλ' αὐτόματον φθοράν; XXVI, 15; PAUSANIAS, I, 28, 11: los objetos que saben hacerse justicia por sí mismos, αὐτόματα), sin que el secreto del crecimiento sea perceptible para el hombre: "sin que él mismo sepa cómo" (el acento se pone en el comienzo y expansión del Reino en el mundo presente, mucho más que en la escatología; contrariamente a J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel, 1959, p. 44). El misterio de la vida es propiamente divino: "No sé como habéis aparecido en mis entrañas; yo no os he dado el espíritu y la vida" (2 Mach 7, 22; cfr. Eccl 11, 5; Ps 139, 13-18); "El viento sopla donde quiere... no sabes de dónde viene ni adonde va" (Ioh 3, 8. Cfr. H. SAHLIN, *Zum Verständnis von drei Stellen des Markus-Evangeliums*, en *Biblica*, 1952, pp. 53-66). "Dios solo da el crecimiento (1 Cor 3, 6; cfr. Mt 6, 27). Para FILÓN, el alma es un terreno propicio para las virtudes; éstas son como semillas innatas (ἔχει τὴν ἀρετὴν αὐτομαθῶς, *De leg. alleg.* I, 92; cfr. *De somn.* I, 68), ricas en virtualidades y a las que Dios confiere la fecundidad (*De praem.* 9 ss., 63, 160; cfr. 2 Cor 9, 10). ISAAC es el tipo del sabio autodidacta, que no tiene a otro maestro que a sí mismo: ὁ αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός (*De fuga*, 166 ss.; *De Abr.* 6, 52-54). FILÓN recoge a este respecto el ejemplo de la tierra dejada al barbecho durante el año sabático, donde las plantas brotan y crecen solas: τὰ αὐτόματα ἀναβαίνοντα (*De fuga*, 170 = Lev 25, 5. 11; 2 Reg 19, 29; Is 37, 30). Αὐτόματος se aplicaba en la literatura profana a la fertilidad de la tierra en la Edad de oro (cfr. A. ABBOT, *The fourthfold Gospel IV*, Cambridge, 1916, pp. 38 ss.).

142. Lc 8, 5-15. Compárese καρποφοροῦσιν (v. 15) con el participio medio intensivo καρποφορούμενον (Col 1, 6), aplicado al Evangelio, que aparece dotado de una energía interna; gracias a esta fuerza dinámica es capaz de conquistar el mundo, igual que ha penetrado ya en el corazón de los Colosenses. W. BAUER cita una inscripción del British que avala esta acepción: "dar fruto por sí mismo" (*Wörterbuch zum N. T.*, 5.ª ed., Berlín, 1958, p. 801). Esta parábola del Sembrador (lo mismo que la de la cizaña) representa para varios comentaristas una capa más reciente de la tradición, que proviene de la comunidad primitiva (cfr. la justa reacción de J. JEREMÍAS, en *Svensk Exegetisk Arsbok*, 1960, pp. 37-61). B. SCHULTZE, *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn*, en *Orientalia christiana Periodica* (1961) 362-386.

la fuente de la que procede el río [143]. Por su regeneración inicial [144], el hijo de Dios posee una nueva naturaleza (la gracia) que le permite producir por sí mismo los actos de todas las virtudes [145].

En otros términos, para obtener un buen fruto, no basta ajustarse más o menos artificialmente a un ideal impuesto y determinado por algún precepto, sino que es preciso que el árbol del que el fruto procede sea bueno; porque ningún árbol puede dar un fruto extraño a su esencia. Por eso la moral de Jesús comienza en la raíz del árbol [146]: el valor de los actos y de las palabras es el del corazón de donde emanan, cuya cualidad manifiestan. "Cada especie de árbol se reconoce, en efecto, por su propio fruto" (Lc 6, 44), y así como no se recogen higos o uvas de las zarzas, ni la vid produce espinas —los contrarios son incompatibles— así también sucede que dentro del corazón, como en un arca, se elaboran los pensamientos y los deseos que deciden la conducta y la determinan. Por lo tanto: "O hacéis el árbol bueno, y su fruto bueno (como consecuencia); o hacéis el árbol malo, y su fruto malo... El hombre bueno, de su buen tesoro saca cosas buenas; pero el hombre malo, de su mal tesoro saca cosas malas" [147]. Que el cris-

143. Cfr. Iac 3, 11-12: "¿Acaso una fuente puede hacer brotar por el mismo orificio agua dulce y agua amarga? ¿Y la higuera, hermanos míos, puede acaso dar aceitunas, o la vid higos? Pues tampoco una fuente salada dará agua dulce".

144. Dios es como un cultivador (Ioh 15, 1) que planta sus semillas (Mt 15, 13; 21, 33), de suerte que cada alma, enriquecida con sus dones, es como un terruño "cultivado por Dios" (1 Cor 3, 9).

145. La necesidad de dar fruto es recordada por Juan el Bautista: "Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego" (Mt 3, 10). La participación del Espíritu Santo hace que el cristiano dé fruto (Rom 6, 22; 7, 4; Gal 5, 22; Eph 5, 9; Phil 1, 9; Col 1, 10. Cfr. C. Spicq, *Le chrétien doit porter du fruit*, en *La Vie Spirituelle*, 363; 1951, pp. 605-615; J. Bommer, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Evangelien*, Pfullingen, 1950; Fr. Bockle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, Friburgo, 1953). Comparar los contratos entre el propietario de un campo y los obreros agrícolas, no bajo la forma de un alquiler de servicio, sino de un alquiler del campo: *para obtener la cosecha* (μεμισθώμεθα πρὸς θερισμὸν ἀρούρας, *Archivos de Sarapion*, nn. 49-51).

146. Cfr. F. J. Leenhardt, *Morale naturelle et Morale chrétienne* (Ginebra, 1946) 18; E. Lohmeyer, *Urchristliche Mystik* (Darmstadt, 1956) 33-56.

147. Mt 12, 33-35; cfr. 7, 16-18; Lc 6, 45; Mc 7, 21; Heb 6, 7-8. El ideal es, por tanto ser orgánicamente bueno y así se es por el hecho de la *sanatio* de la gracia. En virtud de la inmanencia de la vida nueva y de su teleología, los actos son necesariamente buenos si están en conexión biológica con el corazón regenerado. "La moral" no es una violencia contra naturaleza, un mecanismo artificial, una vida heterónoma, sino la emanación orgánica de una vida que se alimenta de Cristo. El *logion* del buen árbol que da buenos frutos tuvo una gran fortuna en la Iglesia primitiva (cfr. H. Riesenfeld, *Le langage parabolique dans les Epîtres de saint Paul*, en *Recherches Bibliques* V, París-Tournai, 1960, pp. 54 ss.). El adjetivo σαπρός, sinónimo de πονηρός y opuesto a ἀγαθός-καλός, es extraño (ignorado por los LXX, Filón y Fl. Josefo; y raro en los papiros contemporáneos. Nada hay que añadir a los datos de J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949; W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 5.ª ed., Berlín, 1958); significa: "podrido, mohoso, marchito", y es cierto que se aplica a las plantas y a los frutos (Teofastro *Hist. Plant.* IV, 14, 10; *P. Fay* CXIX, 4, 6); pero tomado en este sentido ¿cómo podría un σαπρὸν δένδρον ser productivo? La

tiano rectifique sus intenciones más hondas, y la gracia, recibida en su corazón como una semilla [148], producirá por sí misma bellas obras. Estas no necesitan verse orientadas, estimuladas, ni determinadas en su proceso por una legislación [149], sino que son la exuberancia de una naturaleza dinámica, el fruto seguro de una vitalidad profunda [150].

* * *

---

elección de este epíteto debe responder, por tanto, a una alegorización moral (cfr. σαπρός: "vicioso", Mt 13, 48; Eph 4, 29; J. POLLUX, *Onom.* VII, 33, 202: σαπρὰ πορνή), ya sea a partir de la acepción médica: "infectado" (HIPÓCRATES, *Epidem.* V, 5; cfr. σαπριοῦν, IDEM, *Fract.* 33; cfr. Eccl 10, 1), o bien según el uso que lo asocia a παλαιός-αρχαῖος (ARISTÓFANES, *Paz*, 698; *Cab* 914-918; *Pluto*, 323, 1086; *Asamb.* 884; DIOSCUROS, I, 83; cfr. PLATÓN, *Rep.* X, 609 *e*: πονηρίας... παλαιότης... σαπρότης). En tal caso, existiría una referencia a la contaminación de la mentalidad judía (cfr. los viejos odres. Mt 9, 17; la *vieja* levadura, 1 Cor 5, 6-8); de ahí quizás la alusión posterior al tesoro, que contiene *nova et vetera*, Mt 13, 52.

148. 1 Ioh 3, 9; cfr. Ioh 4, 14: "El agua que yo le daré se convertirá dentro de él en fuente que salta hasta la vida eterna". Mientras que el A. T. repite: "Haz esto y vivirás", Jesús enseña: Acepta por la fe la justificación y la vida nueva, y cumplirás la voluntad del Padre. Hay, por tanto, en la nueva Alianza, una notable profundización de la noción de moralidad, según le definición de Didimo, contemporáneo de Augusto: Ἠθική ἐστι δύναμις ψυχῆς δι' ἧς ἀσκηθείσης καλῶς ἡ πρακτική κατασκευάζεται ἀρετή (*Sobre las sectas de los Filósofos*, Proleg.; en ESTOBEO, II, 7, 1; ed. Wachsmuth, II, página 37).

149. Puesto que la ley es una regulación y un control exterior, resulta superflua y vana "cuando el impulso es recto, la acción es fecunda y el objeto perseguido es el bien y la felicidad" (M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Galates*, París, 1926, p. 153). San Pablo, después de precisar: "Es Cristo quien vive en mí" (Gal 2, 10) y "Si os guiais por el Espíritu, no estáis bajo la Ley" (5, 18), puede afirmar que respecto a las virtudes, fruto del Espíritu, no existe ninguna ley, κατὰ τοιούτων οὐκ εστιν νόμος (v. 23). Y Santo Tomás comenta: "Sicut lex exterius docet opera virtutum, ita et Spiritus movet ad illa" (*in h. v.*). Cfr. 1 Tim 1, 9: "La ley no se hizo para el justo".

150. Son muy variados los verbos que expresan la producción del fruto a partir de la tierra o de la semilla, señalando expresamente que aquél sale de éstas. La acción buena no consiste más que en dar a la luz, prolongar (μηκύνω, Mc 4, 27) y publicar el acto interior (intención, voluntad, virtud propiamente dicha), en el que exclusivamente estriba el valor moral. Además del simple φέρω (καρπόν, Mt 7, 13; Ioh 15, 2, 4-5, 8-9) o καρποφορέω (Mc 4, 27; Lc 8, 15), encontramos προφέρω "hacer avanzar llevar adelante, mostrar" (Lc 6, 45); ἐκφέρω "llevarse, emitir, cumplir" y τίκτω "engendrar, traer al mundo" (Heb 6, 8; cfr. Iac 1, 15); ποιέω "fabricar, confeccionar" (Mt 7, 17, 19; Lc 6, 45; 8, 8; cfr. Iac 3, 12); δίδωμι "proporcionar, procurar, entregar" (Mc 4, 8) y παραδίδωμι "transmitir autorizar" (Mc 4, 29; cfr. HERODOTO, VII, 18; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1952, p. 268); ἐκπορεύομαι "salir, provenir" (Mc 7, 21, 23), como un río de su fuente (Apc 22, 1); ἐκβάλλω "lanzar fuera, hacer salir, expulsar" (Mt 12, 35; cfr. 7, 4; 13, 52); βρύω "brotar, surgir, manar" (Iac 3, 11)... Son otras tantas maneras de considerar el contenido y el producto del corazón, semejante a un tesoro de riqueza inagotable que se va cambiando en moneda; o comparable a una fuente cuya plenitud alimenta las menores derivaciones de la corriente. Περίσσευμα no es algo que se sobreañada, sino la opulencia, la exhuberancia, la "plenitud del corazón (Mt 12, 34; trad. P. Benoit; cfr. Lc 6, 45), de donde brota la conducta (en la época helenística, el verbo περισσεύειν es transitivo, y tiene en el N. T. una acepción dinámica: desbordar, *überströmen;* cfr. FR. BÖCKLE, *o. c.*, p. 43). "Sicut enim cogitatio est radix sermonis,

Si tal es la vida de los que participan de la nueva Alianza, vida de resucitados, oculta con Cristo en Dios [151], lógicamente puede concluirse que es eterna, y que los "frutos" producidos aquí abajo "para Dios" (Rom 7, 4; Phil 1, 11) sólo se saborearán en el cielo [152]. Efectivamente, como "caminar en la fe" es un destierro, no podemos aún percibir la irradiación luminosa de las gloriosas realidades divinas que nos rodean y que desde ahora poseemos [153]. Pero la fe, "garantía de lo que se espera, prueba de las realidades invisibles" (Heb 11, 1), es propiamente la adhesión a la "mejor Alianza, fundada en las mejores promesas" (8, 6). Tiene su punto de apoyo, no en la problemática fidelidad del hombre merecedora de una recompensa [154], sino en "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria" (Col 1, 27). La esperanza está como "incrustada" en el cuerpo y así goza de un vigor y una solidez de las que carecía totalmente en la antigua Alianza. Sin duda, se espera lo que no se ve (Rom 8, 24), pero el cristiano posee ya la substancia de lo que constituirá su bienaventuranza. Actualmente aguarda su manifestación [155]. Su confianza se orienta hacia esta epifanía [156].

El estatuto de una alianza apunta siempre hacia el futuro: pero, en este caso, el futuro está esencialmente unido al presente [157]: el fruto se encuentra ya en potencia en la semilla y en la savia; la meta se alza al término del camino que han emprendido los cristianos. En su marcha de aproximación a la Jerusalén celestial, los fieles la habitan

---

ita intentio operationis; ideo si intentio est bona, opus est bonum. Unde ibi Glossa: Tantum facis quantum intendis" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Mt 12*).

151. Col 1, 1. 3. Bengel comenta: "El mundo no conoce ni a Cristo ni a los cristianos, y los cristianos mismos no se conocen del todo".

152. Rom 6, 22: "Fructificáis para la santificación, y vuestro fin es la vida eterna". Santo Tomás distingue un doble sentido de la palabra fruto: "fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo... id quod homo adipiscitur..., id quod est ultimum, delectationem habens" (1-2, q. 70, a. 1). En esta última acepción, "fructus noster fructus noster non illum (Deum) ditiorem facit, sed nos beatiores" (SAN AGUSTÍN, *P. L.* LXXXVIII, 531). Esta fruición es entonces la del "fruto de la vid" comido y bebido en la mesa de Cristo en su reino (Lc 22, 18 30).

153. 2 Cor 5, 6-7: "Mientras moramos en el cuerpo, permanecemos desterrados, lejos del Señor. Es porque caminamos en la fe, y no en la realidad de la visión".

154. Cfr. 2 Tim 2, 13: "Aunque seamos infieles, El permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo"; lo contrario que en la antigua Alianza: "Considera la bondad y la severidad de Dios; para los que cayeron, la severidad; para ti, la bondad de Dios, si permaneces en la bondad" (Rom 11, 22; cfr. v. 29).

155. Rom 8, 18: "La gloria que ha de manifestarse en nosotros"; 1 Cor 1, 7; Cl 3, 4: "Cuando tenga lugar la manifestación de Cristo que es nuestra vida, también entonces tendrá lugar la nuestra, unidos a El en la gloria"; I Tim 6, 14; Tit 2, 13; I Pet 1, 7. 13.; 4, 13; 5, 1: "Participaré en la gloria que se ha de manifestar"; I Ioh 3, 2-3: "Amados míos, ahora somos hijos de Dios, y lo que hemos de ser aún no se ha manifestado. Pero sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a El, cuando le veamos tal cual es".

156. La esperanza neotestamentaria no es sólo confianza en las promesas divinas, sino perseverancia o constancia al esperar la madurez de los frutos (Iac 5, 7-8).

157. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung* (Munich, 1955) 138 ss.

ya desde ahora en un ambiente de fiesta [158], con su plena ciudadanía (Phil 3, 20), sometidos a "la ley real" de la *agape* (Iac 2, 8).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

Si es cierto que el misterio de la fe (1 Tim 3, 9) —el gran misterio de la piedad, cuyo depósito y dispensación están encomendados a la Iglesia (3, 16)— se conserva en una conciencia pura, todo cristiano debe tender "al pleno despliegue de la inteligencia que hace penetrar en ese misterio de Dios, en el que se encuentran ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento" [159].

Tal misterio consiste ante todo en la unión de Dios con los hombres en la persona de Cristo (Col 4, 3; Eph 3, 4), el gran Pastor de las ovejas (Heb 13, 20; Ioh 10, 1-30), el jefe de nuestra fe, que la hace llegar a su consumación celeste (Heb 12, 2): "Jesucristo es el mismo, ayer y hoy y siempre" (13, 8; cfr. Apc 1, 8).

1.° De ahí se sigue que el creyente, instruido por la predicación apostólica sobre la economía de la revelación y sobre la realización de los designios misericordiosos de Dios sobre el mundo [160], ha de resumir su vida espiritual en la unión con Cristo, camino, verdad y vi-

---

158. Los israelitas se aproximaron a cierta distancia del monte Sinaí y tuvieron la revelación de la santidad de Dios, que les llenó de terror. Pero la sangre de Cristo obtiene y proclama el perdón, habla más alto que la sangre de Abel cuando clamaba venganza, y por ello los cristianos han podido llegar hasta el monte sagrado, donde han recibido la revelación íntima de la presencia y del amor de Dios (Heb 12, 18-24; cfr. J. Bourke, *Le jour de Jahvé dans Joël*, en *R. B.*, 1959, pp. 23 ss.). A esta fiesta de alabanza en la ciudad del Dios vivo, corresponden las bodas del Cordero en la Jerusalén celestial (a la vez ciudad y mujer), "ataviada como una esposa preparada para recibir a su esposo... He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y plantará su tienda entre ellos, y serán su pueblo y El será *Dios-con-ellos*... El que venciere heredará estas cosas, y seré su Dios y él será mi hijo" (Apc 21, 1-7).

159. Col 2, 2 (cfr. Agapè II, pp. 202 ss.); I, 26. 27; Rom 16, 25; 1 Cor 1, 30; 2, 7. Sobre la noción bíblica de misterio, cfr. C. Spicq, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (París, 1947) 116-125; K. Prumm, *Le Mystère dans la Bible*, en *D. B. S.*, VI, col. 173-225; R. E. Brown, *The semitic Background of the New Testament Mysterion*, en *Biblica* (1958) 426-448; *ibid.* (1959) 84-86; L. Cerfaux, *L'influence des "Mystères" sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens et aux Ephésiens*, en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) II, pp. 373-379; J. Coppens, *Le "Mystère" dans la Théologie paulinienne et ses parallèles Qumraniens*, en *Recherches bibliques*, V (Tournai-París, 1960) 142-165.

160. Los Apóstoles tienen por oficio "anunciar el testimonio de Dios" dado a Cristo (1 Cor 2, 1; cfr. 1, 6). Intendentes de sus misterios (4, 1; cfr. 9, 7; Eph 3, 2; Col 1, 25; 1 Tim 1, 4; 1 Pet 4, 10) tienen la misión de exponer su preparación, su despliegue y realización, los tesoros de gracia que contienen y su eficacia salvadora: "Me ha sido confiada la gracia de anunciar a los paganos la insondable riqueza de Cristo, y mostrar a plena luz la dispensación del Misterio" (Eph 3, 8-9).

da [161]. En El concentrará su fe [162], su esperanza [163] y su caridad [164], confesando que sin El nada puede, y que todo lo recibe de su plenitud [165]. Así, Jesucristo no es para los miembros de la nueva Alianza una devoción particular (θρησκεία) entre otras devociones, sino que en El se resume toda devoción, porque Cristo es el ser [166] y la vida [167] de los cristianos. En estas dos palabras se encierra todo. San Juan insiste: es el α y la ω [168], la primera y la última letra del alfabeto; hoy diríamos: es la *a* y la *z*. Lo que el Eclesiástico había dicho de Yavé [169], San Pablo lo afirma de Cristo: *El es todo* (Col 3, 11).

Así era la fe de todos los Apóstoles [170], y así también será siempre la de los perfectos" (Phil 3, 15), que deben repetir unidos a San Pablo "Ya todo me parece desventajoso comparado con el precio sublime del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor... Todo lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo, de conocerle, ¡a El!... Prosigo mi carrera para intentar darle alcance, así como yo fui alcanzado por Cristo" (3, 8-13). La vida moral se resume "en una sola cosa" (v. 13), en una carrera hacia la meta (σκοπόν): Tender con toda el alma y apresurarse (ἐπεκτεινόμενος, διώκω), para ganar (κερδήσω) y alcan-

---

161. Ioh 14, 6; cfr. 17, 3: "La vida eterna es que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo"; conocer en el sentido bíblico de captar, unirse y asimilarse. San Pablo compara la vida espiritual a una construcción divina cuyo único fundamento es Jesucristo (cfr. 1 Cor 3, 10-12). "En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (Act 4, 12).

162. Ioh 14, 1; 16, 30-31; Act 3, 16; 11, 17; Gal 2, 20: "Vivo en la fe en el Hijo de Dios que amó" (cfr. AGAPÈ I, p. 234); Eph 3, 12.

163. 1 Thes 1, 3 *b;* Col 1, 26-27: "El misterio guardado en secreto, pero ahora revelado a sus santos... es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria"; 1 Tim 1, 1: "Cristo Jesús, nuestra esperanza"; 2 Tim 4, 8. Cfr. Ioh 16, 33; *Marana tha*, 1 Cor 16, 22; Apc 22, 17.

164. Ioh 16, 27; 21, 15; 1 Cor 16, 22 *a* (cfr. AGAPÈ III, pp. 82 ss.; C. F. D. MOULE, *A Reconsideration of the Context of Maranatha*, en *New Testament Studies*, VI, 1960, pp. 307-310); 2 Cor 5, 14; 1 Pet 1, 8.

165. Ioh 1, 16; 15, 6. 16; 2 Cor 12, 9; Phil 4, 13. San Juan precisa que Cristo comunica la gracia y la verdad (Ioh 1, 14. 17). En consecuencia, la fe cristiana le adora sobre todo como Revelador —El ha iluminado la vida (2 Tim 1, 10; Mt 11, 25-30; Ioh 1, 18; Heb 1, 1-2)— y Mediador-Sumo Sacerdote (1 Tim 2, 5; cfr. toda la Epístola a los Hebreos). C. SPICQ, *Médiation dans le Nouveau Testament*, en *D. B. S.*, V, 1020-1083.

166. "Existís en Cristo Jesús (1 Cor 1, 30; cfr. 8, 6). Sobre el sentido activo y eficiente del verbo ser en hebreo, cfr. TH. BOMAN, *Hebrew Thought compared with Greek* (Londres, 1960) 38-49.

167. "Para mí, vivir es Cristo" (Phil 1, 21; cfr. Rom 14, 7-9; Col 3, 4). FR. MUSSNER, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom Leben" im vierten Evangelium* (Munich, 1952).

168. Apc 1, 8; 21, 6; 22, 13.

169. Eccli 43, 27: Τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός. Comparar el Nombre divino "Yo soy" (Ex 3, 14): "Si no creéis que Yo soy" (Ioh 8, 24).

170. Especialmente Santo Tomás: "Señor mío y Dios mío" (Ioh 20, 28). Cfr. Prih 2, 9: "Dios le dio el Nombre que está por encima de todo nombre...". De ahí, por ejemplo, la intención de situar a Juan el Bautista por debajo del Verbo encarnado, a pesar del prestigio del Precursor (Ioh 1, 8. 15), la negativa a adorar a un ángel (Apc 19 10) o a creer en otro revelador (Gal 1 6-9) etc.

zar (καταντάω), encontrar (εὑρίσκω) y apresar (καταλαμβάνω) a Cristo, para estar en relación y en comunión con El [171].

2.° Para correr esta carrera, el Apóstol se aligera de la carga del mosaísmo y de una moral legalista. A imitación suya, el cristiano ha de tener el sentido de la historia religiosa [172]. En contraste con los contemporáneos de Jesús, que no supieron discernir "los signos de los tiempos", los de la visitación misericordiosa del Señor (Mt 16, 3-4; Lc 12, 56; 19, 44), él conoce bien que los antiguos tiempos han cambiado (Heb 9, 26), y que vive actualmente en el último período del mundo, en el fin de los tiempos (1, 2; Eph 1, 11). Es la época de la revelación plenaria (I Tim 2, 6; Tit 1, 3), de la salvación y de la gracia otorgadas por Dios (Rom 3, 26; 5, 6; 13, 11), es decir, el tiempo de Cristo (Mc 1, 15; Gal 4, 4). Durante este período, se hace oír constantemente una llamada a la reconciliación de los pecadores, es un "hoy" providencial en el que cada creyente debe demostrar su docilidad y su diligencia en responder a la graciosa iniciativa de Dios [173].

Poco importa que el tiempo bíblico sea cíclico o lineal. El cristiano se siente privilegiado respecto a sus antepasados (Heb 11, 40; cfr. 2 Cor 3, 7 ss.), porque vive en este período escatológico, que es "el tiempo de los frutos" (Mt 21, 34; Act 14, 17), tiempo de la reforma de la antigua Alianza en el que se prepara la renovación del universo [174]. Debe, pues, sacar provecho de estas circunstancias favorables [175]. Lo mismo que Dios actúa en el tiempo, el cristiano, lejos de evadirse del

---

171. 1 Ioh 1, 1-3; cfr. *infra*, pp. 402 ss.

172. Corresponde a O. CULLMANN (*Christ et le Temps*, Neuchâtel-París, 1947) el mérito de subrayar el carácter temporal de la salvación: las relaciones de Dios con el mundo se desarrollan siguiendo una historia continua, cuyo centro es el hecho de Cristo (ἐφάπαξ), el cual proyecta su luz sobre las otras fases del plan divino. Cfr. G. PIDOUX *La notion biblique du Temps*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1952) 120-125; J. MANEK, *The biblical Concept of Time and our Gospels*, en *New Testament Studies*, VI (1959) 45-51; M. J. CONGAR, art. *Histoire*, en *Catholicisme*, fasc. 20, col. 775 ss.; O. CLÉMENT, *Transfigurer le Temps* (Neuchâtel-París) 1959.

173. Lc 4, 19; 2 Cor 6, 2 (καιρὸς εὐπρόσδεκτος); Heb 3, 13 4, 11; cfr. C. H. BARRETT, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews*, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge, 1956) 363-393; J. HÉRING, *Eschatologie biblique et Idéalisme platonicien*, *ibid.*, pp. 450 ss. Se cuenta que Guerric de San Quintín, al oir en la iglesia la lectura de la Biblia: "Adán vivió ciento treinta años y murió", decidió ingresar en la orden de los Predicadores "para no perder el tiempo" y consagrarlo útilmente a Dios (GERARD DE FRACHET, *Vita Fratrum Ordinis Praedicatorum*, Lovaina, 1896, pp. 176, 190).

174. Heb 9, 10 (cfr. C. SPICQ, *L'Épitre aux Hébreux*, París, 1952, I, pp. 266 ss.). Esta fe se expresa al máximo el *Día del Señor* (Apc 1, 10; lit. día señorial; cfr. *Didaché* XIV, 1; *Evangelio de Pedro*, 35, 50: ἡ κυριακή), día exclusivamente consagrado a Dios en el que se evoca la Pascua antigua, donde se conmemora a Cristo gloriosamente resucitado, donde se espera la Parusía (*Iom Jahvé*); así se profesa que el proceso del tiempo tiene una significación salvífica.

175. El *kairós* designa la ocasión particularmente propicia para realizar una empresa. Hipócrates abre su tratado sobre los *Preceptos* con esta aserción: "En el tiempo (καιρός) está la ocasión, y en la ocasión un tiempo breve. La curación se hace con tiempo, a veces también en la ocasión". Cfr. Aforismos, I, 1: "La vida es corta, el arte es largo, la ocasión fugitiva".

mundo y del tiempo actuales, ha de estar presente en ellos, "contemporáneo", armonizando con todos estos datos concretos, que son para él otras tantas expresiones de la voluntad de Dios, rey de los *aiones* [176]. Puesto que la gracia se dispensa siguiendo una cierta cronología, cada instante, cada momento, es de una importancia religiosa única [177].

De ningún modo se trata —¡ni mucho menos!— de que haya que acomodarse a este mundo. San Pablo prescribe exactamente lo contrario (Tit 2, 12), pero es preciso que nuestro espíritu se renueve por la gracia, de tal forma que, una vez transformado, pueda discernir (δοκιμάζειν) en cualquier situación dada y en todo momento la voluntad de Dios (Rom 12, 2). Esta metamorfosis interior, que capacita para apreciar y discriminar como por instinto lo que está bien o mal, opone la moral de la nueva Alianza a la regulación estricta y al automatismo de un ética legal, así como a las distinciones de la casuística [178]. 1 Thes 5, 19-21 atribuye este sabio discernimiento de valores a la luz del Espíritu Santo. Phil 1, 9-10 lo considera como manifestación de un sentido del tacto afinado por un intenso amor de caridad. En cualquier caso, el juicio prudencial y autónomo del cristiano se aplica de modo inmediato al tiempo y a las circunstancias concretas en que descubre y realiza lo que agrada a Dios [179]. No tiene que improvisar su conducta de forma más o menos aleatoria, ni mucho menos someterla a una regla abstracta, sino que debe conformarse a lo que la voluntad de Dios, significada en el momento presente, le propone.

Jamás el tiempo encerró tal abundancia de gracias, tantas posibilidades de crecimiento y fruto. Como "resulta corto" (1 Cor 7, 29; Rom 13, 1-14), se hace urgente utilizar sus recursos [180]. ¿Cómo perder

---

176. 1 Tim 1, 17. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (2.ª ed., New York, 1950); J. MOUROUX, *Structure spirituelle du présent chrétien*, en *Recherches de Science religieuse* (1956) 5-24, y sobre todo TH. BOMAN, *Hebrew Thought compared with Greek* (Londres, 1960) 123 ss., 161 ss.

177. Son los ἴδιοι καιροί de 1 Tim 2, 6; Tit 1, 3, los tiempos fijados por Dios (Act 1, 7), a los que hay que adaptarse y obedecer (cfr. Mt 26, 18; Ioh 2, 4; 7, 3. 6, etc.), para que la voluntad de Dios se haga *en la tierra como en el cielo* (Mt 6, 10). Aunque el justificado sigue siendo hombre y a la vez está divinizado, no tiene que vivir en dos planos, sino que el reino de Dios se encuentra en él (Lc 17, 21; 1 Cor 6, 17. 19).

178. "Nunca se ponderará bastante, con Jülicher, la profundidad y la maravilla de esta doctrina que una tan estrechamente la religión y la moral... El atractivo por el bien e incluso el discernimiento del bien dependen en gran parte de las disposiciones del alma" (M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épitre aux Romains*, París, 1931, p. 295). De hecho, San Pablo esboza la actitud espiritual y moral del justificado (Rom 11, 1-2) que se ha hecho consciente de las prodigiosas iniciativas de la misericordia divina para con él (V-XI), y O. CULLMANN escribe fundadamente: "este δοκιμάζειν es la clave de toda moral neotestamentaria" (*o. c.*, p. 164).

179. De ahí 1 Cor 7, 17: "Que cada cual continúe viviendo en la condición que el Señor le asignó, tal como le encontró la llamada de Dios", en la esclavitud (v. 22) o en el matrimonio (v. 3. 10 ss.); así, debe seguir trabajando para poder comer (2 Thes 3, 10-12), etc.

180. Especialmente para realizar las obras de la caridad fraterna (Lc 12, 57; Gal 6, 10; Rom 13, 10-11; Heb 10, 25). Según 2 Pet 3, 12, el advenimiento de la Parusía se ha retrasado para dar a los pecadores ocasión

el tiempo, cuando hay tantas ocasiones para el bien [181]? De ahí las exhortaciones de San Pablo a "aprovechar bien el tiempo presente" [182]. Este, en efecto, no es sólo el tiempo de la salvación, ni es tampoco un tiempo sagrado, sino que rigurosamente es "una cita de Dios", según la bella expresión bíblica [183]. Así, para el que participa en la nueva Alianza cada hora es un momento crucial, un "acontecimiento" que empleará para el servicio de Dios y del prójimo, para realizar su parte en el plan divino de la salvación, de la santificación y de la asimilación a Cristo. Uno de los criterios de la caridad auténtica es ser fervoroso de espíritu y "servir al tiempo" [184].

---

para convertirse; por lo que dicho plazo se abreviará si los fieles son más numerosos y fervientes.

181. Cfr. Sentencias de Sexto, 54: "Todo el tiempo que no piensas en Dios, considéralo como perdido".

182. Col. 4, 5; Eph 5, 16. En ambos casos, la exhortación matiza el precepto de "conducirse con sensatez" (περιπατεῖτε ὡς σοφοί... ἐν σοφίᾳ). El verbo compuesto intensivo ἐξαγοράζω puede significar "ganar tiempo, contemporizar" (Dan 2, 8), pero también "explotar a fondo la ocasión", sacar todo el partido posible de la coyuntura (cfr. BÜCHSEL, en G. KITTEL, *Th. Wört. I*, p. 128; R. M. POPE, *Studies in pauline Vocabulary: Redeeming the Time*, en *The Expository Times*, 22; 1910-11, pp 552-554). La exhortación apostólica recoge aquí la concepción estoica del tiempo (del todo opuesta a la epicúrea), que le atribuye una finalidad y le hace depender de la Providencia: el sabio acepta el tiempo y se pone así de acuerdo con el universo y con la divinidad (cfr. ESTOBEO, II, 7, 18; ed. Wachsmuth, pp. 131 ss.; ARNIM, *Stoic. vet. frag.* II, 509). V. GOLD-SCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (París, 1953).

183. *mo'ed*, lit. "citas", es una designación de las solemnidades litúrgicas: los "tiempos de Dios" (Lev 23, 2. 4. 37. 44; 2 Par 2, 3; Esd 3, 5, inscrita en los estandartes de Qumrán (*Guerra*, IV 7; cfr. I, 8), que evocaba el momento fijado por Dios para la realización de sus decretos. Comparar *zeman*, "período, duración" (Eccl 3, 1-11): Cada cosa tiene su hora ineluctablemente marcada por Dios, que lo ordena todo (el ritmo de los días, Is 23, 20; la lluvia, 11, 14; el alimento, 104, 27; Ps 145 15); el sabio debe someterse a este orden, y abandonarse a la Providencia: "Mis tiempos están en tu mano" (Ps 31, 16). Cristo es el modelo perfecto de la exactitud en actuar "a la hora" del Padre (Ioh 2, 4; 4, 23; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1).

184. Rom 12, 11, τῷ καιρῷ δουλεύοντες (lección del texto occidental y de la *Vetus Itala*, cada vez más aceptada como la más difícil, cfr. AGAPÈ II, pp. 142, 146; W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961, p. 40, n. 118; J. DUPONT, *Le discours de Milet*, París 1962, p. 53, n. 3). Servir al tiempo es cumplir el "hoy de Dios", porque el autor de la creación lo es también del tiempo en que ésta se inaugura. El conduce y orienta su evolución y, por tanto, mide la duración en que se desarrolla: el curso de los acontecimientos. Al rescatar al mundo y salvar a sus elegidos, Dios determina "el tiempo de salvación", que es el de su intervención o el de su paciencia, "el año de gracia del Señor", es decir, la época en que se pondrán por obra los medios de que Dios se sirve para alcanzar sus fines y desplegar su gloria hasta la resurrección final: "el fin de los tiempos". El creyente observa los signos de los tiempos para poder descubrir en ellos los designios de Dios y disponerse a su servicio; el tiempo de Dios es el de la duración salvadora, *sacramentum spei* (SAN AGUSTÍN, *C. Faustum*, XII, 20; *P. L.* XLII, 265; cfr. SANTO TOMÁS, 1, q. 14, a 13: "Todo lo que se encuentra en el tiempo está presente a Dios... porque su mirada contempla eternamente todas las cosas, tal como son en su misma realidad"). "Cada situación impone sus tareas a realizar, cada ocasión es un plazo que Dios fija... Pablo quiere que se tome en considera-

3.º Hacer rendir el plazo de tiempo que media hasta el regreso de Cristo es la enseñanza expresa de la parábola de las minas [185]. Pero esta se cierra con el axioma, varias veces repetido por el Señor "A todo el que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado" [186]. Es una ley de la economía de las larguezas divinas: Dios se muestra magníficamente generoso hacia los que han recibido, conservado y hecho fructificar sus mejores dones; les concede "gracia sobre gracia [187], es decir, una sobreabundancia ordenada, progresiva: cada beneficio recibido, si se traduce fielmente en obras, se convierte en prenda de un nuevo favor.

Una inmensa *responsabilidad* pesa, por tanto, sobre cada beneficiario de la nueva Alianza: "A quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá" (Lc 12, 48). Por muy altas que fueran las gracias que recibió el Bautista, aún pertenecía al régimen de las Promesas, a la antigua Alianza, asociada a Moisés, Elías y los Profetas (16, 16). Ahora bien, "el menor en el reino de Dios es más grande que él" (7, 28); no en mérito o en santidad personal, sino en dignidad [188]. El hijo tiene siempre una condición y una nobleza superiores al esclavo [189]. Así, los discípulos de Jesucristo, liberados por la verdad (Ioh 7, 32), purificados "por la sangre de una alianza eterna" (Heb 13, 20), dotados del Espíritu Santo para tener "capacidad de cumplir la voluntad de Dios en toda suerte de bien" (v. 21), se encuentran necesariamente obligados a hacer honor a su dignidad, a poner por obra los dones recibidos con mayor fidelidad y celo que los creyentes de la antigua Alianza [190]. ¡Nobleza obliga!

---

ción la cualidad del tiempo en que se vive, que está dominado por la resurrección de Cristo y la esperanza de su retorno" (FR. J. LEENHARDT, *L'Épitre de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-París, 1957, in h. 1.). De ahí, las constantes exhortaciones a estar vigilantes, fuertes, fervientes, a combatir, a entrenarse...; y las condenaciones de la indiferencia, torpeza, negligencia, pereza, etc., *infra*, pp. 541, nn. 4-5.

185. Lc 19, 11-27 (cfr. Mt 25, 11-30), con los comentarios de J. DAUVILIER (*La parabole des mines ou des talents et le § 99 du Code de Hammurabi*, en *Mélanges J. Magnol*, París, 1948, pp. 153-166) y de M. ZERWICK, *Die Parabel vom Thronanwärter*, en *Biblica* (1959) 654-674.

186. Lc 19, 11-27; cfr. 8, 18; Mc 4, 25.

187. Ioh. 1, 16 (con la excelente exégesis de W. HENDRIKSEN, *New Testament Commentary*, Grand Rapids, 1953, I, pp. 88-89) que el P. Lagrange comenta con un texto de Filón: "Así es como siempre suspende y retira las primeras gracias antes de que los beneficiados se sientan saturados y las menosprecien, pero al mismo tiempo concede otras en lugar de aquellas, y unas terceras en lugar de las segundas, y siempre nuevas en lugar de las antiguas" (*De post.* C. 145). Comparar: "de vida en vida... de gloria en gloria" (2 Cor 2, 17; 3, 18). *Infra* p. 116, n. 1.

188. Ser el último en una categoría superior es ser más grande que el mayor en una categoría inferior. Por esto, los miembros de la Iglesia tienen una vocación mejor y más gloriosa que los de la Sinagoga (Gal 4, 21-26; 2 Cor 3, 7-11).

189. "No hay comparación entre el hijo de la casa y el hijo de una esclava" (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *P. G.* XXXIII, 536). Sobre la salvación de los justos del A. T., cfr. textos y bibliografía en D. JUDANT, *Les deux Israël* (París, 1960) 136 ss.

190. Este *a fortiori* es explotado sobre todo por Heb 2, 1-4; 9, 14; 10, 29; 12, 25; cfr. Lc 23, 31. Pero el Señor hizo ya escuchar a un auditorio

4.º Existía en el Antiguo Testamento una virtud propia para observar las cláusulas de la Alianza y mantener una vinculación fiel y religiosa con Dios: la *hesed* [191]; era una rectitud moral básica, tejida de lealtad y de sentido de justicia [192], que se caracterizaba por su inmutabilidad [193] y a veces se desplegaba en devoción y piedad filial (Ruth 3, 10; Neh 13, 14). Ciertamente, esta disposición del corazón continúa existiendo en la nueva Alianza, pero ésta no parece exigir una moral propia —al menos los escritores neotestamentarios no la han desarrollado— sin duda porque no se trata de observar un tratado o los artículos de un código, sino de adherirse a la persona viviente de Cristo glorioso [194]. Por eso la *hesed* se ve sustituida por la fidelidad-perseverancia [195], inspirada en la fe, la esperanza v la caridad, es decir, en el don total de sí mismo al Salvador.

Además, en la antigua Alianza, la fidelidad de Dios hacia su pueblo estaba en función de la fidelidad que éste a su vez le demostrara, con lo cual las bendiciones del *berith* resultaban muy aleatorias [196]; en cambio, la nueva Alianza será eterna (Heb 8, 8-9). Por una parte, en efecto, está sellada por el amor inmutable de Dios [197], quien una vez

---

rebelde que los ninivitas y la Reina del mediodía les condenarían (Mt 12, 41-42), que los publicanos y las cortesanas harían enrojecer de vergüenza a muchos que tenían fama de justos (21, 32).

191. Ier 2, 2. El *hasid* es el fiel servidor de Dios (Ps 16, 10). Cfr. L. Gukowitsch, *Die Entwicklung des Begriffes "hâsid" im Altem Testament* (Dorpat, 1934); Idem, *Die Bildung des Begriffes "hâsid"* (Dorpat, 1935); C. Spicq, *Prolégomènes à une Étude de Théologie néotestamentaire* (Lovain-Leiden) 120-124; U. Masing, *Der Begriff Héséd im Altestamentlichen Sprachgebrauch*, en *Charisteria I. Kópp octogenario oblata* (Holmiae 1945) 27-63; A. R. Johnson, *Hesed and Hasid*, en N. A. Dahl, A. S. Kapelrud, *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae* (Oslo, 1955) 100-112. Cfr. A. Gelin: "Pensamos que amar la héséd (Mich 6, 8) es comprometerse a vivir la conducta propia de la Alianza, que a la vez es vínculo con Dios con el prójimo (En *Ami du Clergé*, 1958, p. 179).

192. Os 2, 21; 12, 7; Mich 6, 8; Ier 9, 23; Ps 101, 1; Prv 21, 21; Eccli 44, 10, etc.

193. Gen 24, 49; Ios 2, 14; Is 16, 5; Os 4, 1; Ps 85, 11, etc.

194. Mt 10, 33: "A todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos" (cfr. Mc 8, 38; Lc 12, 9). Son significativos los términos que designan la ruptura de la Alianza nueva: crucificar y escarnecer al Hijo de Dios (Heb 6, 6), pisotearle, profanar la sangre que ratificó la Alianza (10, 29), ser culpable de haberla derramado (1 Cor 11, 27). La apostasía es una monstruosidad: el que se aparta del mandamiento o del camino (1 Tim 6, 14; 1 Ioh 3, 23) es un ser repugnante, como un perro que vuelve a su vómito, o como una puerca (2 Pet 2, 22; cfr. Phil 3, 2; Apc 22, 15).

195. 2 Tim 4, 7; Apc, 10. Este tema se tratará en el cap. V, pp. 265 ss.

196. "Si rechazáis mis leyes y desdeñáis mis costumbres, si rompéis mi alianza y no ponéis en práctica todos mis mandamientos, mirad que yo haré lo mismo con vosotros" (Lev 26, 15-16); "Hoy has obtenido que Yavé te diga que El será tu Dios, pero a condición de que sigas sus caminos, de que guardes sus leyes, sus mandamientos y sus costumbres, y de que escuches su voz. Y Yavé ha obtenido hoy de tí esta declaración: que tú serás su pueblo particular, como El te dijo, pero a condición de guardar todos sus mandamientos" (Dt 26, 17-18; cfr. 28, 15-68; Am 4, 6-12).

197. Rom 3, 3: "¡Pues qué! Si algunos han sido infieles ¿acaso va a anular su infidelidad la fidelidad de Dios? No, ciertamente...".

comprometido para siempre no puede mentir ni volverse atrás [198]. Por otra, la antigua Alianza exigía el cumplimiento de sus prescripciones sin proporcionar los medios adecuados para cumplirlas, mientras que el Dios de la nueva Alianza, después de conceder la salvación por medio de su Hijo (Rom 8, 32), otorgará todos los auxilios necesarios para perseverar [199], incluido el perdón de las faltas, porque es fiel en su misericordia (1 Ioh 1, 9) y más grande que nuestro corazón (3, 20).

En consecuencia: "Pemanezcamos indefectibles en la profesión de nuestra esperanza, porque fiel es el que nos hizo las promesas" (Heb 10, 23).

---

198. 2 Tim 2, 13; Tit 1, 2; Rom 11, 29 (cfr. C. Spicq, ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ, dans *Rom 11, 29*, en *R. B.*, 1960, pp. 210-219).

199. 1 Thes 5, 24; 2 Thes 3, 3; 1 Cor 1, 9; Phil 1, 6.

CAPÍTULO II

EL NUEVO SER Y LA NUEVA VIDA

"El vino nuevo hay que echarlo en odres nuevos" (Lc 5, 38).

Así como no vale la pena destrozar un vestido nuevo para reparar otro ya usado, porque "el remiendo tomado del vestido nuevo no ajustará sobre el viejo" [1], el Evangelio, que es como el nuevo vestido de la humanidad, no puede combinarse con el judaísmo, dotado de una inspiración tan diferente. No se trata de adaptar parcialmente la nueva religión a la antigua, sino de reemplazarla por entero. De modo semejante, en el plano subjetivo es imposible ser al mismo tiempo esclavo e hijo (Rom 7, 6; cfr. Lc 15, 17 ss.). Desde que Dios dispuso que sus elegidos fueran "santos e inmaculados en su presencia" (Eph 1, 4), ya no se puede responder a tal vocación sin antes transformarse y purificarse profundamente: "La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, y la corrupción no hereda la incorruptibilidad" (1 Cor 15, 50).

Por otra parte, más que la adquisición de una perfecta rectitud moral —la cual en rigor podría alcanzarse con los auxilios divinos apropiados— lo que se dilucida es la actividad misma de las virtudes teologales que garantizan una verdadera sociedad e intimidad con Dios. Descendiente de pecadores, jamás un hombre podrá obtener la nobleza y la sencillez que caracterizan "no a los extranjeros o a los huéspedes de paso, sino a los conciudadanos de los santos, a los miembros de la familia de Dios (o residentes de su casa)" (Eph 2, 19).

Por eso la institución religiosa fundada por Cristo recibe el nombre de nueva Alianza [2], y produce una verdadera metamórfosis [3] en todo

1. Lc 5, 36, τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει. Lo que se subraya en el *logion* es la incompatibilidad existente y la necesidad de tomar partido, cfr. J. DUPONT, *Vin vieux, vin nouveau*, en *Catholic biblical Quarterly* (1963) 286-304.

2. Mt 26, 28; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8; 9, 15; 12, 24. Sobre la diferencia entre νέος "reciente": nuevo desde el punto de vista del tiempo (neófito = recién convertido 1 Tim 3, 6; νέότης, juventud; 4, 12), y καινός, "nuevo" desde el punto de vista cualitativo: no usado, o aún no utilizado, cfr. AGAPÈ III, p. 177, nn. 4-5; K. PRÜMM, *Theologie des zwei-*

el que a ella se agrega: la salvación de Cristo implica una transformación del alma en sí misma (Rom 12, 2; Eph 4, 23), operada por Dios o por el Espíritu Santo (Eph 4, 24; Tit 3, 5), y que desemboca en el "hombre nuevo" (Col 3, 10; Eph 2, 15), no ya conforme o adaptado a este mundo (Col 3, 9; Eph 4, 22), sino hecho a imagen de Dios por el conocimiento y la santidad, apto por consiguiente para "caminar en novedad de vida" [4], es decir, para llevar una vida moral conforme a las exigencias de su nuevo ser. El realismo de esta renovación es tal, que los Apóstoles no dudan en considerar al bautizado como una criatura o creación nueva [5] con lo cual señalan una intervención de la omnipotencia de Dios que se atribuye al Espíritu Santo, poniendo el acento en la obra de santificación y de espiritualización llevada a cabo en el regenerado. Todo es joven y nuevo en el "nuevo camino" inaugurado por Cristo (Heb 10, 20). El neófito, creado de nuevo por así decirlo, se ve rejuvenecido incesantemente por la gracia [6]; y se renueva en él de día en día [7], gracias a la caridad que le anima, ese amor siempre espontáneo y cada vez más ferviente [8], hasta la definitiva transfiguración del estado glorioso (Phil 3, 21).

I. *Arrepentimiento y Bautismo*

Para entrar en el reino mesiánico o en la Iglesia, es decir, para participar en la economía de la salvación, se requiere una doble preparación: arrepentirse y creer en Cristo: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca: Haced penitencia y creed en el Evange-

---

ten Korintherbriefes (Friburgo, 1960) I, pp. 221 ss. R. A. HARRISVILLE (*The concept of Newness in the New Testament*, Minneapolis, 1960), siguiendo a Suidas (s. x) que identifica ambos términos, sostiene su sinonimia en el N. T. Integra la idea de novedad en el aspecto escatológico del kerygma, implicando continuidad, contraste, finalidad, dinamismo. Obsérvese, no obstante, que en los Setenta el primer término corresponde casi siempre a *naar*, y el segundo a *hadas*. Sobre la *berith hadaschah* de los profetas y de Qumrán, cfr. A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme* (París, 1963) 64, 209 ss.

3. De ahí los verbos ἀνακαινόω (2 Cor 4, 16; Col 3, 10), ἀνακαινίζω (Heb 6, 6), ἀνανέομαι (Eph 4, 23); cfr. ἀνακαίνωσις (Rom 12, 2; Tit 3, 5).

4. Rom 6, 4. Para San Juan, el que cree en Dios y ama a sus hermanos ha pasado de la muerte a la vida (Ioh 5, 24; 1 Ioh 3, 14).

5. 2 Cor 5, 17: "El que está en Cristo se ha convertido en una criatura nueva; su ser viejo pasó y existe un nuevo ser", animado de un espíritu nuevo (Rom 7, 6); "ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino la nueva criatura" (Gal 6, 15). Cfr. Apc 21, 5: "He aquí que hago nuevas todas las cosas".

6. (Al que venciere... le daré una piedrecita blanca, y en ella escrito un nombre nuevo" (Apc 2, 17); E. B. ALLO comenta: El nombre nuevo designa una renovación de la naturaleza, ya que nombre y esencia eran solidarios según las concepciones antiguas... una participación mayor en la naturaleza divina, un aumento de gracia" (*Saint Jean. L'Apocalypse*, 3.ª ed., París 1933).

7. 2 Cor 4, 16; cfr. 3, 18; Rom 12, 2.

8. 1 Ioh 2, 7; 2 Ioh 4, 6. Cfr. AGAPÈ III, pp. 310 ss.

lio" [9]. Esta fundamental exigencia es universal [10], se dirige tanto a los judíos como a los griegos [11], pues todos son pecadores y el arrepentimiento es el cambio de rumbo por el que el hombre se aparta del mal y del error para orientarse hacia Dios [12].

Semejante renovación forzosamente ha de ser muy profunda y compleja, hasta el punto de definir toda una actitud espiritual [13]. La conversión o penitencia (*metánoia*) es ante todo un cambio de apreciación o de convicción [14], y en este sentido implica una adhesión de fe. A raíz de una predicación, de la contemplación de un milagro o de

---

9. Mc 1, 15; cfr. 6, 12; Mt 3, 2; 4, 7; Act 17, 30; Apc 3, 19 (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, 2.ª ed., (Munich, 1962, pp. 11-18; L. BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament*, París, 1960, pp. 61 ss.). En el cuarto Evangelio solamente se menciona la fe (englobando la conversión). Nuestra traducción sigue la costumbre de calcar el latín *poenitere, poenitentiam agere*, pero el sentido originario es el de conversión (cfr. el hebreo *schoub;* cfr. W. L.HOLLADAY, *The Root šûbh in the Old Testament*, Leiden, 1958) o arrepentimiento. El acento se pone sobre el cambio más que sobre la aflicción; apunta tanto al elemento dinámico y positivo "hacia Dios" como a la ruptura con el pasado (cfr. el hijo pródigo: "Me levantaré e iré a mi Padre"; Lc 15, 17-20). W. BARCLAY, *Turning to God* (Londres, 1963) 16 ss.

10. Según Heb 6, 1, la enseñanza primaria y el fundamento de la moral cristiana es la renuncia a las obras muertas y la fe en Dios. Según 2 Pet 3, 9: "El Señor pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia".

11. Lc 13, 3, 5; Act 5, 31; 11, 18; 20, 21; 26, 20.

12. Lc 5, 32: "No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia"; 15, 7. 10: "Hay alegría ante los ángeles de Dios por un solo pecador que se arrepiente"; hay que entender que Dios mismo se alegra ante sus ángeles, asociandose todo el cielo a su alegría (A. F. WALLS, *"In the Presence of the Angels"*, en *Novum Testamentum*, 1959, pp. 314-316).

13. Heb 6, 6, ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (C. SPICQ, *L'Épitre aux Hébreux*, París, 1953, II, pp. 169 ss.). Cfr. Mt 18-3: "Si no cambiáis y no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos".

14. Μετανοέω propiamente significa: pensar después y de modo distinto, reflexionar y cambiar de idea o de manera de pensar (cfr. μεταμέλομαι, Mt 21, 32: "Ni siquiera habéis querido después arrepentiros y creer en él", que es casi equivalente a μεταβάλλεσθαι, Act 28, 6; Mt 27, 3). Así como la πρόνοια es un conocimiento previo, la μετάνοια es un conocimiento posterior, que implica una modificación de la conducta y de la orientación religiosa. Cfr. C. SPICQ, *o. c.*, pp. 171 ss.; E. FR. THOMPSEN, Μετανοέω *and* Μεταμέλει *in Greek Literature until 100 A. D.* (Chicago, 1909); A. H. DIRKSEN, *The New Testament Concept of Metanoia* (Washington, 1932); E. K. DIETRICH, *Die Umkehr im A. T. und im Judentum* (Stuttgart, 1936); H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit* (Leipzig, 1938); E. WÜRTHWEIN, J. BEHM, *in h. l.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.*, IV, 972-1004; H. BRAUN, *"Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1953) 243-258; E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, 1960) 319 ss.; todo el fascículo 47 de *Lumière et Vie* (1960) que estudia la conversión en el A. T. y en los Sinópticos (M. Fr. Lacan), en los Hechos (J. Dupont), en San Pablo (E. M; Boismard) y en San Juan (D. Mollat). Los paganos no ignoraron la dinámica de la conversión-arrepentimiento que conduce al alma hacia el progreso moral (PLUTARCO, *De Genio*, 22; *De tranq. An.* 19; R. JOLY, ΜΕΤΑΝΟΙΑ, en *Rev. Hist. des Relig.* 1961, pp. 149-156; IDEM, *Le Tableau de Cébès et la Philosophie religieuse*, Bruselas, 1963, pp. 38 ss.).

una madura reflexión [15], el hombre se da cuenta de sus errores, reniega de los ídolos y alcanza la verdad [16], ya sea confesando y glorificando al verdadero Dios (Apc 16, 9), ya reconociendo en Jesús al jefe y autor de la salvación [17]. Tal cambio de mentalidad y de juicio acarrea la tristeza [18], el arrepentimiento del pasado (Act 2, 37-38), y origina una conversión de la voluntad: el alma apartada de Dios, a la que su afecto por el pecado mantenía alejada de El [19], se vuelve de nuevo para responder a la llamada divina; arrepentirse es sinónimo de convertirse [20]. Tal contrición, en la medida en que es sincera, se

15. Lc 16, 30: "Si alguno de los muertos fuese a ellos, harían penitencia"; 24, 47; Mt 11, 20; 12, 41: "Los ninivitas hicieron penitencia por la predicación de Jonás"; Act 26, 20; Apc 2, 5: "Recuerda de dónde has caído, y arrepiéntete"; 3, 3: "Acuérdate de lo que has recibido y has escuchado, y obsérvalo y conviértete". Por último, Dios es quien llama a la penitencia y da la fuerza para regresar (Act 5, 31; 11, 18; Rom 2, 4; comparar Heb 12, 17), porque es El quien realiza el querer y el obrar (Phil 2, 13; cfr. 2 Cor 5, 18; Lam 5, 21: "Haznos volver hacia ti, Señor, y regresaremos. Renueva nuestros días como en los tiempos antiguos"; Ps 51, 12). La *metánoia* es, pues, aceptación espontánea del don de Dios, respuesta a la proposición de su gracia.

16. 2 Tim 2, 25: "Puede que Dios les conceda que se conviertan *para* conocer la verdad"; Act 17, 30; 26, 18: "Te envío para que les abras los ojos, a fin de que vuelvan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, para que por la fe en mí reciban el perdón de los pecados y la herencia con los santificados" (cfr. la formulación análoga en Qumrán, W. Grossouw, *The DSS and the New Testament*, en *Studia Catholica*, 1952, p. 6); Apc 9, 20: "El resto de los hombres... no se arrepintieron ni siquiera de las obras de sus manos, para dejar de adorar a los demonios y a los ídolos..."; comparar Lc 7, 30.

17. Mt 11, 20; Act 6, 31; 20, 21: "Pablo daba testimonio a judíos y griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesucristo".

18. 2 Cor 7, 9-10; cfr. Mt 26, 75; Fl. Josefo, *Ant.* XI, 156: τὴν μετάνοιαν καὶ λύπην τὴν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐξημαρτημένοις ἀσφάλειαν τε ἕξειν καὶ φυλακὴν τοῦ μηδὲν ὅμοιον συμπεσεῖν.

19. Hay que arrepentirse de la maldad (Act 8, 22), de la impureza, de la intemperancia, del libertinaje (2 Cor 12, 21), de la fornicación (Apc 2, 21), de los homicidios, de los maleficios, de los robos y de la idolatría (9, 20), es decir, de todas las "obras" malas o vanas (2, 22; 16, 11; Heb 6, 1). De ahí ἀποστρέφειν, Act 3, 26 (comparar 1 Thes 1, 9; Act 14, 15).

20. ἐπιστροφή-ἐπιστρέφειν significan en el orden físico una evolución hacia un objeto preciso: se vuelve un arma contra alguien (*P. Tebt.* I, 138); se gira, se regresa, se desanda camino; el retorno de una enfermedad = = una recaída (W. K. Hobart, *The medical Language of St. Luke*, Londres, 1882, p. 172). En el orden psicológico y moral, expresan un cambio de orientación y de intención, es decir, un movimiento de la atención hacia tal ser o realidad (P. Aubin, *Le problème de la conversion*, París, 1963); frecuentemente empleados con la negación = no tener en cuenta, no preocuparse; tal es el caso de los deudores que en modo alguno se muestran inclinados a restituir (*B. G. U.*, I, 36, 7; *P. Oxy.* III, 486, 30; U. Wilcken, *Chrestomathie*, Leipzig-Berlín, 1912, n. 176, 12; 1.ª mitad del siglo II). En los LXX, ἐπιστρέφειν (más de 550 veces), significa volverse hacia Dios, tornar a El. En el N. T. implica una transformación profunda bajo la luz de la fe y la eficacia de la gracia (Act 11, 21; 15, 3; 26, 18; 1 Thes 1, 8-9; 2 Cor 3, 16), especialmente el alejamiento del pecado, el acceso a la "santidad", el comprometerse en el camino de la salvación. Sobre la asociación o equivalencia: μετανοέω-ἐπιστρέφω (negada por H. Conzelmann, *Die Mitte den Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* 2.ª ed., Tübingen, 1957, pp. 84 ss., 198-203), cfr. Mt 13, 15; Lc 17, 3-4; Act 3, 19; 20, 21; 26, 20; 27, 27.

esfuerza por expiar y reparar el mal cometido (Mt 18, 26-27), "haciendo penitencia con saco y ceniza" (11, 21); pero la cualidad interior de la *metánoia* se manifiesta sobre todo en un cambio radical de vida, en la práctica de las virtudes, "obras" o "frutos dignos de penitencia" [21], que son proporcionados o adecuados a las nuevas condiciones del espíritu y a la nueva orientación de la voluntad. Si el nuevo árbol es bueno, no puede dejar de producir frutos conformes a su naturaleza. Concretamente, se trata de la justicia [22] y de las grandes manifestaciones de la caridad fraterna, en particular de la *hesed* y de la limosna, como Is 58, 7 y Miq 6, 8 ya habían enseñado [23].

Todo arrepentimiento sincero merece el perdón de las ofensas (Lc 17, 3-4); así, la conversión a Dios está ordenada "a la remisión de los pecados" [24]; y como la purificación, obra de la gracia y del Espíritu Santo, permite el acceso al Reino de Dios, de una manera más comprehensiva se dirá que la *metánoia* obtiene la salvación (2 Cor 7, 10) o la vida eterna (Act. 11, 18). Sin embargo, un puro don de Dios no se consigue automáticamente por la mera iniciativa del culpable. El ofendido es libre al otorgar su graciosa decisión, por lo cual la oración del convertido debe implorar el perdón [25]. Ahora bien, siendo la salvación obra de una *synergia* humano-divina, Juan el Bautista instituye "un baño de penitencia", primer sacramento de la nueva alianza, en

---

Después de su negación Pedro "se vuelve" a Jesús (Lc 22, 32; cfr. C. H. PICKAR, *The Prayer of Christ for St. Peter*, en *Catholic biblical Quarterly*, 1942, pp. 133-140). J. DUPONT (*Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres, en Sciences ecclésiastiques*, Montreal, 1960, pp. 137-173) da la bibliografía, presentando las nociones de retorno y dirección nueva en conexión con la noción de *via*, es decir, la manera de conducirse que distingue a los cristianos, un cierto estilo de vida.

21. Lc 3, 8 (Mt 3, 8). El fruto no consiste en la conversión del corazón, sino que resulta de ésta y testimonia su sinceridad, como se precisa en Act 26, 20. ἄξιος significa aquí "de igual valor, del mismo peso". (E. BOISACQ, *Dictionnaire éthymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1916, deriva este adjetivo de ἄγω: arrastrar por su peso, pesar de ahí: valioso). Debe existir correspondencia exacta entre los sentimientos interiores y la vida concreta. Es una cuestión de dignidad y de honestidad, a la que en Qumrán se otorgaba una gran importancia (cfr. KR. STENDAHL, ΑΞΙΟΣ *im Lichte der Texte der Qumran-Höhle*, en *Nuntius*, Upsala, 7, 1952, col. 53-55).

22. Cfr. Mt 21, 32: "Juan vino a vosotros por el camino de la justicia", tema de su predicación; cfr. el excelente comentario de J. A. T. ROBINSON, *Twelve New Testament Studies* (Londres, 1962), 20 ss.

23. Después de las advertencias de Juan el Bautista, los oyentes multiplican las preguntas (Lc 3, 10; el imperfecto iterativo ἐπηρώτων indica la repetición de las interrogaciones) sobre lo que se les acaba de exigir (la conjunción consecutiva οὖν apunta a las consecuencias prácticas que hay que deducir). El subjuntivo aorista τί οὖν ποιήσωμεν habrá, pues, que entenderlo: "¿Entonces, qué tenemos que hacer? ¿Frutos de penitencia? ¿En qué consisten? ¿Qué conclusiones hay que sacar?" (H. SAHLIN, *Die Früchte der Umkehr*, en *Studia Theologica*, Lund, 1948, pp. 54-68). Y el Precursor precisa la naturaleza de estos frutos: No molestéis a nadie, dad una túnica al que no la tiene, etc. Cfr. Lc 6, 27 (ἀγαπᾶτε), v. 33 (ἀγαθοποιῆτε), v. 36 (γίνεσθε οἰκτίρμονες).

24. Lc 24, 47, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Cfr. Act 3, 19; 5, 31; 8, 22.

25. Pedro dice a Simón el Mago: "Arrepiéntete... y pide al Señor para que, si es posible, se te perdone el pensamiento de tu corazón" (Act 8, 22). Cfr. la petición del *Pater noster*, Mt 6, 12.

que la contrición de los pecadores pudiera encontrar y recibir la gracia de Dios [26]. Por este rito de transformación espiritual y moral, el bautizado proclamaba su fe en el Mesías ya próximo y su intención de mejorar su vida, se agregaba al reino mesiánico y manifestaba su sentimiento de contrición [27]. El baño penitencial no producía inmediatamente, por su propia virtud, la remisión de los pecados, pero excitaba en el alma sentimientos de dolor y de fe que, según su fervor, podían obtener el perdón de las faltas [28]. El Precursor no ignoraba la relativa y provisional eficacia de su "agua de purificación" [29], pues él mismo

26. Mc 1, 4: "Apareció en el desierto Juan el Bautista, predicando el bautismo de penitencia para remisión de los pecados"; Lc 3, 3; Act 13, 24; 19, 4: "Juan bautizó un bautismo de penitencia, diciendo al pueblo que creyese en el que venía detrás de él. βαπτίζω, forma intensiva de βάπτω, "zambullir, bañar", significa "inmergir, submergir". Los sustantivos τὸ βάπτισμα, ὁ βαπτισμός, ignorados por los LXX y por el griego clásico, parecen haberse inventado en conexión con el bautismo de Juan, y fueron adoptados como términos técnicos por los cristianos. R. GINOUVÈS, *Balaneutikè* (París, 1962) 398 ss.; 404, n. 7.

27. La conclusión de R. GINOUVÈS (*o. c.*, pp. 405-428) sobre los baños antiguos es que el agua poseía una triple virtud: *a*) de purificación, lavando las manchas morales; *b*) borrar el pasado: significa la muerte y la renovación; *c*) regenerar y conferir salud, fuerza, invulnerabilidad e inmortalidad; por eso, sumergirse en el agua fue un rito de iniciación y de paso a una vida superior. Es seguro que, al responder a realidades nuevas, la *simbólica* cristiana del agua bautismal no varió para nada estos datos fundamentales universalmente admitidos.

28. Cfr. D. BUZY, *Saint Jean Baptiste. Études historiques et critiques* (París, 1922) 168 ss.; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (París, 1960) 78 ss. Con todo fundamento, W. M. FLEMINGTON (*The New Testament Doctrine of Baptism*, Londres, 1948, pp. 20-23) aproxima el bautismo de Juan a las acciones simbólicas de los Profetas, que expresan, confirman y consuman la experiencia íntima del inspirado. En el A. T. el símbolo es prenda de realización del acontecimiento significado.

29. Cfr. Ez 47, 3, Ὕδωρ ἀφέσεως, J. JEREMIAS (*Der Ursprung der Johannestaufe*, en *Z. N. T. W.* 1929, pp. 312-320), C. K. BARRETT (*The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947, pp. 31 ss.), O. CULLMANN (*Le Baptême des enfants*, Neuchâtel-París, 1948, pp. 7 ss.), J. BONSIRVEN (*Le Règne de Dieu*, París, 1957, p. 181), R. E. O. WHITE (*The biblical Doctrine of Initiation* Londres, 1960, pp. 56 ss., 319 ss.) y muchos otros relacionan este bautismo con el de los Prosélitos (cfr. M. SIMÓN, *Verus Israel*, París 1948, pp. 322-323, 333 ss.; T. F. TORRANCE, *Proselyte Baptism*, en *New Testament Studies*, 1954, pp. 150-154; T. M. TAYLOR, *The Beginnings of Jewish proselyte Baptims*, *ibid.*, 1956, pp. 193-198); pero éste último no se halla claramente atestiguado hasta la segunda mitad del siglo I (cfr. S. ZEITLIN, *L'Origine de l'institution du Baptême pour les Prosélytes*, en *Revue des Études Juives*, 1934, pp. 50-57. Sin embargo, J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958, p. 33, ve en *Test. Leví*, XIV 6, la atestación directa del bautismo de los prosélitos en la época precristiana; cfr. L. FINKERSTEIN, *The institution of Baptism for Proselytes*, en *Journal of biblical Literature*, 1933, pp. 203-211; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Londres, 1962, pp. 18 ss.). Sería más acertado relacionarlo con las abluciones practicadas en Qumrán, donde el rito de la purificación sólo es eficaz cuando va acompañado y sancionado por el arrepentimiento: El pecador "no se verá perdonado por las expiaciones, ni purificado por las aguas lustrales, ni santificado por los mares y ríos, ni lavado por las aguas. ¡Impuro, impuro permanecerá mientras desprecie los mandamientos de Dios, mientras no se deje instruir por la Comunidad de su Consejo!... Sólo con la humildad de su alma ante los pre-

precisaba: "Ciertamente, yo os bautizo en agua para el arrepentimiento... pero El os bautizará en Espíritu Santo y en fuego" [30].

Esta predicción, referida de modo análogo por los cuatro evangelios [31], anuncia que la total e inmediata purificación de los pecados sólo la obtendrá el don mesiánico del "Espíritu prometido" [32]. Cuando en el bautismo de Cristo los cielos se abren, es para permitir su descendimiento [33]. El aspecto de una paloma evoca la actividad creadora del espíritu divino que se cierne sobre las aguas para fecundarlas [34], y

---

ceptos de Dios podrá purificarse su carne al ser rociada con el agua lustral, sólo entonces se santificará en el agua corriente" (*Manual de Disciplina*, III, 4-9; cfr. J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* Gembloux, 1935, pp. 10 ss. *Le Baptême des Esseniens*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, I, pp. 321-336; W. H. BROWNLEE, *John the Baptist in the New Testament*, New York, 1957, pp. 36 ss.; J. A. T. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumran Community*, en *The Harvard theological Review*, 1957, pp. 175-191; O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe in Neuen Testament*, en *Revue de Qumrân*, 1958, pp. 213-234; IDEM, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le christianisme primitif*, en *Recherches bibliques IV. La Secte de Qumrân*, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 179-181; G. GNILKA, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, en *Revue de Qumrân*, X, 1961, pp. 185-208; J. A. T. ROBINSON, *o. c.*, pp. 11-27). Pero su originalidad, advertida ya por FL. JOSEFO —quien emplea βαπτισμός para designar el bautismo de Juan y a éste lo designa con el término ὁ βαπτιστής (*Ant.* XVIII, 117, único empleo fuera del N. T.)— le viene de su estrecha relación con el kerygma del Precursor en el triple plano ético, mesiánico y escatológico; cfr. J. SCHNEIDER, *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart, 1952) 19-24; IDEM, *Baptism and Church in the New Testament* (Londres, 1957) 18 ss.; H. H. ROWLEY, *The Baptism of John and the Qumran Sect*, en A. J. B. HIGGINS, *New Testament Essays* (Manchester, 1959) 218-229; OEPKE, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 534 (en relación con las religiones mistéricas etc.).

30. Mt 3, 11; Mc 1, 7-8; Lc 3, 16; Ioh 1, 33. Comparar "ser bautizado en el Espíritu Santo" (Act 1, 5; 11, 16; por oposición al bautismo de Juan). A la bibliografía de J. COPPENS, *Baptême*, en *D. B. S.*, I, 853-924, hay que añadir la de R. SCHNACKENBURG, *Taufe*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz, 1959) 736-745, y H. G. MARSH, *The Origin and Significance of New Testament Baptism* (Manchester, 1941); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 106-129; CH. MASSON, *Vers les sources d'eau vive* (Lausanne, 1961) 216-227.

31. Las antítesis son muy fuertes (yo-él, la más acusada: yo os bautiçé [aoristo ἐβάπτισται, Mc 1, 8] — él os bautizará [futuro]; agua actuando sobre el cuerpo — Espíritu Santo purificando y transformando el alma) y desembocan en la oposición eficacia relativa y parcial — eficacia inmediata y plena. Sólo el Hijo de Dios es el Cordero que quita el pecado del mundo (Ioh 1, 29-30).

32. Eph 1, 13 (cfr. Is 32, 15; 44, 3; Ez 39, 29; Zach 12, 10). Sobre le fe de los contemporáneos en la efusión del Espíritu Santo en la época del Mesías, cfr. *I Hen.* XLIX, 3; Ps. Salom. XVII, 42; *Doc. Dam.* II, 10; *Test. Lev.* XVIII, 2-14; *Test. Juda*, XXIV, 2 ss.; G. W. LAMPE, *The Seal of the Spirit* (1951) 27 ss. M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie* (París, 1958); E. BEST, *Spirit-Baptism*, en *Novum Testamentum* (1960) 236-243.

33. Mt 3, 16; cfr. Is 64, 1: "¡Ah, si desgarraras los cielos, si descendieras!"; A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus d'après L'Evangile selon saint Marc* (1, 9-11), en *Catholic biblical Quarterly* (1959) 468-490.

34. Gen 1, 2. En Oriente, la paloma es un animal sagrado, símbolo de la diosa madre y de Astarté señora del amor (FILÓN, *De Prov.* II, 64; LUCIANO, *De dea syr.* 54, con el comentario de M. MEUNIER, *La Déesse syrienne*, París, 1947, p. 128; cfr. H. D. BETZ *Lukian von Samosata*, Berlín, 1961,

por tanto la instauración de una era nueva de gracia. En cuanto al fuego (Act 2, 3-4), es al mismo tiempo símbolo de la presencia y del poder de Dios [35] y de las purificaciones radicales operadas por su espíritu [36]. Por consiguiente, el bautismo administrado en nombre de Jesús no sólo será más eficaz que el del Precursor, sino que ha de proporcionar bienes espirituales más amplios y privilegios más elevados: la salvación misma [37] o una vida totalmente nueva (Ioh 3, 5-7). El lavado o purificación que resulta de la inmersión en el agua es más o menos perfecto [38]; pero de todas maneras el bautismo es manifestación, conclusión lógica y sello de la fe y de la *metánoia*.

II. *Bautismo y pertenencia a Cristo*

Puesto que no hay salvación corporal y espiritual más que por Cristo (Act 4, 12), el bautismo cristiano se había de distinguir del bautismo de Juan —que aún se administraba esporádicamente (Act 19, 5)— y de los restantes ritos judíos similares, por la invocación del nombre de Jesús, es decir, por la eficacia, la fuerza personal de Cristo resucitado y por una profesión de fe en este único Salvador. En Pentecostés, "Pedro dijo: Haced penitencia y que cada uno de vosotros sea bautizado *en nombre de Jesucristo* para la remisión de sus pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo" (Act 2, 38). Se sabe que el nombre representa a su portador, designa a la persona misma [39] en

---

p. 32; G. RACHET, *Le sanctuaire de Dodone*, en *Bulletin de l'Assoc. G. Budé*, IV, 1962, pp. 87, 94). En el A. T. es la única ave ofrecida en los sacrificios de purificación por los pecados (Lev 1, 14; 12, 6; 15, 14; Lc 2, 24; cfr. H. CAZELLES, *Connnexions et structure de Gen 15*, en *R. B.*, 1962, p. 337); mensajera de paz (Gen 8, 11), la paloma es sobre todo el símbolo del pueblo elegido (Os 7, 11; 11, 11; Is 40, 8; Ps 48, 14; 74, 19: cfr. los textos rabínicos citados por R. TOURNAY, *Le Psaume LXVIII et le Livre des Juges*, en *R. B.* 1959, pp. 362 ss.). La comparación del *Pneuma* con el *pichón-paloma* (περιστερά; cfr. τρυγών = tórtola, Lc 2, 24) no se refiere a la semejanza con un pájaro, sino a su manera de descender en el vuelo (καταβαῖνον ὡς), cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel* (Cambridge, 1963) 259 ss.

35. Ex 3, 2. En una epístola apócrifa de San Pablo a los Corintios, "Dios *todopoderoso* hizo descender el Espíritu en forma de fuego sobre María la Galilea" (*P. Bodmer* X, 54, 14).

36. Is 4, 4; Ex 1, 13; Mal 3, 2-3; N. A. DAHL, *The Origin of Baptism*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel... missae* (Oslo, 1955) 44 ss.

37. Mc 16, 16: "El que creyere y fuere bautizado, se salvará".

38. El rito de inmersión o de ablución viene caracterizado por el dativo instrumental ὕδατι (Mc 1, 8; Lc 3, 16; Act 1, 5; 11, 16) y más a menudo por ἐν (ἐν ὕδατι, Mt 3, 11; Ioh 1, 26. 31. 33; ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, Mt 3, 6; Mc 1, 5; ἐν τῇ θαλάσσῃ, 1 Cor 10, 2). Consiste en un baño (λουτρόν, Eph 5, 26; Tit 3, 5) que limpia (καθαρίζειν, Eph 5, 26; Tit 2, 14; cfr. Ioh 13, 10-11) lava (ἀπολούεσθαι, Act 22, 16; 1Cor 6, 11) y blanquea (λευκαίνειν, Apc 7, 14). Sobre el simbolismo del agua, cfr. P. REYMOND, *L'Eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leiden, 1958).

39. En Act, "el nombre" designa siempre a Jesús (2, 21; 4, 17-18; 5, 28. 40-41; 8, 18; 9, 14-16. 26-28; 19, 17; 21, 13; 22, 16; 26, 29), objeto de la fe; cfr. la controversia entre judíos y cristianos "sobre cuestiones de doctrina, de

cuanto se manifiesta y actúa. El nombre de Dios no sólo revela su existencia, sino que señala su providencia, su protección, su socorro, su intervención todopoderosa [40]. Por eso, en su última instrucción a los Apóstoles, Jesús precisa: "Estaba escrito que Cristo padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que *en su nombre* se predicase la penitencia a todas las naciones para la remisión de los pecados" [41]. De modo semejante, el rito bautismal se administra "apoyándose en la autoridad de Jesús [42], es decir, en su nombre [43] y haciendo intervenir su fuerza. La acción producida —perdón de las faltas y efusión del Espíritu— se realiza sólo en función de esta referencia, y así le es expresamente atribuida. Seis años más tarde, Ananías ordenará a Saulo: "Hazte bautizar y lávate de tus pecados invocando su nombre" [44], es decir, profesando la fe en Jesús como Señor y apelando a su gracia (Act 2, 21).

Probablemente no se trata de una fórmula litúrgica, sino de la significación del rito [45], indicada también en esta otra expresión empleada por San Pedro a propósito del centurión Cornelio: "ser bautizado *en el nombre de Jesucristo*" [46], pero que subraya más la potencia, la causalidad de aquél que produce los efectos del bautismo [47].

---

nombres y de la Ley" (18, 15). M. DE JONGHE, *Le Baptême au nom de Jésus d'après les Actes des Apôtres*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1933) 647-653.

40. Ex 23, 21; Num 6,27; Ps 44, 6: "Por tu nombre pisoteamos a nuestros agresores"; 54, 3: "Elohim, por tu nombre, sálvame"; 124, 8: "Nuestro auxilio está en el nombre de Yavé; Ioh 17, 11: "Padre santo, guárdalos en tu nombre".

41. Lc 24, 47: κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν; cfr. Act 3, 16.

42. ἐπὶ con dativo expresa el fundamento en el que reposa un estado, un acto, una actitud, y pudiera traducirse por "en razón de": se trabaja apoyándose en la esperanza (1 Cor 9, 10); se predica (Mt 24, 5; Act 4, 17) o se expulsa a los demonios (Mc 9, 39) por la autoridad de Cristo, fundándose en su autoridad. Cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (París, 1927) 50 v.

43. 1 Mach 14, 43: "Que todas las actas en la provincia se redacten en su nombre, ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ"; por tanto, bajo su responsabilidad y con su garantía (cfr. διὰ ὀνῆς καὶ ὀνόματος Θεοδώρου, *P. Fouad.* 85, 16).

44. Act 22, 16: βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Invocar el nombre de alguien es ponerse bajo su égida, recurrir a él y beneficiarse de sus intervenciones generosas (Act 15, 17; Iac 2, 7). Por eso los cristianos se definen como "los que invocan el nombre de Jesús" (Act 9, 14. 21; Rom 10, 12; 1 Cor 1, 2; 2 Tim 2, 22). En el bautismo esta invocación expresa la eficacia sacramental del rito y permite apropiarse los efectos de la redención.

45. Aunque no ha llegado hasta nosotros ningún ejemplar de un ritual primitivo es seguro que la administración del sacramento iba precedida por una *homologia* (Rom 10, 10; 1 Tim 6, 12; Heb 4, 14; 10, 23) o profesión de fe (Act 8, 37: creo que Jesucristo es el Hijo de Dios), de una pregunta explícita del neófito (Lc 3, 10: ¿Qué debemos hacer? Act 2, 37: ¿Qué haremos? 22, 16: ¿Por qué retrasar?) y de preguntas del ministro informándose de que "nada impide" (κωλύειν; cfr. 8, 36; 10, 47; 11, 17) la admisión del creyente en la Iglesia. Cfr. O. CULLMANN, *o. c.*, pp. 63 ss.; R. E. O. WHITE, *o. c.* pp. 142 ss.

46. Act 10, 48, β. ἐν τῷ ὀνόματι I. X. Comparar 1 Cor 6, 11; Eph 5, 26. ἐπί, ἐν, εἰς son a menudo equivalentes y pueden corresponder al mismo

Es cierto que los Samaritanos y los Efesios que reciben el bautismo "*para el nombre del Señor Jesús*" [48], lo hacen, como en las fórmulas precedentes, profesando su fe en el Salvador. Y, en efecto, en la iglesia palestiniana primitiva, "ser bautizado en el nombre" ya evocaba una destinación y una atribución [49]. Pero la nueva fórmula εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, sin excluir las significaciones fundamentales antedichas, pone el acento en el fin o resultado del acto sacramental (εἰς) y señala expresamente la relación del neófito con Cristo. Esta es la razón de que el convertido ya no se bautice "en el nombre de Jesús", sino "para la persona del Kyrios". Es una fórmula de sujeción a la "señoría" del Salvador resucitado.

El matiz es tanto más significativo cuanto que, en uno y otro caso, no se hace mención ni de la purificación de los pecados ni de la efusión del Espíritu Santo [50]. El rito cristiano, más que rito de arrepentimiento, es rito de profesión de la nueva fe [51]: el bautismo *para* Cristo

---

original hebraico *beschem* o *leschem* (cfr. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Komentar zum Neuen Testament*, Munich, 1922. I, pp. 590-591; 1054-1055; A. COWLEY, *Aramaic Papyri*, Oxford, 1923; 6, 14; 8, 16 etc.; J. STARCKY, *Un contrat Nabatéen sur Papyrus* en *R. B.* 1954, pp. 164-165; *Fragm.* A. 4; B, 2), pero esta sinonimia se explica muy bien en la evolución de la *Koiné* (cfr. J. PSICHARI, *Essai sur le grec de la Septante*, en *Revue des Études Juives*, 1908, pp. 179, 202 ss.); cfr. *P. Giess.* LXVI, 8: ἐρωτῶ σε εἰς τὴν θεῶν εὐσέβειαν: Te pido en nombre de la piedad hacia los dioses; "en nombre de" puede tener el matiz debilitado: "con la mención de"; cfr. E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven, 1953) I, 5, 6, 9; III, 13, 17 etc.

47. ἐν con dativo tiene a menudo un sentido instrumental o causal: "por medio de, por el poder de", análogo a δία con genitivo. Cfr. Act 10, 43: "De él dan testimonio todos los profetas, de que todo el que cree en él recibe por su nombre (διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) la remisión de los pecados"; Tit 3, 5: "Somos salvados por un baño de regeneración (διὰ λουτροῦ)". Igualmente, los milagros y las expulsiones de demonios se hacen "en el nombre de Jesús" (Act 3, 6; 7, 10; 16, 18) o διὰ τοῦ ὀνόματος (4, 30; cfr. 19, 13), por su virtud. El rito del bautismo es, pues, el instrumento del que se sirve la causa principal: Cristo es fuente de la eficacia sacramental. G. WAGNER, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer* 6, 1-11 (Zurich, 1962) 283 ss.

48. Act 8, 16; 19, 5-6, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ.

49. Cfr. 1 Cor 7, 5: ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός = Dios os llamó *para que* permaneciérais en la paz; Eph 2, 10, ἐπι ἔργοις ἀγαθοῖς = para hacer buenas obras; 2 Tim 2, 14, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων = llevando a la ruina de los oyentes. El dativo ὀνόματι puede significar "por la autoridad de" (cfr. O. MERLIER, *"Onoma" et "En onomati" dans le quatrième Évangile*, en *Revue des Études grecques*, 1934, pp. 180-204) y "a causa de", "en razón de"; cfr. el rescripto de Nazaret: "Quiero que el condenado por violación de sepultura (ὀνόματι τυμβωρυχίας) sufra la pena capital" (última línea, *R. B.* 1930, p. 568); F. DE VISSCHER traduce: "a causa de *tymborychia*" (*Rev. int. des droits de l'antiquité*, 1953, II, p. 300).

50. Pedro y Juan imponen las manos a los samaritanos, ya bautizados desde hace algún tiempo, para que reciban el Espíritu Santo (cfr. N. ADLER, *Taufe und Handauflegung*, Münster, 1951). Cuando los discípulos de Juan son bautizados *para* Cristo, Pablo les impone las manos a fin de que el Espíritu Santo descienda sobre ellos, G. BRAUMANN, *Vorpulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (Stuttgart, 1962).

51. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958, p. 348) pone de relieve que la profesión de la *pistis*

es el sacramento que sella irrevocablemente la pertenencia del convertido a su soberano Maestro y Señor. Efectivamente, Jesús había presentado como un vínculo de fidelidad el primer compromiso de los suyos en el seno de la Iglesia: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, a todas las naciones y *haced discípulos, bautizándolos para el nombre* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que yo os he mandado" [52].

San Pedro y San Pablo son los exegetas autorizados del pensamiento del Maestro. El primero mira a los cristianos como constituyendo un pueblo santo (purificado y consagrado), el pueblo de Dios (a quien pertenece), que ha obtenido misericordia y del que Dios ha hecho

---

sin la recepción del bautismo sería un acto mental, una especie de docetismo, contrario a toda la doctrina del N. T. Creer es obedecer; y proclamar la fe es hacer un acto de sujección total —cuerpo y alma— a Cristo en el sacramento que consagra esta pertenencia.

52. Mt 28, 18-20, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. (Cfr. A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte der Auferstandenen*, en *Sacra Pagina*, París, 1959, II, pp. 289 ss., S. LÉGASSE, *Scribes et Disciples de Jésus*, en *R. B.* 1961 pp. 339 ss. G. R. BEASLEY-MURRAY, *o. c.*, pp. 77 ss.). Esta fórmula trinitaria designa el efecto del sacramento, rito de agregación a la religión nueva por el que el convertido, respondiendo a la predicación del Señor —sobre el solo Dios verdadero (Ioh 17, 3), su relación al Padre y su don del Espíritu (Lc 1, 13)— afirma su voluntad de someterse a Cristo y al Dios-Trinidad como a la autoridad suprema y normativa de su vida. Mediante este compromiso, sancionado por el bautismo, entra en comunión con el Dios trino. La autenticidad de este versículo se ve confirmada por el paralelo real de Lc 24, 49 (cfr. v. 46), por la idéntica fórmula de la *Didache* VII, 1-3 (cfr. J. P. AUDET, *La Didaché. Instruction des Apôtres*, París, 1958, pp. 58-62, 118, 190 ss., 209: tradición de la Iglesia de Antioquía), y por la evocación de las tres personas divinas en los textos bautismales de Act 19, 2 ss.; 1 Cor 6, 11; Tit 3, 5-6. Dicha autenticidad es cada vez más reconocida (cfr. J. THOMAS, *o. c.*, p. 381, n: 3; 384, n. 3; A. D'ALÈS, J. COPPENS, en *D. B. S.* I, 859 ss., 874; R. E. O. WHITE, *o. c.*, pp. 338 ss.) y admisible, siempre que se acepte que no nos encontramos ante una rúbrica litúrgica y que la fe o el bautismo "en el nombre del Señor (*Did.* IX, 5) pudiera entenderse de Dios, lo mismo que se alternaba: Evangelio de Cristo y Evangelio de Dios (cfr. J. P. AUDET, *o. c.*, p. 362). Ahora bien, la extensión o la reducción de las formulaciones de un *kerygma* a uno, o dos o tres miembros es constante (cfr. ET. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* 5.ª ed., Gütersloh, 1948, p. 306, p. 834). En el mismo sentido hay que comprender el bautismo de 1 Pet 3, 21, decisión y compromiso de lo mejor del hombre cara a Dios: βάπτισμα... συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν. Bo REICKE (*The disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946, pp. 182 ss.), ha probado que la buena conciencia significaba a la vez una actitud leal del espíritu y la buena voluntad del alma o del corazón (cfr. Rom 13, 5; 2 Cor 1, 12); ED. SELWYN (*The first Epistle od St. Peter*, Londres, 1947) demuestra a su vez que ἐπερώτημα (*hap.* N. T.) no significa demanda, sino resolución y estipulación. Es un término jurídico bien atestiguado en los papiros, empleado para significar el acuerdo respecto a un contrato: expresa el consentimiento; se halla, por tanto próximo a *homología*, que significa la decisión. Así el bautizado responde a la llamada de Dios (εἰς θεόν), le expresa su conformidad con las condiciones de la Alianza, y se compromete por este rito solemne del "sacramento" a someter a ella toda su vida.

"su posesión personal" [53]. El segundo explica como "Dios se ha dignado escoger entre los paganos un pueblo reservado a su nombre" [54], es decir, que fuera suyo [55]. Desde entonces, a todo bautizado se le considera "atribuido" a Cristo; y la partícula empleada para indicar movimiento o destinación (ἐις) expresa esta traslación de propiedad. En el lenguaje jurídico, especialmente en las *apographai*, el nombre expresa, en efecto, el titular de un derecho, el poseedor de un título de propiedad [56]; y desde el siglo III antes de C., εἰς τὸ ὄνομα es una fórmula técnica para expresar que una determinada suma está inscrita en la cuenta de alguien [57], o que el derecho de un particular le es reconocido y registrado a su nombre [58]. La locución se extiende después al uso comercial y bancario, ya se trate de acreditar a un cliente o de atribuir tal objeto vendido a su nuevo poseedor [59]. Por ejemplo,

---

53. 1 Pet 2, 9-10, λαὸς εἰς περιποίησιν = *segullah* (Ex 19, 5); cfr. Mal 3, 17; Act 20, 28; Tit 2, 14 (F. DREYFUS, *Le thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1958, pp. 15-16; 27; 38, n. 113).

54. Act 15, 14, λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Este dativo de interés: adquirir para él mismo a un pueblo que le perteneció, es comentado en el v. 17 por una cita de Am 9, 12: "todas las naciones sobre las que mi nombre es invocado". Ahora bien, la invocación del nombre de Yavé sobre el pueblo, lo consagra a Dios (2 Par 8, 14; 2 Tim 2, 19). Hay una sugestiva antítesis entre ἔθνος y λαός las naciones paganas idólatras y extranjeras, y el pueblo sagrado reservado al único Dios verdadero.

55. Para su Nombre: para él mismo y para su gloria (J. DUPONT, ΛΑΟΣ ΕΞ ΕΘΝΩΝ, en *New Testament Studies*, III, 1956, pp. 47-50). "Un pueblo para su Nombre" es una locución del idioma targúmico (N. D. DAHL, "*A People for his Name*", *ibid.* IV, 1958, pp. 319-327).

56. Expresado a veces más explícitamente por κατοχὴ τοῦ ὀνόματος; cfr. el edicto de Tiberius Julius Alexander (en DITTENBERGER, *Or.* II, 669, 22); *P. Ryl.* II, 174, 23.

57. *P. Zen. Cair.* 59341 *b*, 6, ὅπως γραφῇ εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα; 59461, 2; *P. Oxy.* I, 126, 8; *P. Masp.* 200, 1, 3, 6; *P. Warren* XVI, 7, εἰς ὄνομα τοῦ μισθωτοῦ. La fórmula llegará a ser tan corriente que se escribirá en abreviatura: εἰς ὄνο.

58. Toda mutación, alienación o constitución de un derecho de propiedad debía ser puesta en conocimiento de los funcionarios del catastro, los cuales tenían un registro de los bienes raíces (βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων; *B. G. U.* 379, 17-19, año 69 de nuestra era; cfr. CL. PREAUX, *L'Economie royale des Lagides*, Bruselas, 1939, pp. 317 ss.). Así es como en el 99 de nuestra era, Didimo encarga al custodio de los archivos que registre por primera vez este año la propiedad que le ha corespondido por herencia de su padre muerto, εἰς με ἐξ ὀνόματος τοῦ μετηλλαχότος μου πατρός (*P. Rend. Har.* LXXIV, 12). Todos los herederos notifican al secretario real (βασιλικὸς Γραμματεύς) que el "*nombre*" del difunto sea borrado de la lista de los contribuyentes "para poder quedar también ellos tranquilos" (*P. Mert.* IX, 12, en el año 12 de nuestra era), y hacen registrar los derechos que acaban de adquirir sobre un inmueble que en adelante estará "a su nombre" (*P. Oxy.* II, 247, 30-35; 249, 9; *B. G. U.* I, 256, 5). Cfr. ἐκ θησαυρῶ κόμης Καρανίδος... εἰς ὄρμου Κεκὴ ὀνόματος (L. AMUNDSEN, *Greek Ostraca in the University of Michigan Collection*, Ann Arbor, 1935, n.° 522, 4).

59. Fue A. DEISSMANN (*Licht vom Osten*, 4.ª ed. Tübingen, 1923, pp. 97 ss.) quien primero descubrió este uso en los papiros y ostracas. Los testimonios se han multiplicado después abundantemente, cfr. FR. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (Berlín, 1925) art. ὄνομα); un resumen cómodo puede encontrarse en J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres, 1949) *in h. v.*; y en H. BIE-

en el año 257 antes de nuestra era, Heráclides, agente de Zenón, advierte a su amo que las mercancías y los esclavos enviados por mar de Gaza a Tiro sin licencia de transporte [60] han sido interceptados por los aduaneros. Afortunadamente, Apolófanes ha podido demostrar que toda la mercancía era propiedad de Zenón [61]. Siete años después, otro agente llamado Pataecio declara que "ha atribuido en posesión" a Aristodeinos una casa de Soqueo [62]. En el siglo II de nuestra era, una mujer llamada Parais pide a su queridísimo Dionisio que pague quinientos dracmas de plata a Taforsois, dándole libertad para firmar el contrato a nombre de ella o al suyo propio [63].

La misma acepción se vuelve a encontrar en las fórmulas ὑπερ ὀνόματος [64], τῷ ο ἐν ὀνόματι [65], ὀνόματος escrito sin duda en lugar de εἰς λόγον ὀνόματος [66] y sobre todo ἐπ' ὀνόματος. En el 78 de nuestra era, Apolonio y Horio declaran al exégeta de Hermópolis que toman un arrendamiento de cinco años sobre la herencia de Serapio y

---

TENHARD (quien, no obstante, rechaza el sentido papirológico en la fórmula bautismal y la explica por el A. T.: la invocación del nombre de Yavé) en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 244-245. Damos aquí algunas referencias nuevas.

60. Las exportaciones de esclavos estaban sometidas a ciertas formalidades. A Apolonio de T., que atravesaba el Eúfrates, le preguntó, el τελώνης qué era lo que transportaba. El contestó: "Llevo la Continencia, la Justicia, la Fortaleza, la Templanza, la Bravura, la Paciencia" y algunas virtudes más de consonancia femenina (recordar las sirvientas mudas, *Sofrosyne, Dikaiosyne, Paideia,* que forman parte del jurado en el proceso de *Filosofía,* en LUCIANO, *Pisc.* 16-17). El cobrador de tasas, después de presentarle el cuadro (πινάκιον) en el que constaba el porte de las tasas de mercancías, lo ordenó: "Dame la lista de todas esas esclavas". "No, respondió Apolonio, no son esclavas, sino señoras" (FILOSTRATO, *Vita Apol.* I, 20).

61. *P. Zen. Cair.* 59093, 16: σὰ εἶναι = εἰς τὸ σὸν ὄνομα ἀπογράφεσθαι. Este verbo, que significa "declarar", coresponde al latín *professio* (*P. Oxy.* I, 36, 6-15). Cfr. S. J. DE LAET, *Portorium* (Brujas, 1949) 438 ss.

62. *P. Ryl.* IV, 563, 1, προσεβαλόμεθα εἰς τὸ Ἀριστοδήμου ὄνομα οἰκίαν Σοκέως. Sobre este verbo, cfr. *P. Cair. Zen.* 59354, 22; U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäertzeit* (Berlín, 1927) I, p. 534, l. 21-24.

63. P. Mert. XXIII, 7-9: καὶ ἐαν θέλῃς εἰς ὄνομα μου τὸν χρηματισμὸν ποίησον, ἢ εἰ ἐθέλεις εἰς ὄνομα σου ἀδιάφορον. Cfr. la orden de pago del *P. Hib.* LXXIV, 3-4: "Haz dos recibos (σύμβολα), uno a nombre de Cleómaco, y el otro al mío; εἰς τὸ Κλομαχου... εἰς τοἰμὸν ὄνομα"; *P. Tebt.* II, 577; U. WILCKEN, *Griechische Ostraka* (Leipzig-Berlín, 1899) II, 1159, 1160, 1164.

64. *P. Aberdeen,* LXXX, 3: "Hemos recibido de vosotros a cuenta de Plenis"; *P. Cair. Isidor.* CXXI, 7.

65. *P. Osl.* III, 107, 4; *P. Princet.* III, 117, 14; *P. Mert.* XXX, 4, 11; *P. Michael.* XXXIII, 5, transferencia de una propiedad al nombre de una hija: σωμάτισον τῷ ὀνόματι τῆς ἡμετέρας θυγατρός Σαραπιάδος. El verbo σωματίζειν se emplea para inscribir en las listas de tasación de un nuevo contribuyente, con motivo de un cambio de propiedad (*P. Warren,* III, 9; cfr. la nota, *ibid.* p. 11).

66. L. AMUNDSEN, *Ostraca Osloënsia* (Oslo, 1933) n. XVII, 3 (cfr. la nota, pp. 44-46); *P. Aberdeen,* LXXIX, 3, 5; XCVI, 3, 6; *P. Rein.* CXXXII, 1; CXXXIX, 5; CXL, 6; CL. PREAUX, *Les Ostraca grecs de la Collection Ch. Ed. Wilbour au musée de Brooklyn* (Bruselas, 1935) n.º 13, 5; 19, 1; 36, 6; 37, 1 etc. J. DAY, CL. W. KEYES, *Tax Documents from Theadelphia* (New York, 1956) 174, 1. 86; 178, 1. 147.

sobre todo lo que pudiera pertenecer a sus hijos huérfanos [67]. En el siglo II una vendedora declara que su camello está libre de toda carga hasta el presente decimoquinto año (de Antonino Pío) y precisa que los compradores deberán inscribirlo a su nombre al año siguiente [68]. Apolonio cierra diversos contratos, especialmente la compra de tierras y de esclavos a nombre (= por cuenta) de su hijo Dionisio [69]. Ahora bien, previamente había hecho un convenio con su hija Laodice por el que se comprometía a no dar ninguna ventaja a su hijo. A la muerte de Laodice, el hijo de ésta, Apolonio el joven, impugna los contratos firmados por su abuelo a nombre de su tío, como opuestos a la convención existente entre su madre y el *de cuius*. En efecto, los contratos cerrados por el abuelo son ventajosos para Dionisio y pueden considerarse como liberalidades indirectas, ya que, al firmarlos, Apolonio "representaba" a su hijo, quien así adquiría nuevos títulos de propiedad [70].

Recordemos además que el efecto de una venta "a nombre del comprador" es producir una transferencia de propiedad, y que los contratos mencionan muchas veces estos nuevos derechos (ἐξουσίαν ἔχειν), con tanta fuerza como minuciosidad y prolijidad [71]. El comprador es el dueño y señor de la casa: κρατεῖν οὖν καὶ κυριεύειν [72], con pleno y total derecho de posesión, para siempre y sin restricción

---

67. ὅσα ἄλλα ἐαν ἀφεύρω ἐπ' ὀνόματος τῶν υἱῶν ὀρφανῶν αὐτοῦ Σαραπίωνος (*P. Amh.* II, 85, 8). Cfr. *P. Rein.* XLIV, 13 (del año 104): ἐποίησεν τὰς ὠνὰς ἐπὶ τῷ Διωνισίου τοῦ υἱοῦ ὀνόματι; *P. Michig.* VI, 369, 8; *P. Fam. Tebt.* XI, 6; *P. Strasb.* XXXI, 10; *P. Princet.* II, 49, 5; 79, 7; III, 119, 23; *P. Brem.* XXXVI, 5, ἀναγράφονται ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ὀνήους; *P. Tebt.* II, 407, 15.

68. *B. G. U.* I, 153, 26-27; literalmente: "en la *apografé* de los camellos": ταύτην ἀπογραφάσθαι ἐν τῇ καμήλων ἀπογραφῇ... ἐπ' ὀνόματος αὐτῶν.

69. *P. Rein* XLIV, 14, 24, 28 (del 104 de nuestra era), ἐπὶ τῷ Διονυσίου τοῦ υἱοῦ ὀνόματι = χρησθὲν εἰς τὸ Δ. ὄνομα (l. 27). En un contrato de retroventa del año 195 antes de C., el comprador declara haber invertido 120 dracmas "en casa de Aminandras a la cuenta de Aristonax (poseedor de una cuenta en banca), hijo de Aristón, de Europos, conforme al contrato —ἐπὶ τῷ Αριστώνακτος... ὀνόματι κατὰ συνγραφήν", según la traducción de Fr. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos* (París, 1926) 292, 295. El *P. Doura* I, 3 es numerado como XV, 3 e interpretado de modo diferente por C. B. Welles, *The Excavations at Dura-Europos*, V, 1: *The Parchmenstand Papyri* (New Haven, 1959) 87.

70. El juez acepta el punto de vista del demandante y declara que los bienes así comprados ἐπὶ τῷ Διονυσίου ὀνόματι corresponderán por igual al tío y al sobrino: dichos bienes deben κοινὸν εἶναι.

71. *B. G. U.*, I, 282, 32-36: El vendedor declara que "a partir de ahora, la compradora tiene plenos derechos sobre los fondos que le han sido vendidos y mancipados, como antes se dijo, que igualmente adquiere sus frutos, y que tiene la facultad de vender dichos fondos a otros, administrarlos e imponerles cargas según le plazca"; III, 825, 2-6; 913, 13 ss.; *P. Lond.* 1164, *c, e*.

72. *B. G. U.* 71, 16; 805, 9; *P. Lond.* 1164 c, 19; o: κυρίως ἔχειν καὶ δεσποτικῶς κτᾶσθαι (*B. G. U.* 316, 20). Fr. Pringsheim, *The greek Law of Sale* (Weimar, 1950) 323, n. 3; 325, n. 1, 5; 384, n. 1; M. Hasler, *Die Bedeutung der Kyria-Klausel in den Papyrusurkunden* (Berlín, 1960).

alguna [73], pudiendo por consiguiente usar y disponer de la cosa como mejor le plazca [74].

Estas comparaciones jurídicas, fundadas en la semejanza constante de las fórmulas empleadas —y que un oído griego sabía distinguir bien— evocan el realismo de la primera profesión de fe cristiana, que reconoce y aclama a Cristo como Señor (*Kyrios*). Cuando los escritores del Nuevo Testamento definen al discípulo como: "El que cree en su Nombre" [75], no sólo quieren expresar el reconocimiento de su divinidad y la adhesión a la veracidad de su palabra, sino una sumisión sin reserva a su poder [76] y finalmente, la oblación de toda la vida: comprometerse en el seguimiento del único guía y sujetarse a la soberanía del verdadero Maestro, ante quien debe doblarse toda rodilla (Phil 2, 10). El bautismo sanciona definitiva y solemnemente esta orientación de la voluntad y esta transferencia de propiedad [77], transformando esta confesión de pertenencia (*homología*) en consagración definitiva. A su vez el Señor, que ha adquirido al neófito al rescatarlo y pagarlo con su sangre [78], mediante este rito "en su nombre" reivindica al creyente

---

73. ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον; *P. Lond.* 1158, 12; 1298, 5; *P. Grenf.* II, 74; *B. G. U.*, 316, 22: εἰς ἀεί.

74. *P. Leipz.* III, 12, καθ' ὃν ἐὰν αἱρῶνται τρόπον ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον. El comprador puede administrar (οἰκονομεῖν, *B. G. U.* III, 859, 14), transformar (μετασχηματιζεῖν *P. Petr.* A, 10; B, 12; cfr. A. H. SAYCE, *Deux contrats grecs du Fayoum*, en *Rev. des Études grecques*, 1890, pp. 135-137), disponer enteramente (ἐπιτελεῖν = *jus abutendi*). En Dura-Europos, el vendedor entrega su tierra al nuevo propietario εἰς τὸ ἔχειν αὐτὸν Κυρίως καὶ βεβαίως εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον, κτᾶσθαι, χρᾶσθαι, πωλεῖν, διοικεῖν τρόπῳ ᾧ ἂν αἱρῆται (*P. Dour.* XXVI, 13-14).

75. Ioh 1, 12: τοῖς πιστεοῦσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; II, 23: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; 3, 18; 1 Ioh 5, 13: τοῖς πιστεοῦσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ; cfr. Mt 18, 6: τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ; Act 3, 16; 1 Ioh 3, 23.

76. Rom 1, 5: La obediencia que es la fe reverencia a Jesús como Señor.

77. βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ (Act 8, 16; 19, 5; cfr. Rom 6, 3; 1Cor 1, 13-15; Gal 3, 27); ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Act 2, 38); ἐν τῷ ὀνόματι (10, 48).

78. 1 Cor 6, 20: "Ya no os pertenecéis, pues habéis sido comprados y pagados"; 7, 23: "Habéis sido comprados y pagados; no os hagáis esclavos de los hombres". La fórmula ἀγοράζειν τιμῆς, que se encuentra en los contratos de emancipación de esclavos (cfr. A. DEISSMANN, *Licht*, p. 243), indica que la compra o redención por Cristo se hizo en beneficio de los hombres que yacían bajo la esclavitud del pecado y que en adelante se encuentran libres (paralelamente en el Talmud, el esclavo emancipado se convierte en propiedad de un nuevo señor, *Yebamoth*, 45 *b*, 47 *b*; cfr. *infra*, c. IX). Podría traducirse: "Habéis sido comprados mediante el pago del precio"; en efecto, en la época helenística, el contrato de venta no se considera cerrado con el mutuo consentimiento, sino que el vendedor ha de recibir el precio o, al menos, la prestación parcial de las arras que sancionan la *fides* y excluyen la posibilidad de volverse atrás: Κυρία δὲ ἡ ὠνή καὶ ἡ πρᾶσις εἰς τὴν κτῆσιν ὅταν ἡ τιμὴ δοθῇ (TEOFASTRO, en ESTOBEO, IV, 2, 20; ed. Wachsmuth, IV, pp. 129, 19 ss.). El pago del precio es lo que realmente hace adquirir la propiedad, de tal modo que el vendedor conserva su derecho sobre la cosa hasta haber recibido el pago (cfr. R. TAUBENSCHLAG, *Opera minora*, Varsovia, 1959, I, pp. 527 ss.). Por eso tantos contratos mencionan que el pago ha sido efectivamente realizado. *P. Doura*, XXVI, 13-14 asocia además: recepción de la *timé* y transferencia de posesión (*paradosis;* cfr. P. M. MEYER, *Juristische Papyri*, Berlín, 1920,

como suyo, lo marca con el sello de su propiedad [79] y le asegura la obtención de todas las gracias de la salvación. El bautizado ya no se pertenece [80]; profundamente transformado, ha pasado de las tinieblas a la luz (Col 1, 12-13) y se ha convertido en cristiano [81].

Esta doctrina subyace sin duda en el reproche que dirige el Apóstol a los Corintios, agrupados por escuelas en torno a tal o cual maestro de sabiduría: "Cada uno de vosotros dice: Yo soy de Apolo, yo de Pablo, yo de Cefas, yo de Cristo" (1 Cor 1, 12). Estas facciones se oponen y disputan entre ellas, desgarran la Iglesia [82], dividen y destrozan a Cristo [83]. Efectivamente, ni Pablo ni ningún otro ministro del Evangelio ha sido crucificado por los creyentes, ni tampoco estos han sido bautizados "en el nombre de Pablo" (εἰς τὸ ὄνομα Παύλου vv. 13, 15). Es decir, que no hay ni paulinos, ni apolinos, ni petrinos, sino

---

n.° XXXVII, 13-16; L. WENGER, *Die Quellen der römischen Rechts*, Viena, 1953). Sobre este modo de la venta consensual, cfr. FR. PRINGSHEIM, *o. c.*; J. DEMEYERE, *La formation de la vente et le transfert de la propriété en droit grec classique*, en *Rev. internationale des Droits de l'Antiquité* (1952) I, pp. 215-266; IDEM, *Le contrat de vente en droit classique: Les obligations des parties, ibid.* 1953, II, pp. 216-228; A. BISCARDI, *Sulla Genesi della norma giustinianea in materia di trasferimento della cosa venduta, ibid.* pp. 271-283; L. GERNET, *Sur l'obligation contractuelle dans la vente hellénique, ibid.* pp. 229-247; IDEM, *Droit et Société dans la Grèce ancienne* (París, 1955) 201-236. Apc 5, 9 precisa que la *compra* se ha efectuado por la sangre de Cristo (ἠγόρασας); 1 Pet 1, 19, que el precio del rescate ha sido la preciosa sangre (ἐλυτρώθητε); Eph 1, 7, que ésta ha sido el medio de la redención (τὴν ἀπολύτρωσιν). Cfr. C. SPICQ, *La Théologie et la Liturgie du précieux Sang*, en *L'Epitre aux Hébreux* (París, 1953) II, pp. 271-285.

79. Cfr. la consignación o *sphragis*, Apc 7, 3-8 (2 Cor 1, 22; Eph 1, 13) y "el nombre" grabado (Apc 3, 12; 14, 1; 22, 4. E. DINKLER, *Die Tauftermi-nologie in II Kor. I*, 21 *f*, en *Freundesgabe O. Cullmann*, Leiden, 1962, páginas 173-191). P. ANDRIESSEN parece haber demostrado que las señales de Jesús (Gal 6, 17) evocan la sigilación espiritual que configura a Cristo, el carácter bautismal: "el sello de la justicia de la fe" (Rom 4, 11. Cfr. *Les stigmates de Jésus*, en *Bijdragen*, 1962, pp. 139-154. BETZ, art. στίγμα, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 662).

80. Rom 14, 7-8; 2 Cor 5, 14-15; cfr. *supra* p. 15.

81. Al oir la defensa de San Pablo ante Festo, en el año 60, Agripa II exclama: "Por poco me persuades a que me haga cristiano" (Act 26, 28; para la crítica textual, cfr. FR. FIELD, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, III, p. 88). A. FRIDRICHSEN (Act 26, 28, en *Coniectanea Neotestamentica*, 1938, III, pp. 13-16), después de mencionar las traducciones divergentes que pueden darse a este versículo, propone la siguiente: "Vas a hacerme creer que, en poco tiempo, has hecho de mí un cristiano"; P. BENOIT no la acepta (R. B. 1946, p. 303). La fórmula χριστιανὸν ποιῆσαι pudiera ser un latinismo: *Christianum agere*: "enrolarme como cristiano", como sugiere A. NAIRNE (en *The Journal of theological Studies*, 1920, pp. 171-172); pero el mismo autor cita *III Reg.* XX, 7, en que Jezabel pregunta a Acab: "¿Eres tú quien ejerce ahora la realeza en Israel? Σὺ νῦν οὕτως ποιεῖς βασιλέα ἐπὶ Ἰσραηλ? Pueden añadirse giros análogos de FL. JOSEFO, *Ant.* XVII, 223, 256; XVIII, 367. Sobre el sentido de *Christianos*, cfr. APÉNDICE III.

82. σχίσματα, ἔριδες. Cfr. J. DUPONT, *Le Schisme d'après saint Paul*, en *l'Église et les Églises* (Chèvetogne, 1954) 111-127; M. MEINERTZ, Σχίσμα *und* αἵρεσις *im Neuen Testament*, en *Biblische Zeitschrift* (1957) 114-118; J. MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres, 1959), 135 ss.

83. μεμέρισται ὁ Χριστός (v. 12). El verbo μερίζω significa "repartir, asignar a cada uno su parte distinta, despachar en porciones".

cristianos, a los que el bautismo no sólo atribuye sino incorpora a Cristo; de tal modo que una escisión entre los miembros de la Iglesia es tan monstruosa como blasfema y acaba por dividir en trozos a Cristo o por escoger a un Señor distinto del Salvador, que es el único que por su inmolación posee sobre los fieles un título de propiedad inamisible.

Por muy claras y vigorosas que sean las expresiones jurídicas, resultan siempre inadecuadas a la realidad religiosa. San Pablo recuerda a los Gálatas que el "paso" que han dado con la fe —entrega total de su ser a Cristo —les ha conducido al bautismo [84], y les explica que este sacramento no solamente ha sellado su pertenencia Cristo, sino que ha transformado a cada neófito otorgándole un "ser cristiano". Cualquiera que sea, en efecto, su origen religioso o nacional, su sexo o su posición social, el neófito queda asimilado y unido a Cristo [85], de suerte que todos los bautizados constituyen el único Cristo, participan de su vida y tienen el mismo destino. No sólo se suprimen en el plano espiritual todas las diferencias humanas, sino que al existir en Cristo y vivir su vida (Gal 2, 20) los creyentes adquieren la misma condición filial que el hijo por naturaleza [86]. Dios los adopta como hijos por el hecho de ser uno con Cristo y estar revestidos de El [87].

La realización de esta asociación y de esta simultaneidad —en las cuales consiste todo el misterio bautismal— la expone San Pablo con más detalle en la epístola a los Romanos [88]: el creyente está unido a

84. "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay hombre o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 26-29). Hoy diríamos: no hay obrero o burgués, no hay francés o alemán, no hay blanco o negro...

85. El misterio de la "cristificación", que se realiza en el bautismo, se subraya en la progresión de las fórmulas: εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε... πάντες εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ... ὑμεῖς Χριστοῦ. Por existir en Cristo, el bautizado es uno con El y con todos dos demás creyentes "cristificados" (cfr. 1 Cor, 12; Eph 2, 14). El pueblo nuevo se reúne en la persona de Cristo, se recapitula en El, así como el antiguo estaba "bautizado en Moisés" (1 Cor 10, 2), su jefe y liberador (Act 7, 35), y recibía por su medio los dones divinos.

86. Tal es el realismo de esta metamorfosis, que todos los privilegios de Cristo se extienden a los suyos. Estaba escrito, por ejemplo, que Cristo era el verdadero descendiente de Abrahán (Gal 3, 16, σπέρμα; se sigue, por tanto, que los bautizados se convierten también en linaje del Patriarca (v. 29), en herederos y beneficiarios de las promesas que se le hicieron.

87. *Revestir* ya no tiene su sentido metafórico de envolver, lo mismo que bautizar ya no evoca la inmersión. "Designa un cambio moral o religioso muchas veces profundo, arraigado en lo más hondo del ser" (A. GRAIL, *Le Baptême dans l'Epitre aux Galates,* en *R. B.* 1951, p. 507). En la Biblia, estar revestido del Espíritu de Yavé es estar bajo su influjo (Idc 6, 34; 1 Par 12, 18; 2 Par 24, 20); estar vestido de una cualidad es poseerla (Is 51, 9; Ps 34, 26; 92, 1; Iob 39, 14). Estar revestido de Cristo (Rom 13, 14) supone, por tanto, una transformación tan radical como revestir la inmortalidad, la incorruptibilidad (1 Cor 15, 53-54) y el hombre nuevo, que sustituye al hombre viejo (Col 3, 9-10).

88. Rom 6, 3 ss., βαπτισθῆναι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, No es nuestro objeto desarrollar la teología paulina del bautismo. Léase F. PRAT, *La Théologie de saint Paul* (9.ª ed., París, 1923) I, pp. 264-267; II, pp. 306-314;

Cristo en el Calvario, de suerte que es crucificado, muerto y sepultado con el Salvador [89]. Es el despojamiento, la destrucción del hombre viejo [90]. Pero así como Cristo resucita a una vida gloriosa, el creyente, injertado en El por el bautismo [91], participa también del mismo principio vital; también él resucita y vive una vida nueva [92]. De ahí se sigue que, no sólo se trata de una renovación moral, sino de un "baño de regeneración" [93]; es decir, de la generación de un nuevo ser. Así como solamente se muere una vez (Heb 9, 27) —por eso el bautismo no es renovable— el bautizado llega a ser un hombre nuevo por el hecho de su inserción entitativa en Cristo resucitado. Cristo es el primogénito de todas las criaturas rescatadas (Col 1, 15. 18; Apc 1, 5), el hermano mayor de todos los hijos de Dios [94].

III. *Bautismo y pertenencia al Espíritu Santo*

La *metánoia* y el bautismo hacen que el creyente "se vuelva" hacia Cristo, le sitúan en el camino, en la "vía del Señor", y le ponen bajo su guía y autoridad soberana. Mas para progresar en este camino, el cristiano necesita disponer de nuevas luces y fuerzas, es decir, de todo un dinamismo que el Nuevo Testamento atribuye al Espíritu Santo. Por eso en el bautismo se pone al neófito en una situación especial de pertenencia al Espíritu Santo [95], quien en adelante animará, orientará y estimulará toda su existencia cristiana [96]. No puede uno

---

M. J. LAGRANGE. *Saint Paul. Epître aux Romains* (París, 1931) 149-152; C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epitres Pastorales* (París, 1947) 2882-290; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 47-56; J. GEWIESS, *Das Abbi'd des Todes Christi*, en *Historische Jahrbuch (Festschrift B. Altaner)* 1958, pp. 339-346; A. RICHARDSON, *An Introduction in the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 337-363.

89. ἀποθνήσκειν σύν (Rom 6, 8; cfr. συναποθνήσκειν, 2 Cor 7, 3; 2 Tim 2, 11); συσταυροῦσθαι (v. 6), συνθάπτεσθαι (v. 4; cfr. Col 2, 12). F. OLIVIER, Συναποθνήσκω, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1929) 103-133, recogido en *Essais* (Ginebra, 1963) 155-177.

90. Rom 6, 6: καταργεῖν Cfr. el expolio del cuerpo de carne, circuncisión de Cristo, Col 2, 10.

91. Rom 6, 5; σύμφυτοι indica que la vida del tronco se comunica al injerto y lo vivifica; cfr. Ioh 15, 1 ss.

92. ἐγείρειν (v. 9), ἀνάστασις (v. 5), ζῆν (vv. 10-11), συζῆν (v. 8), ἐν καινότητι ζωῆς (v. 4).

93. Tit 3, 5-7. Cfr. J. J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. (Münster) 1937.

94. Rom 8, 29 Sobre la filiación, divina, que constituye formalmente el ser cristiano, es decir, la "relación" con el Hijo y, mediante El, con el Padre, (Ioh 1, 12), cfr. *infra*. pp. 81 ss.

95. Mt 28, 19: "Id... y bautizadles en el nombre del... Espíritu Santo, βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα... τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; cfr. Cal 3, 2-3. Así como Cristo fue consagrado al servicio de Dios por el Espíritu (Act 10, 38; cfr. Rom 1, 4), los suyos son santificados-consagrados por el mismo Espíritu (Mc 1, 8; Act 1, 5; 11, 16).

96. Rom 8, 4: περιπατοῦσιν κατὰ πνεῦμα; 2 Cor 12, 18; Gal 5, 16: πνεύματι περιπατεῖτε; v. 18; 6, 8. Cfr. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte selón saint Paul* (París, 1957) 49 ss.

llamarse discípulo de Cristo, si no posee el mismo Espíritu que El [97]. "El que se adhiere al Señor es un espíritu con El" [98], como un solo ser que posee la misma naturaleza espiritual y divina.

Estos textos y otros muchos prueban que el *pneuma*, fuente de energía moral y de virtudes en que el neófito "bebe" en el bautismo (1 Cor 12, 13, ἐποτίσθημεν), no es tan sólo una intervención más o menos ocasional del Espíritu, cuyas mociones permiten al discípulo conformar sus pensamientos y sus costumbres a los del Señor. En efecto, si el bautizado es engendrado nuevamente y adquiere un ser nuevo, es porque toda su estructura se ha modificado y ya no es simplemente un *psíquico*, como lo es "el hombre natural", sino un *pneumático* [99], es decir, que ha recibido del Espíritu Santo un espíritu (*pneuma*) que es precisamente el constitutivo de la "nueva criatura" o del "hombre nuevo" [100], análogo a la *psyché* en el hombre no regenerado. Esta realidad positiva es una facultad espiritual, distinta a la vez del espíritu humano propiamente dicho y del Espíritu Santo (Rom 8, 16), y que pudiera llamarse "la facultad de lo divino" pues conoce la voluntad de Dios y permite actuar como el mismo Hijo de Dios hubiera actuado.

El acento queda puesto en la vitalidad de este principio inmanente de acción. El cristiano no es sólamente un nuevo ser, sino sobre todo un nuevo viviente. La "nueva criatura" es apta para "una novedad de vida". Ahora bien, en lenguaje bíblico, decir espíritu es a la vez decir: creación-renovación (Gen 1, 2; Ps 104, 30) y vida [101]. Por tanto, si la intervención del Espíritu Santo señala siempre el despliegue de una potencia divina vitalizante [102], el *pneuma* del cristiano debe a su

---

97. Rom 8, 9: Εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (cfr. Phil 1, 19; 1 Pet 1, 11); de suerte que San Ireneo define al cristiano como: "Un cuerpo, un alma, el Espíritu Santo" (*Adv. Haer.* 5, 9, 1).

98. 1 Cor 6, 17: ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἕν πνεῦμά ἐστιν. Como "Dios es espíritu (Ioh 4, 24), también Cristo es espíritu (2 Cor 3, 17; cfr. J. SCHILDENBERGER, *2 Cor 3, 17 a*, en *Studia Biblica*, 17, Roma. 1963; pp. 451-460). Si el bautismo incorpora al creyente con toda realidad al Señor, necesariamente tiene que hacerle participar en su naturaleza.

99. 1 Cor 15, 45. El *pneuma* es para la vida cristiana, lo que el *ánima* es para la vida humana. Cfr. A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1928) 107-120.

100. 2 Cor 5, 17 (cfr. CH. BOYER, quien relaciona felizmente la idea de creación con el modo de nuestra justificación, en *Studia Biblica*, 17, pp. 487-490); Eph 2, 15; 4, 24; Col 3, 9-10. El *pneuma* creado e infuso es lo que constituye "la novedad del ser cristiano (Rom 7, 6; 12, 2), esencialmente "espiritual". En esta facultad y en el corazón (Rom 5, 5; 2 Cor 1, 22; Gal 4, 6), es decir, en lo más íntimo de nosotros mismos, reside y actúa el Espíritu Santo, como en un templo (1 Cor 3, 16; 6, 19; Rom 8, 9, 11), desde donde irradia su influencia sobre todas las demás potencias para que, santificadas, desempeñen sus propias funciones (Gal 6, 8; Rom 8, 14).

101. Ioh 6, 63: τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν; Rom 8, 11; 2 Cor 3, 6. Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, en *R. B.* (1935) 481-501; IDEM, *L'Esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'Ancien Testament*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1939) 457-467.

102. Lc 1, 35; Act 1, 8; 9, 17. Sobre la unión: vida-*pneuma*, cfr. Rom 8, 10-11; 2 Cor 3, 6; Gal 5, 25; 6, 8; 1 Pet 3, 18; 4, 6. P. DACQUINO, *Lo Spirito Santo ed il Cristiano secondo S. Paolo* en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963)

vez entenderse como un principio vivificador y constante de la vida moral y religiosa del "hombre interior" (Eph 3, 16), fuente segura y sobreabundante de "la vida eterna" [103]. Por eso su designación más obvia es la de "espíritu de vida" [104].

Según esta terminología, se denomina "espíritu de filiación divina" [105] a la vida que Dios comunica a sus hijos mediante la generación bautismal. Concretamente, en Tit 3, 5 se atribuye al Espíritu Santo la infusión de esta vitalidad. El es también quien modela en estos antiguos esclavos "emancipados", o hijos nuevamente adoptados, una mentalidad "filial" en armonía con su dignidad [106]; El es, en fin, quien los asimila y los transforma a imagen del Hijo por naturaleza (2 Cor 3, 17-18). El "espíritu de Cristo" [107] es ante todo el espíritu que Jesús posee (genitivo posesivo), pero también es el espíritu que Jesús da en participación a sus discípulos (genitivo de autor), precisamente para animarlos con su propia vida, como el alma vivifica al cuerpo [108], de tal suerte que los va modelando a semejanza suya (genitivo de cualidad). El *pneuma* es a la vez cristiano y cristificante: La infusión de vida divina que engendra a un hijo de Dios, le hace asemejarse "como hermano" a su Hijo muy amado (Rom 8, 29). A partir del día en que el cristiano se une a Cristo para formar un solo ser con El, su vida es formalmente cristiana.

IV. *Bautismo "para un cuerpo": agregación a la Iglesia*

Consagración a Dios (Mt 6, 24), pertenencia a Cristo y sello del Espíritu Santo expresan la misma realidad: el neófito, purificado del pecado, es arrancado del mundo profano (αρνησάμενοι, Tit 2, 12), para poder entrar en la esfera de lo sagrado, en el mundo divino. Más concretamente, la reunión o "convocación" de todos los creyentes constituye "la asamblea de los llamados", la Iglesia, donde providencialmente se realiza la economía de la salvación, "el gran misterio de la piedad" (1 Tim 3, 16). Así como la circuncisión incorporaba a cada

---

119-129; R. Koch, *L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur d'après saint Paul*, *ibid.* pp. 131-141.

103. "Por el espíritu viviréis" (Rom 8, 13; cfr. v. 6; 1 Cor 6, 11).

104. Rom 8, 2 (cfr. el Espíritu de Dios vivo, 2 Cor 3, 3). Este espíritu de vida es el que hoy llamamos gracia santificante.

105. Rom 8, 14-15: "Todos los que son movidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios... Habéis recibido un espíritu de adopción en el que clamamos: ¡Abba, Padre!"; Gal 4, 6, 29; cfr. Eph 1. 5; Phil 2, 15 (cfr. E. F. Kevan, *The saving Work of the Holy Spirit*, Londres, 1953). Sobre esta filiación adoptiva, cfr. *infra*, pp. 76 ss.

106. Cfr. A. Lemonnyer, *Notre vie divine* (París, 1936) 66-83.

107. Rom 8, 9; 2 Cor 3, 18; Gal 4, 6; Phil 1, 19.

108. Eph 4, 4: "Un solo cuerpo, un solo espíritu"; 1 Cor 12, 13: "Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un sólo cuerpo. Se considera el *pneuma* como el Espíritu Santo en persona, se puede afirmar que el Espíritu de Cristo tanto porque es recibido en el alma por el hecho de su unión con Cristo, como porque opera la comunión con Cristo.

israelita a la comunidad del Pueblo de Dios [109], el bautismo injerta a cada fiel en Cristo, y así el conjunto de todos constituye un cuerpo personificado, "el hombre perfecto, en el vigor de la edad, que realiza la plenitud de Cristo" (Eph 4, 13).

Desde su conversión, San Pablo sabía que Jesús se identificaba con cada discípulo y con el conjunto de todos ellos [110]. Así, pregunta a los efesios discípulos del Precursor cuál es la secta o el grupo al que se han afiliado [111]. Al contestarle ellos que "al bautismo de Juan", es decir, que habían profesado su fe en el Mesías que estaba para llegar, el Apóstol les hace bautizar "para el nombre del Señor Jesús" [112]. Hay por tanto simultaneidad, si no es identidad, entre ser injertado en Cristo [113], puesto bajo su pertenencia, y ser incorporado a la Iglesia, admitido o añadido a ella [114] como un nuevo miembro en un cuerpo. Así lo confirma el paralelismo entre Gal 3, 27-28: "Habéis sido bautizados para Cristo... Sois todos uno en Cristo Jesús [115] y 1 Cor 12, 13: "Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo, εἰς ἕν σῶμα ἐβαπτίσθημεν", el de Cristo, su Iglesia [116]. En un caso, la constitución de la Iglesia es el resultado

109. El judío sólo puede concebir y realizar su salvación en el seno y en función del Pueblo teocrático (la *qehal qedoschim*); baste con evocar la "comunidad de la Alianza" de Qumrán y comparar ésta con "la asamblea del desierto de Act 7, 38 y con el bautismo "en Moisés" (1 Cor 10, 2). Cfr. J. SCHMITT, *Baptême et Communauté d'après la primitive pensée apostolique*, en *La Maison-Dieu*, 32 (1952 53-73; cfr. G. VERMES, *Baptism and Jewisch Exegesis: New Light from ancient Sources*, en *New Testament Studies*, IV (1958) 308-319.

110. "Yo soy Jesús a quien tú persigues" (Act 22, 7-8; 26, 14-15). Cfr. E. B. ALLO, *L'"evolution" de l'Evangile de Paul"*, en *Mémorial Lagrange* (París, 1940) 259-267

111. Act 19, 3: εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε. La Vulgata ha captado bien el valor del neutro τι (*in quid*), pero es mejor traducir: *ad quid*.

112. Act 19. 5, ἐβαπίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ.

113. Cfr. Rom 6, 5 implantados, injertados.

114. Comparar προσετέθησαν "agregados a la Iglesia (Act 2, 41, 47) o al Señor (5, 14; 11, 24). Cfr. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants* (Neuchâtel-París, 1948) 19-39.

115. εἰς χριστὸν ἐβαπτίσθητε... εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

116. Desde los Padres, la casi totalidad de los comentadores ha interpretado este "cuerpo" como la suma integral de los miembros de Cristo, es decir, la colectividad que constituye la Iglesia (Eph 2, 15, εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον; cfr. E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, París, 1934; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1940; E. PERCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena*, Lund, 1942; J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, París, 1951, pp. 329 ss.; T. ZAPELANA *Vos estis corpus Christi*, 1 Cor 12, 27 en *Verbum Domini* 1959, pp. 78-95). L. CERFAUX (*La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, París, 1942, pp. 217 ss.; cfr. *Biblica*, 1950, pp. 412-414), J. HAVET (*Christ collectif ou Christ individuel en 1 Cor 12, 12?*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* 1947, pp. 499-520; IDEM, *La doctrine paulinienne du "corps du Christ". Essai de mise au point*, en *Recherches bibliques*, V, Tournai-París, 1960, pp. 185-216) y J. A. T. ROBINSON (*The Body. A Study in pauline Theology*, Londres, 1952, p. 51) entienden el "Cristo" del v. 12 en sentido personal y realista" Así Cristo tiene muchos miembros y reúne en la unidad del cuerpo a todos los cristianos". Pensamos que estas dos interpretaciones, lejos de excluirse, expresan ambas el pensamiento del Apóstol, quien las disociará más

de la incorporación de cada miembro al Señor resucitado y vivo; en el otro, es la efusión del Espíritu la que edifica la comunidad [117]. En ambos casos, el principio unificador, formal o eficiente, desempeña la función del alma respecto del cuerpo, y mantiene a los discípulos, de origen tan diverso, en una cohesión perfecta. Si cada cristiano es Cristo, el conjunto o cuerpo de los creyentes es también Cristo (Col 3, 10-11). Esta colectividad puede también denominarse cuerpo de Cristo, puesto que, en lenguaje bíblico, "cuerpo" suele sustituir a "persona"; y además, por emplearse aquí metafóricamente, tiene la ventaja de evocar la agregación orgánica de nuevos miembros a la persona del Salvador [118]. No se hace, pues, más que designar dos aspectos conexos y simultáneos de la obra de la salvación, al presentar el bautismo, de un

---

adelante al distinguir en Cristo la cabeza y el cuerpo. Sería falso pretender que la palabra σῶμα nunca tuvo sentido colectivo en el siglo I, pues indiscutiblemente corresponde al latín *corpus*, bien atestiguado en esta acepción. En el edicto III, 57-58, del año 7-6 a. de C., Augusto prescribe: "Aunque los habitantes de la provincia de Cirenaica fueron gratificados con el derecho de ciudad, dispongo que no dejen de estar obligados a las "liturgias", siguiendo su turno, respecto al cuerpo de los Helenos, λειτουργεῖν... τῷ τῶν Ἑλλήνων σώματι (F. DE VISSCHER, *Les Édits d'Auguste découverts à Cyrène*, Lovaina, 1940, pp. 20, 89 ss.). Si es cierto que λειτουργεῖν τῷ σώματι es una expresión técnica griega para designar el cumplimiento de las liturgias o cargas personales por oposición a las prestaciones en especie o en naturaleza (ARISTÓTELES, *Const. de At.* XXVII, 4), no obstante, esta fórmula jamás se empleó acompañada de un genitivo plural determinativo; a diferencia del latín, donde dicho empleo es constante para designar los colegios profesionales: por ejemplo, en la inscripción funeraria de un liberto imperial contemporáneo de nuestra epístola, "ex corpore lecticariorum" (C. I. L. VI, 8872), o "corpus pistorum" (ibid. 1002, del año 144), y más adelante "Corpus Christianorum" en el Edicto de Milán del 13 de junio del 313, dirigido al gobernador de Bitinia (LACTANCIO, *De morte persec.* XLVIII 2) El σῶμα Ἑλλήνων es la comunidad de los Helenos que se benefician de un estatuto cívico, y que constituyen un todo, una unidad, distinta de los Libios, de los Italos y de los Judíos de Cirenaica. Ahora bien si cabe anfibología en la acepción de σῶμα de 1 Cor 12, 13, no es posible admitirla en los otros diecisiete empleos de este término, del v. 12 al 27, que desembocan en la última afirmación: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, un todo orgánico constituido por la reunión de todos los miembros. Además el Apóstol se inspiró probablemente en la antropología de Gen 2, 24: "Vendrán a ser los dos una sola carne", cfr. A. M. DUBARLE, *L'Origine dans l'A. T. de la notion paulinienne de l'Eglise corps du Christ*, en *Analecta Biblica* 17 (Roma, 1963) 231. 240.

117. Cfr. Eph 4, 3-6: "Solícitos por mantener la unidad del Espíritu —τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος— mediante el vínculo de la paz. Hay un solo cuerpo y un sólo Espíritu —ἕν σῶμα καὶ ἕν πνεῦμα—, así como habéis sido llamados a una única esperanza. Hay un solo Señor, una sola fe, un único Bautismo, un solo Dios, Padre de todos, que está por encima de todos, que actúa a través de todos, que está en todos".

118. No hay ninguna oposición entre 1 Cor 12, 27: ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ, la apódosis del v. 12: "Así Cristo acrecentado por sus discípulos, οὕτως καὶ ὁ Χριστός, y Col 1, 18. 24, σῶμα, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Sobre el sentido colectivo de σῶμα, cfr. C. SPICQ *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (1961) 171; pero también cfr. EPICTETO, II, 5, 27: "Es imposible que en un cuerpo semejante en este universo que nos envuelve, en medio de seres que viven nuestra vida, no sobrevengan acontecimientos de este género".

lado como rito de incorporación a la persona del Señor (de donde resultan la santidad y la vida divina), y de otro como inserción en la congregación de los llamados que es el "organismo" de Cristo, ya que "dicho cuerpo posee numerosos miembros" [119].

Puesto que el bautismo "eleva a los fieles a la condición de pueblo, y pueblo mesiánico" [120], bien se puede expresar el nuevo estado de cada fiel por la analogía jurídica de la naturalización. Cuando el gobierno de un estado otorga la ciudadanía (*politeuma*) a los extranjeros les confiere una plena y entera participación en los derechos y en los privilegios de los propios ciudadanos nacionales [121]. En nuestro caso, todo bautizado miembro del reino de Dios y ciudadano del cielo, tiene la seguridad de obtener el perdón de los pecados (I Ioh 1, 9), de ser objeto privilegiado de la caridad y de la providencia divinas [122] —lo que le autoriza a tener una confianza llena de audacia en sus relaciones con el Dios transcendente [123]—; se alimenta con el pan del cielo [124]; puede ejercer con los hermanos ese amor que pone de manifiesto la auténtica filiación divina [125]; en fin, tiene ya su nombre inscrito en los registros de la ciudad celeste [126]. Apoyado en esta garantía que le permitirá en-

---

119. 1 Cor 12, 12: τὸ σῶμα μέλη πολλὰ ἔχει; cfr. 6, 15. Esta unidad orgánica es exactamente la que el Maestro había expuesto en la alegoría de la vid-Iglesia (Ioh 15, 1 ss. Cfr. AGAPÈ III, pp. 150 ss.), y por cuya perfección había rogado: "Que todos sean uno, como tú Padre en mí y yo en ti... que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad" (Ioh 17, 21-23; comparar ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν con εἰς ἕν σῶμα ἐβαπίσθημεν, 1 Cor 12, 13).

120. J. SCHMITT (*l. c.*, p. 55) subraya que el rito bautismal, en la *Prima Petri* es el principio de la asamblea cristiana, que confiere al Pueblo de Dios la existencia y la vida, la estructura y el crecimiento. Cfr. M. E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, en *R. B.* (1956) 182-208; (1957) 161-183.

121. Sobre el πολίτευμα de los bautizados (Phil 3, 20; cfr. 1, 27; EPICTETO, II, 10, 3: Πολίτης εἶ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ: Eres ciudadano del mundo y uno de sus órganos) cfr. APÉNDICE IV: "Los cristianos viven como ciudadanos del cielo", *infra* pp. 421 ss.

122. Rom 8, 28-39; cfr. AGAPÈ I, pp. 246-257.

123. Sobre esta *parrhesia*, cfr. 1 Ioh 3, 19-22; 4, 17-19; AGAPÈ III, páginas 264 ss., 293 ss.

124. Ioh 6, 27 ss. Cfr. 1 Cor 10, 17: "Como no hay más que solo pan, todos nosotros formamos un solo cuerpo, porque participamos en ese pan único".

125. "Ya que por la obediencia a la verdad habéis santificado vuestras almas, *para* tener una auténtica caridad fraterna, amaos unos a otros intensamente con todo el corazón (1 Pet 1, 22; cfr. AGAPÈ II, pp. 312 ss.). Al enseñar que el bautismo confiere aptitud para practicar la caridad fraterna entre miembros de la familia de Dios, coincide con la doctrina de Pablo sobre el rito bautismal que integra a los creyentes en una colectividad y les hace "miembros unos de otros" (Rom 12, 5).

126. Deben entenderse en sentido jurídico ἐγγέγραπται (Lc 10, 20), ἀπογεγραμμένων (Heb 12, 23), γεγραμμένος (Apc 20, 15), que evocan la inscripción de los miembros del demo en las listas de los ciudadanos (los ἀπογραφαί de Lc 2, 1; cfr. *Guerra de los hijos de la luz*, XII, 2; M. HOMBERT, CL. PREAUX, *Recherches sur le recensement dans l'Egypte romaine*, Leiden, 1952; H. FRANCOTTE, *La Polis grecque*, Paderborn, 1907, pp. 72-81). Todos estos verbos en perfecto sugieren el carácter indeleble de esta inscripción sobre el libro de vida. Resulta que el cristiano pertenece a dos

trar en el cielo como "conciudadano de los santos y miembro de la familia de Dios" (Eph 2, 19), concibe y lleva a cabo su existencia terrestre como una dichosa esperanza (Tit 2, 13), como un progreso por el camino (προσεληλύθατε) que conduce a "la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial, al coro de las miríadas de ángeles, a la asamblea de los primogénitos... al Dios de todos... y al Mediador de la nueva Alianza" (Heb 12, 22-24).

V. *La Filiación adoptiva*

La metáfora de la nacionalización no evoca suficientemente la transformación íntima que se opera en el convertido, y ha de completarse por la de la filiación, como se sugiere en Eph 2, 19. Efectivamente, según Gal 3, 26, todos los cristianos, a causa de la fe y del bautismo, son hijos de Dios. Pero ¿como hay que entenderlo? ¿Corresponde a la realidad esta designación? Es cierto que "hijo" se opone a "extranjero" [127] o a "esclavo" (Rom 8, 14; Gal 4, 6-7); pero esto podría interpretarse como expresión de una comunión moral, de una pertenencia o "filiación" espiritual, en el mismo sentido en que a los pacíficos se les llama hijos de Dios (Mt 5, 9) y a los caritativos, hijos del Altísimo (Lc 6, 35), del Padre que está en los cielos [128]. No obstante, aunque la fórmula bíblica "ser hijo de" designa de ordinario una simple dependencia [129], el término jurídico de filiación (υἱοθεσία) —por el cual San Pablo expresa el efecto del bautismo— ha de entenderse en el sentido más estricto: los cristianos se convierten en auténticos hijos de Dios [130].

En su epístola a los Gálatas, del año 57, San Pablo declara que el fin de la misión de Cristo, de su encarnación y redención, era conferir a los hombres la dignidad de hijos de Dios: "Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo... para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiéramos la adopción filial. Y puesto que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! De manera que ya no eres esclavo, sino hijo, y por ser hijo eres también heredero" [131]. Mientras que la

---

universos aunque "el otro mundo" esté ya inscrito en la presente *oikoumene;* cfr. C. L. MITTON, *Citizens of two Worlds,* en *The Expository Times,* LXXIV (1963) 292-2295.

127. Cfr. Rom 9, 26: "En el mismo lugar en que se les dijo (Os 2, 1): No sois mi pueblo, allí mismo se les llamará hijos de Dios vivo".

128. Mt 5, 45 (cfr. AGAPE I, pp. 23 ss.; *infra,* c. X, ap. 1).

129. Los cristianos son hijos de la luz (υἱοὶ τοῦ φωτός), opuestos a los hijos de este mundo (Lc 16, 8; cfr. Ioh 12, 36; 1 Thes 5, 5). Lo mismo se lee en los textos de Qumrán (*Regla* I, 9-10; III, 13-22; cfr. *Guerra de los hijos de la luz*).

130. Heb 12, 5-9 compara pedagogía humana y pedagogía divina, opone los padres según la carne al Padre de los espíritus, los hijos legítimos a los bastardos (νόθοι; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux,* París, 1953, in h. 1.).

131. Gal 4, 5-7: ἵνα τὴν υἱθεσίαν ἀπολάβωμεν ὅτι δὲ ἐστε υἱοὶ, ἐξαπεστειλέν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ... ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος,

antigua economía religiosa —simbolizada por Agar, la esclava de Abrahán— era un estado de servidumbre [132], la nueva Alianza ya no considera a los hombres como siervos, sino como hijos de Dios, que han llegado a serlo por su incorporación a Cristo (Gal 3, 26). Como consecuencia de esta incorporación, reciben el Espíritu de Jesús, el Hijo por naturaleza, que les comunica una mentalidad filial [133] y la posibilidad de vivir conforme al nuevo ser que han adquirido en el Bautismo. Así, la nueva Alianza se caracteriza como el régimen del Espíritu, que anima a todos los adoptados y es —más que el signo— el testimonio indudable de la realidad de su adopción.

Este aspecto queda aún más claramente expuesto unos meses más tarde en Rom 8, 14-17: "Aquellos a los que mueve el Espíritu de Dios son los *hijos* de Dios. Que no habéis recibido un espíritu de servidumbre para recaer en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de hijos por adopción, en el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio con nuestro espíritu de que somos *hijos* de Dios. Pero si somos hijos, también somos herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo" [134]. Según estos dos textos, los cristianos gozan de un doble privilegio: por una parte tienen el derecho y la osadía de llamar a Dios *Abba*, como cualquier hijo que se dirige a su padre [135], y por otra son los herederos directos de los bienes de su

---

ἀλλὰ υἱός. Siguiendo a los Padres griegos y a los clásicos latinos, la mayor parte de los modernos interpreta ὅτι (v. 6) en sentido declarativo o demostrativo: "La prueba de que sois hijos es que Dios os ha enviado el Espíritu" (cfr. S. ZEDDA, *L'Adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma, 1952; con la recensión de P. BENOIT, *R. B.*, 1954, pp. 142-144; P. BONNARD, *L'Epître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel-Paris, 1953, p. 87). La presencia del Espíritu es esencial y concomitante a la constitución del "ser cristiano", pero de ningún modo lo crea. El elemento formal de la adopción es la participación en la cualidad de Hijo que Cristo posee de una manera transcendente. Sigue el don del Espíritu, pero permanece lógicamente istinto. W. MARCHEL ha mostrado claramente que si el cristiano ora como Jesús, es porque Jesús ora en él en el mismo Espíritu (*Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*, Roma, 1963, pp. 213-243).

132. Cfr. Bo REICKE, *The Law and this World according to Paul*, en *Journal of biblical Literature* (1951) 259-276.

133. Cfr. A. LEMONNYIER, *Le rôle maternel du Saint-Esprit*, en *Nôtre vie divine* (París, 1936) 66-96. H. D. WENDLAND, *Das Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen nach Paulus*, en *Pro Veritate, Festgabe L. Jaeger* (Kassel, 1963) 133-156; V. WARNACHI, *Das Wirken des Pneuma in den Gläubigen nach Paulus*, ibid. pp. 156-202.

134. Cabe bien interpretar que el Espíritu Santo es el que hace los hijos de Dios, o al menos el que les infunde un *pneuma* creado que es como una segunda naturaleza espiritual. Pero hay que tener siempre en cuenta la primera y constante significación de *espíritu* en la Biblia: *potencia e intensidad de vida*, distinta de la *nephesch*, que es el alma, la via pura y simple. Así, el espíritu de Dios en el justificado es la fuente de su vitalidad propiamente cristiana.

135. Cfr. Lc 15, 18: "Padre mío... ya no soy digno de que me llames hijo tuyo"; Mc 14, 36. Sobre la significación muy familiar del arameo *abba*, cfr. J. JEREMIAS, en *Theologische Literaturzeitung* (1954) col. 213-214; *infra*, p. 358, n. 364. Los cristianos no sienten terror ante la divinidad, como los judíos y los paganos, ni sirven a su dueño sin amor, como lo hacen los esclavos; su amor hacia el Padre estalla espontáneamente en gritos de ternura.

Padre, igual que los hijos legítimos. Hay que concluir que la adopción les ha introducido verdaderamente en la familia de Dios.

Para que esta doble afirmación, tan prodigiosa, pueda engendrar una convicción profunda —como sin duda pretende el Apóstol [136]—, es preciso que la adopción no sea una simple metáfora o un título honorífico [137], sino una realidad que implica capacidad jurídica y nuevos derechos. Efectivamente tanto en Grecia como en Roma el adoptado, por una parte adquiere la legitimidad, ingresa en un nuevo hogar y forma parte realmente de la familia con la cual contrae vínculos de parentesco; por otra parte, hereda necesariamente del patrimonio de su nuevo padre [138]. Como la argumentación paulina a los Gálatas y a los Romanos concluye asegurando la participación en la herencia cabe pensar que el Apóstol se refiere más bien al derecho griego [139], en el que no se

136. Cfr. Gal 4, 7: ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός. La partícula ὥστε expresa una consecuencia lógica, la conclusión de un razonamiento: "por consiguiente", o la consecuencia real, el resultado: "de tal modo que" (cfr. Gal 2, 13; Ioh 3, 16; F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 65 *b; fh;* 79 *b;* P. BURGUIÈRE, *Histoire de l'infinitif en grec*, París, 1960 pp. 75-97. Aquí ὥστε significa la conclusión: de lo que acabo de decir resulta que sois efectivamente hijos y herederos legítimos.

137. En el sentido de Rom 9, 4: "A los israelitas pertenecen la adopción y la gloria (de Yavé, que habita en el Santo de los Santos), y las Alianzas y el culto, y las promesas y los Padres". Israel era, en efecto, hijo de Dios, pero de una manera colectiva y moral en razón de su elección, miembro de la nueva Alianza es individual y estricta: física.

138. Cfr. APÉNDICE V: *Adopción filial y adopción fraterna infra* páginas 439 ss. Los dos estudios fundamentales siguen siendo los de M. CONRAT, *Das Erbrecht im Galaterbrief*, en *Z. N. T. W.* (1904) 204-227; y O. EGER, *Rechtsbilder in den paulinischen Briefen, ibid.* (1917) 94-108.

139. Más exactamente, al derecho greco-seleúcida adaptado a las costumbres de los gálatas de Anatolia. En efecto, hasta el siglo I, Roma mantenía casi siempre en las provincias su derecho nacional. Para el Asia Menor, cfr. la *lex Bithynorum sobre la tutela de las mujeres* (GAYO, *Inst.* I, 193), la *protopraxia* de las ciudades del Ponto y de Bitinia (PLINIO, *Ep.* X, 109), la costumbre de los Gálatas sobre el poder paterno (GAYO, *Inst.* I, 55; cfr. W. M. CALDER, *Ulpian and a Galatian Inscription*, en *The Classical Review*, 1923, pp. 8-10). La *lex peregrina se aplicaba para el matrimonio, la* filiación (GAYO, I, 192), la emancipación (*Fr. de manumiss.* 12), el testamento (GAYO, *Digesto*, XXIX, 3, 7) y la adopción (CICERÓN, *Ad fam.* XIII, 9, 2, cfr. ED. CUQ, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, 2.ª ed., París, 1928, p. 55, n. 9; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950). W. M. CALDER (*Adoption and Inheritance in Galatia*, en *The Journal of theological Studies*, 1930, pp 372-374) cita varias inscripciones que revelan que el hijo adoptivo ha desposado a la hija legítima del adoptante; unión que los romanos hubieran considerado como un incesto. Por ejemplo, Atala, hijo adoptivo de Demetrio (υἱὸς θετὸς καὶ γαμβρός se asocia a la viuda del difunto para levantarle una estela (ἀνεστήσαμεν, citado en *Klio*, 1910, p. 239, n. 9). Un yerno (γαμβρός), seguramente adoptado como hijo, considera a su suegro como τοκεύς (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I, 232, 9). En otro epitafio de Galacia, Sergiano y Sergio recuerdan a su madre Licinia y a Menandro, su segundo marido, que les adoptó como hijos (πατροφοιήτῳ, *ibid.* VII, 330). En realidad, en San Pablo se trata, no de una referencia a un código determinado, sino de una apelación general al derecho establecido desde milenios en el Próximo Oriente, y reconocido en el siglo I en toda la *oikoumene* (cfr. APÉNDICE V, p. 438). W. H. ROSSEL (*New Testament Adoption. Greco roman or semitic?*, en *Journal of biblical Literature*, 1952, pp. 233-234) tiene razón al subrayar la aparición tan es-

permitían más herederos que los parientes legítimos: si alguien quería legar sus bienes a un extranjero, primero tenía que adoptarlo [140]. Por consiguiente, si Dios decide adoptarnos como hijos, es porque también quiere hacernos participar de su herencia [141]. Esto se ve claramente en Eph 1, 5, si se recuerda que la predestinación está siempre ordenada a la gloria: "Dios nos predestinó a ser hijos suyos adoptivos por Jesucristo" [142].

Poco importa que el hijo adoptivo no pueda gozar desde el primer día del pleno ejercicio de sus derechos y privilegios, ya que espera con toda confianza llegar a ejercerlos [143] y su título de adopción constituye precisamente la garantía que necesita para el futuro. Su situación aventaja incluso a la del hijo legítimo impúber, que es dueño de su patrimonio pero no puede ejercitar ninguno de sus derechos mientras no obtenga una declaración de mayoría de edad (Gal 4, 1). Lo cierto es que la filiación adoptiva no es para San Pablo una denominación más o menos extrínseca, sino un don divino y una cualidad recibida [144] en lo más íntimo del ser [145]. En consecuencia, los creyentes son ya desde

---

pontánea como inesperada del *Abba* en labios del adoptado para expresar su alegría por el generoso don recibido. Este vocablo arameo haría suponer un tipo de adopción más semítica que europea. Convendría poner especialmente de relieve la amenaza de pérdida de derechos para el hijo que reniega de su padre adoptivo (*Gal* 4, 9; cfr. Rom 8, 17 *b*: "Si verdaderamente..."), sin cesar mencionada en los contratos babilónicos de adopción.

140. Durante toda la época clásica, la institución del heredero se presenta bajo la forma de una paternidad adoptiva. Es Solón el que abre, junto a la herencia legítima por la sangre, un nuevo medio de sucesión a saber, la transmisión del patrimonio por vía de adopción entre vivos (cfr. L. GERNET, *Droit et Societé dans la Grèce ancienne*, París, 1955, pp. 121-149). Esta adopción aparece ya atestiguada en Babilonia en el siglo v; pero su carácter era totalmente ficticio, pues con ella únicamente se buscaba eludir la prohibición legal de enajenar propiedades que sólo eran transmisibles por herencia a los hijos varones. Cfr. G. CARDASCIA, *Les archives de Murasu* (París, 1955) 121-149.

141. Filiación y gloria aparecen asociadas; vid. Rom 9, 4; Heb 2, 10. M. J. LAGRANGE (*Saint Paul, Epître aux Romains*, París, 1931, p. 200) titula la perícopa (Rom 8, 14-30): "Se asegura la salvación a los cristianos en cuanto hijos de Dios". Cfr. AGAPE I, pp. 246 ss.

142. C. SPICQ, *Vorherbestimmung*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, pp. 1176-1187.

143. "La creación espera la revelación de los hijos de Dios" (Rom 8, 19). El hombre salvado y las criaturas que le rodean no se encuentran aún libres del desorden, de los sufrimientos, de la corrupción (cfr. Heb 2 8 *b*). La salvación es un proceso en vías de realización (cfr. τοῖς σῳζομένοις, 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15. A. VIARD, *Expectatio creaturae*, Rom 8, 19-22 en R. B. 1952 pp. 337-354). Es posible que en el texto de Rom 8, 23: "También nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente en espera de la adopción", la palabra υἱοθεσίαν [ἀπεκδεχόμενοι] haya que suprimirla siguiendo D, P[16], Ambrosiaster, Pelagio y Efrén (cfr. *infra*, p. 309, n. 2); no obstante, el Apóstol subraya que en el presente sólo poseemos las primicias del Espíritu, y es certísimo que el heredero o el hijo menor (Gal 4, 1) espera las plenas consecuencias de la adopción. Si no ¿qué quedaría de la esperanza?

144. ἀπολάβωμεν (Gal 4, 5), ἐλάβετε (Rom 8, 15).

145. En el corazón (Gal 4, 6), en el *pneuma* (Rom 8, 15).

ahora hijos y herederos [146] y, por tanto, proclaman a Dios su amor y su confianza, íntimamente asociados con el Unigénito que les comunica su sentido filial y con el Espíritu Santo que estimula su oración. Más aún, la metáfora jurídica resulta insuficiente, porque no sólo son hijos adoptivos (υἱοί), sino hijos en sentido propio (τέκνα). San Pablo emplea este segundo término en lugar del primero (Rom 8, 16-17) para subrayar la realidad de la generación.

Mientras que las familias que adoptan un hijo no pueden infundir su propia sangre en las venas del adoptado [147], aunque le rodeen de ternura y le den una parte de sus riquezas [148], Dios tiene el poder de comunicar su naturaleza y su vida a los que El adopta. Para Dios, la υἱοθεσία no es una ficción jurídica, sino un hecho tan real como la generación [149]. Esto sólo se explica por la intervención de Cristo, que a cuantos le reciban les da la capacidad de ser hijos de Dios (Ioh 1, 12.) El Hijo por naturaleza se halla predestinado a conseguir una multitud de hermanos de los que hará también hijos de Dios (Rom 8, 29; Heb 2, 11-17). El único heredero [150] hace participar de sus bienes y

146. Los verbos están en presente: ἐστε υἱοί (Gal 4, 6), εἶ υἱός (v. 7); υἱοί εἰσιν θεοῦ (Rom 8, 14), ἐσμὲν τέκνα θεοῦ (v. 16). Sobre Act 17, 28, donde San Pablo cita a Arato más bien que a Cleantes, cfr. ED. DES PLACES ("*Ipsius enim et genus sumus*", en Biblica, 1962, pp. 388-395), que inserta esta concepción en su contexto tradicional: desde la laminilla de oro de Petilia donde están inscritas las palabras que un muerto ha de pronunciar a su llegada al otro mundo: "Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi raza es celeste"; hasta EPICTETO, I, 3, 1-34; DION CRISÓSTOMO XII, 27; XXX, 26; *Asclepio*, 6 y 22, etc.

147. Cfr. ESQUILO, *Euménides*, 653: "Es la sangre de su madre la que corre por sus venas".

148. Los documentos distinguen filiación natural y filiación adoptiva. En su carta a los habitantes de Tasos del año 8 a. de C., el procónsul de Macedonia C. Cornelio Dolabella designa así a uno de sus embajadores: "Sa., hijo adoptivo de Euriménides pero por nacimiento de Lyetos; Σα... καθ' υἱοθεσίαν Εὐρυμενίδου, φύσει δὲ Λυήτου" (*Inscripciones de Tasos*, CLXXV, 3; cfr. CLXXII, 24, 26; *Inscripciones de Priena*, 274; *Inscripciones de Sinuri*, II, 2; IX, 21; L, 4; *P. Osl.* III, 114, 4: P. *Mert.* XVIII. 16 "Sarapion, liberto de Serapion hijo de Serapion hijo de Fanias por adopción hijo de Cleujares"). La ley sobre las sucesiones *ab intestato* en el *P. Doura* 12, empeza así: "Si el difunto no deja hijos o no ha adoptado legalmente ninguno, ἐὰν μὴ τεκνα λείπῃ ἢ ὑιοποιήσητε κατὰ τοὺς νόμους" (con el comentario de B. HAUSSOULLIER, *Une loi grecque inédite sur les successions ab intestat*, en *Revue historique de Droit français et étranger*, 1923, pp. 515-553). Algunos epitafios están doblemente dedicados a un hijo adoptivo por el adoptante y por el padre natural (*C. I. L.* III, 1181, 1182). De ahí el doble nombre patronímico de los hijos adoptivos, la διωνυμίη; cfr. FR. CUMONT, *L'Egypte des Astrologues* (Bruselas, 1937) 185, n. 3.

149. TH. WHALING (*Adoption*, en *The Princeton theological Review*, 1923, pp. 228 ss.) se equivoca totalmente al distinguir la adopción como acto legal y forense, de la regeneración como engendramiento real y vital. También se equivoca C. E. B. CRANFIELD (*The first Epistle of Peter*, Londres, 1950, p. 21), quien considera a esta última como metafórica.

150. Mt 21, 38; Heb 1, 2, 4. A la bibliografía dada en AGAPÈ I, pp. 90-95, hay que añadir J. J. VINCENT, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, en K. ALAND, F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, Berlín, 1959, pp. 79-99; E. BAMMEL, *Das Gleichnis von den bösen Winzern* (Mc 12, 1-9) *und das jüdische Erbrecht*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1959) 11-17. El título de *heres* es una dignidad (*honor;* cfr. CICERÓN, *Pro Caecina*, IV, 11; *Pro Quinc-*

privilegios a los demás rescatados, que se hacen coherederos de pleno derecho (Rom 8, 17). Cristo ha sellado con su sangre la esencia misma de la nueva Alianza-Testamento (Mt 26, 28; Heb 9, 15-17).

VI. *El nuevo Nacimiento*

Maravilla ver cómo cada apóstol intenta formular con más o menos precisión y vivacidad esta fundamental doctrina de la moral propiamente cristiana [151]. El primero en expresar la obra procreadora de Dios es Santiago: "El Padre de las luces... de su propia voluntad nos ha dado a luz por la palabra de verdad, para que seamos como primicias de sus criaturas" [153]. El verbo ἀποκυεῖν, desconocido en la Biblia fuera de esta epístola [154], es un término del lenguaje culto [155] bastante

---

tio, IV, 14). El *heres*, más que el posesor de los bienes del difunto es su sucesor. Como el *defunctus* ya no puede desempeñar sus "funciones", el heredero viene a sustituirle, posee sus mismos derechos y obligaciones, realiza su última voluntad y se hace cargo de sus bienes (cfr. H. LEVY-BRUHL, *Heres, ibid.* 1949, pp. 137-176). Esto queda especialmente claro en las adopciones dinásticas e imperiales, en que los adoptados heredan la situación y la sucesión política de su padre adoptivo. Cfr. M. H. PREVOST, *Les adoptions politiques à Rome sous la République et le Principat* (París, 1949); J. CARCOPINO, *L'hérédité dynastique chez les Antonins*, en *Revue des Études anciennes* (1949) 262-321.

151. Lo cual prueba que la enseñanza viene del Señor mismo, y que los suyos son conscientes de su importancia.

152. βουληθείς podría traducirse por: "con intención deliberada". La voluntad divina en el orden salvífico implica a la vez premeditación, decreto y realización; pero aquí el acento se pone sobre la iniciativa, la libertad y la gratuidad de la decisión (comparar Ioh 1, 13).

153. Iac 1, 18. (O. MICHEL, O. BETZ, *Von Gott gezeugt*, en *Festschrift J. Jeremias*, Berlín, 1960 p. 22; y *New Testament Studies* IX, 1963, pp. 129-130, comparan este texto con los de Qumrán). Moisés había reprochado a Israel: "Desdeñas la Roca que te engendró (τὸν γεννήσαντα), te olvidas del Dios que te trajo al mundo" (Dt 32, 18; cfr. Is 66, 7-11); pero esto había que entenderlo en sentido colectivo, mientras que cada cristiano es engendrado por Dios.

154. Cfr. *IV Mach.* XV, 17: "Oh, mujer, la única que ha introducido en el mundo la piedad perfecta". En su amplísima encuesta lexicográfica (*Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. Texte und Untersuchungen*, XLII, 3, Leipzig. 1918), A. VON HARNACK sólo cita a dos autores (Clemente de Alejandría y Metodio de Olimpia, pp. 109, n. 2; 120; n. 2) que utilizan este verbo para expresar la regeneración bautismal. Pone de relieve su acepción maternal, con la que relaciona ὠδίνειν (Gal 4, 19) y CLEMENTE, (*Hom.* II, 52: Ἀδαμ ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κυοφορηθείς) (p. 112). Recientemente, J. YSEBAERT, *Greek baptismal Terminology* (Nimega, 1962) 108, 126, 139 ss., 154.

155. De ahí la rareza de su empleo en los papiros. *B. G. U.* II, 665, col. II, 19 (siglo I de nuestra era); *Sammelbuch*, III, 6611, 20, τὸ ἀποκυηθὲν ὑπὸ τῆς Ἀπίας... παιδίον; cfr. 15, ἀποκυησάσης τὸ βρέφος (acta notarial de divorcio del 120 después de C.). Fl. Josefo ignora este verbo. C. M. EDSMAN (*Schöpferwille und Geburt*, Iac 1, 18. *Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie*, en *Z. N. T. W.* 19, 39, pp. 11-44; IDEM, *Schöpfung und Wiedergeburt. Nochmals* Iac 1, 18 en *Spiritus et Veritas. Mélanges Kundzinu*, Auseklis, 1953, pp. 43-55) hace numerosas referencias a los escritores eclesiásticos que designan con esta palabra la generación del Verbo por el Padre o la de Jesús en la Virgen María. Cfr. SAN JUSTINO, *I Ap* XXXII, 14;

diferente —a pesar de cuanto se diga— de "engendrar" [156]. No evoca, en efecto, el período que comienza con la concepción y durante el cual la vida se va gestando, sino más bien el momento en que la madre trae al mundo a su hijo ya plenamente formado y dotado de una existencia que en adelante será autónoma [157]. Al escoger este verbo, Santiago pretende señalar la fecundidad de la acción divina y, muy especialmente, el nuevo carácter que imprime en los cristianos, confiriéndoles un modo de ser espiritual: así como el pecado produce la muerte [158], la palabra de Dios es realmente fuente de vida.

La cualidad de esta vida no queda precisada [159], pero el autor sugiere la modalidad de la acción divina al concretar: "por la palabra de verdad". Hubiera podido designar esta obra de poder y de amor

---

II Ap. VI, 5; SAN IRENEO, *Her.* I, 1, 1; ORÍGENES, *C. Cels.* V, 52; 58; EUSEBIO; *Dem. Ev.* III, 2, 50, etc.

156. No hay que confundirlo con κύειν "llegar a estar encinta, concebir" (cfr. Is 59, 4, opuesto a τίκτειν; cfr. PLUTARCO, *Publícola,* XXI, 2: "Todas las mujeres embarazadas traían al mundo hijos mal conformados; αἱ κυοῦσαι... ἐξέβαλλον"; *Sulla,* XXXVII, 5. Según LUCIANO, *Historia verídica,* 28: los habitantes de la luna llevan sus hijos en la parte más abultada de la pierna); de donde procede κύος "foetus", κυΐσκω "fecundar (cfr. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la Langue grecque,* 3.ª ed., Heidelberg, *in h. v.*). Sin excluir concepción y gestación, el compuesto significa propiamente alumbramiento (cfr. κυοτοκία). En lugar del *genuit* de la Vulgata, habrá, pues, que retener el *peperit* de la Vetus Latina (ed. Beuron, t. XXVI, p. 17). Cfr. A SCHLATTER, *Der Brief des Jakobus* (Sttuttgart, 1956) 136.

157. Esto es evidente en los numerosos empleos filonianos: "En las mujeres y en todas las hembras, cuando se aproxima el tiempo del alumbramiento, se ven formarse fuentes de leche que proporcionarán a los recien nacidos los alimentos necesarios y convenientes" (*Plant.* 15); "Los Pitagóricos comparan el número siete a la mujer siempre virgen y sin madre, porque dicho número nunca fue alumbrado ni tampoco alumbrará", ὅτι οὔτε ἀπεκυήθη οὔτε ἀποτέξεται (*De leg. alleg.* I, 15). Dios es padre del mundo que ha creado, y puede llamarse madre a la ciencia con que lo ha engendrado: "esa ciencia que recibió la semilla divina (τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα) y, después de concebir y dar a luz a su único y amado hijo, *alumbró a nuestro universo sensible*" (*De ebr.* 30, ἀπεκύησε τονδε τὸν κόσμον). El alma que concibe pensamientos, vicios y pasiones, tiene un poder de engendrar comparable al de una mujer que concibe y da a luz muchos hijos (*De sacr. A. et C.* 103). Todas las virtudes son fecundas y, por tanto, comparables a fértiles campos, o a la madre que da a luz el fruto de sus entrañas (*Quod det.* pot. 114); en especial lo es la justicia, que da origen a una progenie vigorosa (*ibid.* 121), y la prudencia (*De mut. nom.* 137; cfr. *De post. C.* 63). Según *Hermes Trismegisto* la esencia de Dios consiste en concebir y producir todas las cosas (V, 9); y aí "el *Nous* Dios, que es a la vez macho y hembra, y existe como vida y luz, *alumbró* (ἀπεκύησε) *con una palabra* un segundo *Nous* demiurgo" (I, 9); "Alumbró (ἀπεκύησεν) a un Hombre semejante a él, a quien amó como a su propio hijo" (I, 12). Κύημα llegará a ser para los gnósticos la expresión del alumbramiento espiritual o pneumático.

158. Iac 1, 15. Cfr. FILÓN: "El nombre propio de la imprudencia es: *la que da a luz,* porque la inteligencia del insensato... se encuentra siempre entre dolores de parto, cuando desea las riquezas la gloria, el placer" (*De leg. alleg.* I, 75; cfr. *Cherub.* 42-46).

159. La transformación, análoga a la de una resurrección (Col 3, 1; 1 Pet 1, 3; Apc 20, 5-6; 21, 8), exige —para los hebreos el nombre y el ser han de ser correlativos— que Dios dé a sus hijos un "nombre nuevo que permita expresar su gloria nueva (Apc 2, 17; cfr. Ioh. 10, 3).

mediante el término *pneuma* o *dýnamis* (cfr. Lc 1, 35). Mas, por una parte, quiere expresar la palingenesia o renovación espiritual del mundo [160] según el esquema de la primera formación del universo, al que Dios creó "por su palabra" [161]; y, por otra parte, emplea el vocabulario de la teología neo-testamentaria más arcaica: la palabra de Dios es la eficacia misma, el instrumento de todas las obras que brotan de su poder [162]; a ella se atribuye la creación (Ps 33, 9) y la generación espiritual (1 Pet 1, 23), porque tiene la virtud de una semilla [163]. Gracias a la fe, la Palabra se encuentra injertada o implantada (τὸν ἔμφυτον λόγον, Iac 1, 21) en el alma de los discípulos y puede ejercer en ellos su obra procreadora, transformándolos en una raza distinta que es propiedad de Dios y constituye la porción escogida de la humanidad [164]; más aún, ordenándolos "sacerdotes de Dios y de Cristo" (Apc 20, 6).

---

160. Mt 19, 38; Tit 3, 5. Cfr. *Hermes Trimegisto*, XIII, 1 ss.

161. Gen 1; Ioh 1, 1 ss.; Heb 1, 1-3 Sólo se trata de un paralelismo religioso entre las dos economías; pero Santiago mira a la segunda, y no a la primera (contra C. M. EDSMAN, *l. c.*; L. E. ELLIOT-BINNS, *James 1, 18: Creation or Redemption*, en *New Testament Studies*, III, 1957, pp. 148-161). Así lo sugería la teología filoniana: la purificación de la inteligencia desemboca en el conocimiento de Dios (*Quod Deus sit immut.* 143), y su término es un segundo nacimiento: nacimiento de la Palabra divina que nos hace hijos del Logos (*De conf. ling.* 146). También lo confirman las metáforas de los himnos de Qumrán relativos al nacimiento salvador (*Himn.* III; cfr. M. DELCOR, *Un Psaume mesianique de Qumran*, en *Mélanges bibliques A. Robert*, París, 1957, pp. 334-340) y a la paternidad divina que se va realizando para los hijos de la verdad mediante la infusión de la luz (IX, 31-36; cfr. O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, en *New Testament Studies* III, 1957, pp. 314-326). El Maestro es un padre (1 Thes 2, 7-11; 1 Cor 4, 15; Gal 4, 19; cfr. Mc 3, 33-35; Heb 2, 13), y toda la sabiduría se transmite de padre a hijo: "No me niegues celosamente tu ciencia, padre pues soy tu hijo legítimo: explícame desde el principio hasta el fin el modo de la regeneración" (*Hermes Trismegisto*, 13, 3; cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, París, 1944, I, pp. 332 ss.). Sobre la sed de regenerarse por el conocimiento y nacer a la vida divina que tiene todo iniciado en los misterios, cfr. todo el XIII tratado hermético (con el comentario de A. J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, IV, pp. 200 ss.), y primero el mito del carro alado (PLATÓN, *Fedro*, 247 *c* — 248 *b*; cfr. PLUTARCO, *De defectu Oraculorum*, 22).

162. Heb 4, 12 (cfr. Rom 1, 16). Cuando esta Palabra divina purifica y justifica, se la llama "la palabra de justicia" (Heb 5, 13; cfr. Eph 5, 26). La "Palabra de verdad" designa el mensaje divino: la enseñanza de la Ley (Ps 119, 43; *Testam. Gad*, III, 1), y después la revelación cristiana: el evangelio (2 Cor 6, 7; Col 1, 5; Eph 1, 13; 2 Tim 2, 15), que trae consigo luz y vida, gracia y verdad (Ioh 1, 17; cfr. 14, 6; 17, 17). Al obedecerle, el hombre se libera de la servidumbre del pecado (8, 32) y de la mentira (1 Ioh 1, 5-6).

163. Mt 13, 18. 38; cfr. Is 55, 10-11. Léase R. HOLTE (*Logos Spermatikos*, en *Studia Theologica*, 1958, pp. 109-168) y sobre todo M. E. BOISMARD (*Quatre hymnes baptismales*, París, 1961, pp. 30-37), que conecta con el tema del nacimiento por la palabra en el A. T. Añádase FILÓN: los dos órganos de que la naturaleza dota al alma son "el de la palabra y el de la generación" (*De Agric.* 30; cfr. *De Mut. nom.* 111); tema estoico.

164. El fin del alumbramiento creador (εἰς τὸ Iac 1, 18) es constituirse los cristianos en "primicias de las criaturas" (= de toda la humanidad, cfr. Mc 16, 15, πᾶσῃ τῇ κτίσει). Las *primicias* no evocan tan sólo la idea

Sin duda alguna, el "don supremo" de Iac 1, 17 (δώρημα; cfr. Rom 5, 15. 17) es un artículo del catecismo primitivo y se refiere al "don del cielo" (δωρεά, Heb 6, 4; cfr. Ioh 4, 10) atribuido a la caridad de Dios (1 Ioh 3, 1, δέδωκεν); hay que identificarlo, por tanto, con la gracia bautismal, como se desprende de 1 Pet 22-23: "Por la obediencia a la verdad habéis santificado vuestras almas, para tener una auténtica caridad fraterna... como quienes han sido reengendrados, no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la Palabra divina, viva y permanente" [165]. Este texto tiene la ventaja de reunir el doble aspecto cultual y vital de la conversión cristiana: de igual modo que la fe [166] santifica el alma y la consagra a Dios [167], la semilla divina incorruptible la vuelve a engendrar para una vida nueva. Los dos participios (ἡγνικότες, ἀναγεγεννημένοι) están en perfecto y significan que la transformación es tan decisiva como radical: el bautizado se convierte en una persona totalmente diferente de la que antes había sido.

A primera vista, cabría entender el verbo ἀναγεννάω en el sentido de una simple regeneración moral, de una "revivificación" psicológica [168], análoga a la palingenesia tan frecuentemente mencionada por los

---

de prioridad (Rom 16, 5; 1 Cor 16, 15; en la primera creación, el hombre estaba ὕστερον τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, FILÓN, *De opif. mundi*, 77), sino también de calidad: ante todo de elección (Lev 2, 12; Ez 20, 40), después de ofrenda a Dios (Apc 14, 4) y, por tanto, de consagración (Ier 2, 3; Rom 11, 16); de ahí Ex 19, 6; 1 Pet 2, 9 (cfr. L. PELLAND, *Le sacerdoce des fidèles*, en *Sciences Ecclésiastiques*, 1949, pp. 52-56; R. B. Y. SCOTT, *A Kingdom of Priests, Ex 19, 6*, en *Oudtestamentische Studien*, VIII, 1950, pp. 213-219; *Regale Sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, páginas 283-315).

165. διὰ λόγου... μένοντος hay que compararlo con τὸν ἔμφυτον λόγον de Iac 1, 21. Para la exégesis de 1 Pet 1, 22, cfr. AGAPE II, pp. 312 ss. Para la catequesis tradicional, cfr. M. E. BOISMARD (*Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, en *R. B.* 1956, pp. 182-208; 1957, pp. 161-183); solos posibles parelelos judeo-helenísticos, cfr. ED. G. SELWYN, *The firts Epistle of St. Peter* (Londres, 1947) 306 ss.; R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä* (Göttingen, 1912) 41 ss.

166. La aceptación del Evangelio es una sumisión a la verdad, una obediencia (Rom 1, 5; 10, 16; 16, 26; 2 Cor 10, 5); de donde resulta la purificación de los pecados, "la santidad de la verdad" (Eph 4, 24).

167. El verbo ἁγνίζω tiene la triple acepción de santificación, purificación y consagración; cfr. Ioh 17, 19. Sobre el bautismo, sacramento de iniciación cultual, cfr. N. A. DAHL (*The Origin of Baptism*, en *Interpretations ad V. T... S. Mowinckel misae*, Oslo, 1955, pp. 36-52). Sobre el baño religioso, rito de paso que señala el acceso a un nuevo modo de existencia, cfr. R. GINOUVÈS, *Balaneutikè* (París, 1962) 283-298.

168. Este verbo, empleado sólo por Pedro en toda la Biblia (I, 3 23; la lección del *Sinaiticus*: ἀναγεννηθεὶς en el Prólogo de Eccli 28, es aberrante; cfr. A, B, παραγεννηθεὶς) es ignorado en el griego clásico y no aparece hasta FILODEMO DE GADARA (*Sobre la Cólera*, II, 19) y FL. JOSEFO, *Guerra*, IV, 484 (los frutos de Sodoma, de ceniza renaciente, τοῖς καρποῖς σποδιὰν ἀναγεννωμένην); SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, IV, 10: "El alimento lácteo simboliza nuestro renacimiento". El sustantivo ἀναγέννησις aparece ya en FILÓN (*De aet. mundi*, 8) como sinónimo estoico de palingenesia; cfr. HIPÓLITO, *Ref.* V, 8, 18; VI. 47, 3-4; SAN JUSTINO, *Apol.* I, 61, 1 (= καινοποιηθέντες, *Dial.* 138). Cfr. BÜCHSEL, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 671-674; R. CH. TRENCH, *Synonims of the New Testament*, (11.ª ed., Londres, 1894) 60-66; J. YSEBAERT, *o c.*, pp. 108 ss., 149 ss.

contemporáneos [169], especialmente en las religiones de misterios [170]; pero, aparte de que ésta última aparece atestiguada en Tit 3, 5 en su acepción cristiana de nueva generación, nacimiento a una vida más alta [171], San Pedro precisa que se trata de la formación de un nuevo ser y de una nueva vida, mediante la analogía de la fecundidad vegetal o humana: Así como en la naturaleza Dios es el autor primero de todas las semillas (2 Cor 9, 10), y "da a cada grano el cuerpo que le es propio" (1 Cor 15, 38), también hace renacer a los creyentes por la virtud "de un germen incorruptible" [172]. Hay una referencia

---

169. Los pitagóricos llamaban palingenesia a la transmigración o reaparición de las almas en nuevos cuerpos (PLUTARCO, *De esu carnis*, I, 7; II, 4; *De Is. et Os.* 35; *De Ei ap. Delph.* 9). Para Filón, el alma del justo sobrevive a la conflagración general (ἐκπύρωσις y su regeneración viene a absorberse en Dios (*De Cher.* 114); la vocación de Moisés en la montaña es tipo de la *secunda nativitas sive regeneratio priore melior* (*Q. in Ex 2, 46;* versión latina del texto armenio). En el vocabulario estoico, este término designa la renovación periódica de la tierra (la primavera), una especie de resurrección del mundo material (*De aet. mundi*, 76, 85, 107), una nueva edad (*De vit. Mos.* II, 65); de ahí, la restauración de una nación (FL. JOSEFO, *Ant.* XI, 66) y la recuperación de una ciudad por su Rey, como Samos por Filipo V (τῇ ἀποκαταστάσει τῆς πόλεως, M. HOLLEAUX, *Etudes d'Epigraphie et d'Histoire grecques*, París, 1957, V, p. 448; Mt 19, 28 y Act 3, 21; F. MUSSNER, *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte* en H. GROSS, *Lex tua Veritas*, Tréveris, 1961, pp. 293-306). Las acepciones cósmicas y espirituales no deben disociarse en el N. T. (cfr. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, 1958, páginas 34 ss.), en el que la "nueva creación" por Cristo (2 Cor 5, 17; cfr. Apc 21, 5; L. H. TAYLOR, *The New Creation*, New York, 1958) se define principalmente por el nacimiento de los hijos de Dios (Gal 6, 15; cfr. Ioh 11, 52) y su resurrección para la vida eterna (Ioh 5, 29; cfr. ἀναζῆν, Lc 15, 24: el regreso del hijo pródigo, análogo a una resurrección de entre los muertos; ἀναβίωσις, 2 Mach 7, 9). Comparar con Qumrán: "Dios los ha puesto (ambos espíritus) en igual proporción hasta el término decidido y hasta la renovación" "*Regla*, IV, 25. Cfr. H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, pp. 208-239).

170. Hermes enseña a su hijo Tat el proceso de la regeneración: "Nadie puede salvarse antes de la palingenesia" (*C. H.* XIII, 1): "Ahora conoces, hijo mío, la palabra de la regeneración (παλιγγενεσία)... la generación espiritual (νοερὰ γένεσις) se ha formado en nosotros... y nos hemos divinizado (ἐθέώθημεν) mediante este nacimiento" (XIII, 10). Cfr. M. J. LAGRANGE, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, en *R. B.* (1929) 63-81; 201-214; IDEM, *Les Mystères. L'Orphsime* (París, 1937) 202 ss.; V. IACONO, *La* ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ *in S. Paolo e nell' ambiente pagano*, en *Biblica* (1934) 369-398; A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* (París, 1935) II, pp. 167 ss.; R. FOLLET, art. *Mystères*, en *D. B. S.*, VI, 1-173.

171. Tit 3, 5; cfr. A. D. NOCH, *The Vocabulary of the New Testament*, en *Journal of biblical Literature* (1933) 132 ss. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (París, 1947) 227 ss. J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgenchichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5* (Münster, 1937); IDEM, *Wiedergeburt*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz-Viena, 1959) 811-817; FR. CUMONT, *Lux Perpetua* (París, 1949) 199 ss. J. ISEBAERT, *o. c.*, pp. 91 ss., 130 ss.

172. σπορά (*hap.* N. T.), lit. "siembra, sementera" (*P. Tebt. Mich.* 311, 13; *P. Karanis*, 518, 16; *P. Michael.* XIV, 9; XXXIV, 5; *P. Mert.* X, 11; XCI, 8; *P. Fouad*, XL, 16, 29, etc.) es casi idéntico en el uso neotestamentario a σπόρος "semilla" (Lc 8, 5) y σπέρμα "germen, grano" (Mt 13, 24, 27, 32, 37-38;

indudable a la parábola del sembrador transmitida por los tres Sinópticos: "La semilla es la palabra de Dios [173]. A semejanza de un terreno que recibe el buen grano (Heb 6, 7), el alma de buena voluntad se halla impregnada de la virtud divina creadora, gracias a la cual (ἐκ) se transforma.

No obstante, puede decirse que San Pedro ya ha elaborado la tradición evangélica. Por una parte, espiritualiza la metáfora agrícola: no habla del grano que debe pudrirse para ser fecundo (Ioh 12, 24; cfr. 1 Cor 15, 36 ss.), sino de una semilla imperecedera (1 Pet 3, 4), de calidad divina [174]; pero sobre todo, hace de ésta el principio inmediato de la "generación" del cristiano. La unión coherente de estos dos términos sugiere que este re-nacimiento es análogo a la concepción de los hijos de los hombres [175], tema que San Juan expresará claramente: "Todo el que es engendrado por Dios... su semilla permanece en él" [176].

Sammelbuch, Beiheft 2, pp. 1-21). Esencialmente designa: lo que brota por sí mismo (cfr. 2 Reg 19, 29; Is 37, 30; Mc 4, 26-27).

173. Lc 8, 11: ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (comparar FILÓN, *De praem.* 10; *De Cher.* 43-44. En 1 Pet, no se trata tanto de la persona del Logos, ni siquiera del Evangelio (comprendido el mensaje), como de esa palabra que se acoge y permanece dentro, para desempeñar la función de un germen: por ser viviente (λόγοι ζῶντος; cfr. Heb 4, 12), suscita la vida (Ioh 6, 63. 68; cfr. 5, 21. 24; Rom 4, 17; 1 Tim 6, 13).

174. Incorruptible es un epíteto propio de Dios (Rom 1, 23; 1 Tim 1, 17), de las realidades celestes (1 Cor 9, 25; 15, 52; 1 Pet 1, 4), de la gracia (1 Pet 3, 4), de la caridad (Eph 6, 24).

175. Cfr. Sap 7, 2: ἐν κοιλίᾳ μητρός... ἐκ σπέρματος ἀνδρός. Comparar *Testam. Judá*, XXIV, 1: "Un hombre surgirá de mi semilla (ἐκ τοῦ σπέρματος μου), como un sol de justicia"; FILÓN (*De vit. Mos.* I, 279: τὰ μὲν σωματ' αὐτοῖς ἐξ ἀνθρωπίνων διεπλάσθη σπερμάτων; *De post. C.* 135; HERMES: "Ignoro, oh Trismegisto, de qué matriz y de qué semen ha nacido el Hombre... Hijo mío, el semen es el verdadero bien. Pero ¿quien la ha sembrado, Padre?... Ha sido el querer de Dios" (C. H. XIII, 1-2). FILÓN explica: "El semen resulta ser el principio de la generación de los animales... Cuando es depositado en el útero y se fija en él, inmediatamente inicia su movimiento y se convierte en naturaleza" (*De opif. mundi*, 67).

176. 1 Ioh 3, 9: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ... σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. En la Biblia σπέρμα (*zera'*) designa a veces la semilla vegetal (empleo constante en los papiros, cfr. *P. Tebt. Mich.* 311, 17; 315, 14; 348, 17; *P. Michig.* III, 184, 10; 185, 11; 197, 8, etc.), pero sobre todo el vástago, la posteridad, la raza (Gen 3, 15; 4, 25; Mc 12, 19-22; Lc 10, 28. Cfr. el epigrama de Artemis, del siglo I-II, "quien había visto a los queridos hijos de su nieta, τὰ σπέρματα τε ἰδοῦσαν φίλα", CH. DUNANT, J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* (París, 1958) II, p. 169, n. 333, 7; en sentido metafórico: "la semilla de la virtud" que existe en cada hombre, σπέρμα ἀρετῆς ἑκάστῳ ἡμῶν ἐκεῖναι, MUSONIO II. p. 38, ed. C. E. Lutz), especialmente la de Abrahán (Gen 17, 7-19; Lc 1, 55; Ioh 8, 33, 37; Rom 4, 13; 99, 7; Gal 3, 16; Heb 2, 16) y la de David (Ioh 7, 42; Act 13, 23; Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8). Es el término propio del semen genital (Lev 15, 16-18, 32; 18, 20; Num 5, 13. 28), que asegura la fecundidad del matrimonio (Dan 2, 43, ἐν σπέρματι ἀνθρώπων). Según Heb 11, 11, Sara recibió "Una fuerza para una emisión de semen". A las referencias dadas en nuestro comentario (*in h. l.*), atestiguando que la mujer segrega el semen a semejanza del hombre, hay que añadir HIPÓCRATES, *Del Régimen* I, 27 (quien sigue a Empédocles, Parménides y Demócrito; cfr. R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, París, 1960, pp. 78 ss.) y, sobre

La comparación es audaz, pero de una fuerza incomparable. Los Apóstoles afirman que los cristianos nacen de Dios gracias a esa "virtud" generadora [177] a la que consideran como un germen divino que permanece en ellos. Nos hallamos en el plano espiritual, y esta palabra sólo puede ser una comparación; pero no cabe expresar con más fuerza el realismo de la condición de hijo de Dios: un cristiano es hijo de Dios, como un hombre es hijo de otro hombre [178]. Ahora bien ¿de qué

---

todo, *De la Generación*, 4 y *passim;* ARISTÓTELES, *Generación* II, 20, 728 *b* 22 (en la regla de la mujer hay un germen al que el hombre aporta una fuerza activa). El médico RUFO DE EFESO observa en un útero de oveja la existencia de "vasos espermáticos" (*Del nombre de las partes del cuerpo*, 186). HERMES TRISMEGISTO: "Cuando los órganos genitales tienen una provisión de semen, se exhala, por así decirlo, de los miembros de todo el cuerpo una cierta substancia, bajo la acción de una fuerza divina... Probablemente este fenómeno tiene también lugar en la mujer (ESTOBEO, I, 42, ed. Wachsmuth, I, p. 295). En el antiguo Egipto, el hombre "conoce" a la mujer "con conocimiento de hombre" (FR. JONCKHEERE, *La durée de la gestation dans les textes Egyptiens*, en *Crónica de Egipto*, 1955, p. 20, n. 2).

177. Los comentaristas identifican la semilla de Dios con el Espíritu Santo y con Cristo, es decir, con la palabra o la enseñanza divina... Sería preferible evocar la unción bautismal de 1 Ioh 2, 20 (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du chrétien par la foi*, en *Biblica* (1959) 30 ss.; IDEM, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Ioh 3, 6-9*, en *Recherches Bibliques*, III, Brujas-París, 1958, pp. 170 ss.). Pero lo mejor es quedarse con la idea del nacimiento sobrenatural y no ver en este germen divino más que el principio de la vida divina, la semilla que engendra y constituye "entitativamente" al hijo de Dios (ἐν αὐτῷ μένει. Comparar HIPÓCRATES, *De la naturaleza del hijo*, 13: "Cuando una mujer concibe, el germen no sale, sino que permanece dentro, ἔνδον μένει). Bajo otro símbolo, es "la fuente de agua que salta hasta la vida eterna" (Ioh 4, 14). Sobre este tema, lugar común de la filosofía helenística, cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (París, 1949) 547-551; IDEM, *Les doctrines de l'âme* (París, 1953) 265 ss.; IDEM, *Le Dieu inconnu et la Gnose* (París, 1954) 221 ss.

178. En ese modelo de elaboración teológica que es el *Prólogo* del cuarto Evangelio, San Juan emplea el método analógico, que permite concebir las realidades divinas (τὰ ἐπουράνια) a partir de las terrestres (τὰ ἐπίγεια, III, 12), a condición de eliminar de éstas toda imperfección. Así, afirma que los hijos de Dios han nacido en virtud de una generación tan real como la de los hijos de los hombres 1, 13); pero mientras que ésta última requiere un proceso complicado: la sangre (eufemismo en lugar de germen seminal; cfr. *Henoch*, XV, 4, ἐν τῷ αἵματι τῶν γυναικῶν ἐμιάνθητε, καὶ ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθημήσατε καὶ ἐποιήσατε καθὼς καὶ αὐτοὶ ποιοῦσιν σάρκα καὶ αἷμα; MARCO AURELIO, II, 1: "El pecador es pariente mío, no porque participe de la misma sangre sino de la inteligencia y de una parcela de la divinidad, L. CASSON, E. L. HETTICH, *Excavations at Nessana*, Princeton, 1950. II, p. 40, l. 446; ποίου αιματος γεννηθείς), el impulso carnal (aquí la voluntad de la carne) viene a ser equivalente a la concupiscencia carnal de 1 Ioh 2, 16. En los papiros mágicos, θέλημα significa deseo sexual, y en los gnósticos el Eón masculino generador o la potencia de engendrar; cfr. J. E. MENARD, *L'Evangile de Vérité*, (París, 1962, p. 124), la iniciativa y la voluntad de paternidad..., por el contrario (ἀλλά), la procreación divina es el acto simple, único e instantáneo de Dios todopoderoso. La oposición del ἐκ θεοῦ a las tres negaciones precedentes (οὐκ, οὐδέ, οὔδε, ἐκ) es una manera semítica de afirmar el carácter espiritual de la regeneración bautismal. Cuando escribe esto, el apóstol está bien advertido del escepticismo de Nicodemo, originado por una concepción demasiado biológica de la generación (3, 4). Mantenemos resueltamente el plural ἐγεννήθησαν atestiguado

modo un hijo ha llegado a ser hijo de otro hombre? Siendo el fruto de una generación en la que el padre le ha transmitido algo de sí mismo. Por la virtud de este principio transmitido, de este elemento primero, el hijo procede realmente de su padre. Y en el caso del cristiano ¿por qué es hijo de Dios? Porque es el fruto de una generación, cuyo principio o elemento primero es esa realidad fecundante, nacida de Dios en su alma, que la teología católica denominará gracia. Designar al cristiano como hijo de Dios no es una simple imagen que evoca la protección o vigilancia paternal que Dios ejerce a su respecto [179], sino que hay que entenderlo rigurosamente, en el mismo sentido en el que se dice de cualquiera: es hijo de tal persona. En ambos casos, como principio de la generación existe una realidad que ha procedido del padre, en el primer caso la semilla humana, en el segundo la "gracia".

La comparación de los apóstoles va aún más lejos y llega a señalar la naturaleza propiamente divina de esta vida infundida a los creyentes. Por la virtud de dicho elemento, principio de la generación, un nuevo hombre llega a la existencia; así como el animal engendra a un animal de su especie, también el hombre engendra a otro hombre, semejante a él. A menudo la semejanza es grande, y la gente se complace en reconocer que tal niño se parece mucho a su padre: en las facciones, en el porte, en el modo de mirar y de hablar... Pues bien, el cristiano nace de Dios, es hijo suyo en el sentido más real, por lo cual debe parecerse a su Padre del Cielo; su condición de hijo consistirá precisamente en participar de la misma naturaleza que El. Aquí se sitúan las palabras de San Pedro: "participantes de la naturaleza divina" [180],

---

por *todos* los manuscritos griegos, incluido el P^{66} y casi todas las versiones antiguas; la adopción del singular ἐγεννήθη, ocasionada por la polémica antiebionita, es una herejía textual; cfr. A. HOUSSIAS, *Le milieu théologique* de la *leçon* ΕΓΕΝΝΗΘΗ (Ioh 1, 13), en *Sacra Pagina* (Gembloux-Paris, 1959) 170-188; V. TAYLOR, *The Text of the New Testament* (Londres, 1961) 95; E. DES PLACES, *La Sungeneia chrétienne*, en *Biblica* (1963) 304-332.

179. Como la paternidad divina en el A. T. (cfr. C. SPICQ, *Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Lovaina, 1955, pp. 111 ss.). El Judaísmo rabínico, que consideraba al prosélito como un hijo que acaba de nacer, no tenía idea de una regeneración individual; cfr. STRACK-BILLERBECK, II, 420-423.

180. 2 Pet 1, 4, ἵνα... γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. La φύσις designa generalmente el ser, pero también la raza, la condición humana (cfr. JENOFONTE, *Hell.* VII, 1, 2), la fuerza interior y la inclinación del alma, por oposición a la coacción extrínseca que impone la ley (cfr. D. HOLWERDA, *Commentatio de vocis quae est* ΦΥΣΙΣ..., Gröningen, 1955). En Platón, la θεία φύσις que caracteriza a los buenos es sobre todo un instinto divino o una asimilación a la divinidad (θειοποίησις), cfr. *Republ.* 366 *c; Crit.* 120 *e; Prot.* 332 a (A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, París, 1932, pp. 47-53); si el alma puede concebir y contemplar a Dios, es porque participa de su naturaleza, ὃν ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως (FILÓN, *De leg. alleg.* I, 38; cfr. *De spec. leg.* IV, 48). Así, los Estoicos enseñaban que todos los hombres participan de la naturaleza divina (*homo Dei pars est*, SÉNECA, *Ep.* XCII, 30; cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, Göttingen 1948, páginas 374 ss.); pero no obstante, aspiran a llegar a ser un dios en lugar de un hombre (θεὸν γενέσθαι)... y a la sociedad con Zeus (πρὸς τὸν Δία κοινωνίας)" (EPICTETO, II, 19, 27). Es porque entienden esta asimilación en el plano moral y religioso, y no en el del ser, como Amenofis, hijo de Paapis, que "parecía participar de la naturaleza divina (θείας δὲ δοκοῦντι με-

que significan algo más que una analogía, más que una semejanza o parentesco, pues implican una elevación y transformación de la naturaleza humana: la posesión de aquello que es propio del ser divino [181]. El cristiano entra en un mundo superior (sobre-natural), que está por encima de su naturaleza original: el mundo de Dios [182]. Así como el elemento material procedente del padre transmite la vida humana a un nuevo ser, de tal forma que éste posee ya los rasgos propios del hombre y se encuentra en condiciones de hacer su entrada en la vida —tal es la maravilla de toda generación—, de modo análogo, la semilla que procede de Dios transmite al hombre que la recibe la naturaleza divina, de suerte que este hombre poseerá lo que es propio de Dios y hará su entrada en el mundo divino [183].

τεσχηκέναι φύσεως) por su sabiduría y su conocimiento del porvenir" (FL. JOSEFO, *C. Ap.* I, 232). Ninguno de estos textos pone en relación directa la divinización con el acto de engendrar y con el germen seminal. Sin embargo, el término φύσις, derivado de φύειν 'germinar, Lc 8, 6; Heb 12, 15), como *natura* de *nascor* dice algo más que nuestra palabra "naturaleza", e implica la realización de las virtualidades innatas cfr. M. HADAS, *The stoic Philosophy of Seneca*, New York, 1958, p. 21); la carta apócrifa de Peto a Artajerjes explica que Hipócrates está dotado de una naturaleza divina (θείᾳ φύσει κέρχηται), siendo descendiente de Esculapio por su padre y de Hércules por su madre, para enseguida afirmar que supera a sus antepasados por la feliz disposición del alma y la excelencia de su arte: "es el jefe de la ciencia divina, ἡγεμὼν τῆς θεοπρεποῦς ἐπιστήμης (*Cartas de Hipócrates*, ed. Littré, IX, p. 314). Por el contrario, el texto de 2 Pet hay que relacionarlo con la comunión (*koinonía*) con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (1 Cor 1, 9; 2 Cor 13, 13; Heb 6, 4; 1 Ioh 1, 3), es decir, con una participación subjetiva en la vida íntima de las tres personas divinas; de ahí el bautismo en su nombre, Mt 28, 19.

181. Santo Tomás de Aquino define: "La gracia es una cierta semejanza de la divinidad participada por el hombre" (3, q. 2 a. 10 ad 1um) y explica: "Sólo Dios puede deificar (*deificet*) a los seres comunicándoles por una participación de semejanza algo de su divina naturaleza; así como sólo el fuego puede poner a un cuerpo en estado de combustión" (1-2, q. 12, a. 1). Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La grâce est-elle une participation de la Déité telle q'elle est en soi?*, en *Revue Thomiste* (1936) 470-485.

182. La *physis* helenística es ante todo una característica interna que se posee de nacimiento (Eph 2, 3; a las referencias dadas por J. MEHLMANN, *Natura filii irae*, Roma, 1957, pp. 630 ss., hay que añadir *Inscripciones de Sardes*, XLIV, 5 [cualidad nativa], *de Tasos*, 176, 2 [identidad jurídica: φύσει δὲ Λυπήτου], *de Didimo*, 46, 3; 107, 4; 142, 2 [κατὰ φύσιν δὲ Ἑκαταίου]; *P. Oxy.* X, 1266, 33: "Plution es hijo mío y de Thermouthion por nacimiento y no por adopción, φύσει υἱὸν... καὶ μὴ θέσει", del año 98), después la especie, el género (γένος; cfr. las dos especies de pasiones, *IV Mac. I*, 20). Así es como la especie humana (ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη) está por encima de la especie vegetal (EPICTETO, II, 20, 18) y del "reino animal" (Iac 3, 7; cfr. Sap 7, 220; FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 465). Por la gracia podrá tener acceso al "reino de Dios"...

183. Así como es cierto que "los seres engendrados son semejantes a sus padres" (ARISTÓTELES, *Polit.* I, 10, 1258 *a* 5), cuando Cristo aparezca comprobaremos que "seremos semejantes a él, en el momento en que le veamos tal como es" (1 Ioh 3, 2. Sobre esta traducción, cfr. J. HÉRING, *Y a-t-il des aramaïsmes dans la première Epître johannique?*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1956, pp. 119-120). El cielo no cambiará nuestra semejanza con Dios ni la naturaleza de nuestra unión con El, sino que las manifestará. Hay que concluir, por tanto, que el cristiano vive ya en la tierra la vida que vivirá en el cielo. La diferencia está

Así como el recien nacido "viene al mundo", hace su aparición en la tierra de los hombres, también el bautizado hace su entrada en el universo celeste, en el mundo de Dios, dotado de una vida peculiar: la vida eterna. Esta teología inspirada ha sido elaborada por Santiago, Pedro, Pablo y Juan a partir de la enseñanza de Jesús, y especialmente de su diálogo con Nicodemo [184]: "El que no renace no puede ver (poseer) el reino de Dios" [185]. El interlocutor comprende la necesidad de la nueva generación, pero no entiende cómo puede llevarse a cabo, y por eso pregunta: "¿Cómo un hombre puede nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?" Entonces el Maestro precisa el carácter espiritual de este nacimiento: "En verdad, en verdad te digo que quien no nace del

---

en el progreso: lo que aquí abajo, durante el camino, era vida cristiana, se revela al término de la llegada como vida eterna; la vida eterna está en la gracia como el fruto está en la semilla que germina y crece. Cfr. A. FEUILLET, *La participation actuelle à la vie divine d'après le quatrième Evangile*, en K. ALAND, F. L. CROSS, *Studia Evangelica* (Berlín, 1959) 295-308.

184. Ioh 3, 1-12 (aspecto subjetivo del nuevo nacimiento); 3, 13-21 (aspecto objetivo: su origen cristológico). Los mejores comentarios son los de F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le quatrième Evangile*, en *Revue Thomiste* (1948) 347-393; IDEM, *La vie d'En Haut*, en *Revue des Sciences ph. et th.*, (1956) 3-24; I. DE LA POTTERIE, *"Naître de l'eau et naître de l'Esprit"*. Le texte baptismale de Ioh 3, 5, en *Sciences ecclésiastiques* (Montreal, 1962) 417-443. Que se trata precisamente del bautismo, lo han probado W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism* (Londres, 1948) 86 ss.; O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Eglise primitive* (París, 1951) 45 ss.; R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, en *Sacra Pagina* (Gembloux-París, 1959) II, pp. 235-254. Aun admitiendo que San Juan relatara este episodio de la vida de Jesús con su vocabulario y su estilo personales, no cabe pensar que haya inventado el diálogo tan circunstanciado con el Maestro en Israel, ni la doctrina sobre el renacimiento posible y necesario para entrar en el reino de los cielos. Esta regeneración concuerda con la necesidad, prescrita en los Sinópticos, de hacerse como niños (Mt 18, 3; Mc 10, 15) o hijos del Padre celestial (Mt 5, 45; cfr. 5, 9 *b*; 1 Ioh 3, 1), y sobre todo con la revelación fundamental del Señor sobre Dios: "No tenéis más que un Padre, el que está en los cielos" (23, 9), que da el Espíritu Santo (Lc 11, 11) y perdona los pecados (15, 12-31). Quedaba por precisar en qué sentido llamaba Jesús a sus discípulos "hijos de Dios" (20, 36; cfr. 6, 35; Mt 7, 9). Los Apóstoles lo entienden unánimemente en el sentido más realista.

185. Nuestra traducción mantiene la anfibología del griego, γεννηθῇ ἄνωθεν (13, 3; Vulg. *renatus fuerit;* JUSTINO, *I Apol.* 61, 7; IRENEO, CIPRIANO; cfr. S. MENDNER, *Nikodemus*, en *Journal of biblical Literature*, 1958, p. 296, n. 23), tal como la comprendió Nicodemo: "εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν (v. 4). El adverbio ἄνωθεν tiene una triple acepción: *a*) desde el origen, desde el principio (Lc 1, 3; FL. JOSEFO, *Vida*, 1; *C. Ap.* I, 28; II, 125; EPICTETO II, 17, 27; *P. Oxy.* VI, 5; *P. Minch. Tebt.* 252, 5; 262, 27); *b*) de nuevo, por segunda vez (Gal 4, 9; FL. JOSEFO, *Ant.* I, 263: Abimelec da nuevas pruebas de amistad a Isaac, φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται πρὸς αὐτόν; vid. otros ejemplos en W. BAUER, *Das Johannes Evangelium*, 3.ª ed., Tübingen, 1933, p. 50); *c*) *De lo alto, "desuper"* (Iac 1, 17; FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 145; II, 435; V, 275: de lo alto del Templo, de la muralla de las terrazas); es el sentido empleado por San Juan (Ioh 3, 31; 19, 11; 19, 23), eufemismo judío en lugar de *Dios*, y que Iac 3, 15 opone a *terrestre* (por su origen, procedente del hombre ἐπίγειος) y animal (ψυχική). En el primer enunciado de Ioh 3, 3, hay que mantener la ambivalencia temporal y espacial (cfr. O. CULLMANN, *o. c.*, p. 19).

agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos. Lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. No te maraville el que yo diga: Os es preciso nacer de lo alto" [186]. No cabe decir con más fuerza que los cristianos son hijos de Dios y que, además de la naturaleza humana que poseen como fruto de la generación carnal, poseen la naturaleza divina como fruto de una generación divina, cuyo principio es el *semen Dei in eis* [187].

Esto aporta una luz decisiva sobre la paternidad divina respecto a los creyentes. Decir que Dios es padre, significa que posee la vida en sí mismo [188] y que la comunica [189], por vía de generación o de procrea-

186. Ioh 3, 5-7. Sobre la dicotomía σάρξ (= "esfera terrestre") y πνεῦμα (= mundo celestial), cfr. ED. SCHWEIZER (*in h. v.* en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 125 ss.). ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος significa fundamentalmente ἐκ σπέρματος πνευματικοῦ y quiere contrastar con εἰς κοιλίας τῆς μητρός: el primer nacimiento es fisiológico (cfr. la formulación análoga de Mt 19, 12), mientras que el segundo es totalmente espiritual (cfr. ED. KENNETH, *The religious Thought of St. John*, Londres, 1950, p. 44). El *Pneuma* es Dios mismo que actúa, se hace presente y se comunica. Es el autor de la vida divina en el creyente, como fue el autor de la primera creación (Gen 1, 2). Como aquí su acción es invisible, el Señor apela a la fe (*amen, amen dico vobis*, repetido) y propone la analogía del viento, que es invisible en sí mismo, pero cuyos efectos son evidentes (cfr. ED. SCHWEIZER, art. πνεῦμα en G. KITTEL, *Th. Wört. VI*, 439). Para fundamentar mejor la analogía, puede recordarse que, según Hipócrates, por una parte todo germen contiene un soplo (*pneuma*) y sólo se fecunda en la medida en que éste actúa (*De la naturaleza del niño* 12); por otra parte, el acto de engendrar es un misterio que se revela en el nacimiento que le sigue: "Un hombre se llega a una mujer y engendra un hijo; por el efecto manifiesto se llega al conocimiento de lo que era oscuro, es decir, que así ha sucedido" (*Del Régimen*, I, 12).

187. 1 Ioh 3, 9. Es menor la oposición entre el segundo y el primer nacimiento que entre las dos vidas de ellos surgidas; la una es terrestre y mortal, la otra celestial y eterna. De ahí viene el argumento: *El nacimiento es el origen de la vida;* ahora bien, mientras un nacimiento carnal produce carne, es decir, un ser adaptado al mundo terreno, el nacimiento de lo alto, por el espíritu, produce un ser espiritual, en posesión de la vida divina, adaptado al mundo celestial. Es imposible pasar del primer universo al segundo, sin renacer (οὐ δύναται, δεῖ repetido; cfr. Rom 9, 8: "no son hijos de la carne los que son hijos de Dios"). Si los Sinópticos exigían un cambio moral para entrar en el Reino de los cielos, el cuarto Evangelio —que desconoce el término *metánoia* (cfr. C. J. BARKER, *Repentance and the New Birth*, en F. L. CROSS, *Studies in the fourth Gospel*, Londres, 1957, pp. 45-51)— requiere un nuevo ser, una transmutación de naturaleza, puesto que se trata de entrar en un orden de grandeza trascendente... e inmanente (cfr. ἐντός, Lc 17, 21). Cfr. A. CORELL, *Consummatum est* (Londres, 1958) 58, 193; R. E. O. WHITE, *The biblical Doctrine of Initiation* (Londres, 1960) 251 ss.

188. Ioh 5, 25: "Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener la vida en sí mismo [y disponer de ella]". Los discípulos reciben, pues, la vida divina por Cristo. El es la vida (Ioh 1, 4; 14, 6; 11, 25-26, el príncipe de la vida (Act 3, 15); el que da el agua viva (Ioh 4, 10), el pan y la palabra de vida (Ioh 6, 35. 48. 63. 68); para esto vino al mundo (Ioh 10, 10; cfr. 12, 50; 20, 31; 1 Ioh 5, 11-12. C. H. DODD ha podido ordenar la estructura del cuarto Evangelio y los diversos estadios de su argumentación según los diferentes aspectos de esta comunicación de la vida, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp. 289-383).

189. Es dogma bíblico fundamental que la criatura no tiene la vida por sí misma. Tanto si se trata de la vida humana como de la sobrenatural,

ción. Así, tanto se le llamará el Dios vivo [190] como "el que engendra" [191]. Desde siempre tiene un Hijo, al que no cesa de engendrar, transmitiéndole todo lo que El mismo es y posee [192], de tal modo que no son más que uno (Ioh 10, 30; 17, 21-22), y que el Hijo se llama "el Engendrado" por excelencia [193].

Pero la venida del Unigénito a este mundo tiene por objeto extender a los hombres la gloria de su filiación (Ioh 1, 12-13; 11, 52; 17, 22), obra del amor paterno [194]. No se trata de meras relaciones de afecto o de confianza, análogas a las que unen entre sí a los miembros de una misma familia, ni de una adopción jurídica que confiere unos derechos bien determinados, ni aún menos de una simple manera de hablar; sino que realmente "somos hijos de Dios", tal es nuestra existencia [195]. Por tanto, es preciso entender la concepción de lo alto (Ioh 3, 7), por obra de Dios [196] o del Espíritu (Ioh 3, 6. 8; Tit 3, 5) en un sentido tan real como la de Juan el Bautista (Lc 1, 14, γένεσις), la

---

es siempre un don, un favor de Dios (*hesed;* Iob 10, 12; Ps 21, 5), una gracia (1 Pet 3, 7; cfr. Rom 5, 21; 2 Tim 1, 10. Cfr. P. BONNETAIN, art. *grâce,* en *D. B. S.* III, 1292 ss.). Para un hebreo, la idea de vida implica las de movimiento (el soplo de vida anima al hombre), fuerza, plenitud e intensidad (cfr. el plural *hayyim*), en fin: prosperidad, felicidad Es decir, que la vida digna de este nombre (τῆς ὄντως ζωῆς, 1 Tim 6, 19), es imposible fuera de Dios (Dt 8, 3; 30, 15-20) o de Cristo (Ioh 3, 36; 5, 40); en este mundo tan lleno de corrupción, de tinieblas y de muerte, el hombre necesita recibir (Mc 10, 17. 30) o heredar (Lc 10, 25; Tit 3, 7; 1 Pet 3, 7) la vida eterna, es decir, la vida propia de lo alto (de la luz de la paz, de la salvación), de Dios mismo. Cfr. el excelente estudio de FR. MUSSNER, ΣΩΗ. *Di Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium* (Munich, 1952). Sobre la frecuencia de Zoe y Eugenia como nombres de bautismo en las primeras generaciones cristianas, cfr. N. A. BEES, *Die griechisch-christlichen Ins-chriften des Pepoloponnes* (Atenas, 1941) 46, 76.

190. Mt 16, 16; Act 14, 15; 1 Thes 1, 9; Heb 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22; Mc 12, 27; "No es Dios de muertos, sino de vivos". Cfr. Os 2, 1; Ier 10, 10; F. J. TAYLOR, *art. Life,* en A. RICHARDSON, *A theological Word Book of the Bible* (Londres, 1950) 128.

191. 1 Ioh 5, 1; es la única vez que San Juan emplea γεννάω como (aoristo) activo.

192. Ioh 16, 15. Cfr. Ps 2, 7: υἱός μου... ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε (= Act 13, 33; Heb 1, 5; 5, 5); Ps 90, 3, ἐξεγέννησα σε. Cfr. BÜCHSEL, art. γεννάω en G. KITTEL *Th. Wört.* I, 663-574.

193. I Ioh 5, 18: ὁ Γεννηθείς ἐκ τοῦ θεοῦ (participio aoristo pasivo).

194. 1 Ioh 3, 1: "Ved qué admirable muestra de amor nos ha dado el Padre, que nos llamemos hijos de Dios". Cfr. AGAPÈ III, pp. 252 ss.

195. *Ibid.*, καὶ ἐσμέν; cfr. Rom 8, 16, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. En los Sinópticos, la vida es una realidad futura (Mt 19, 20; Lc 18, 30), opuesta a la perdición (Mt 7, 13), al alejamiento definitivo de Dios (Mt 25, 41-46). Entrar en la vida terrena (Mt 25, 34. 46), es tomar posesión del Reino (Mc 9, 43. 45. 47). "La vida representa el estadio final al que llegan los fieles del reino de Dios, o aún mejor, es el reino mismo considerado en su fase definitiva, en cuanto ofrece al hombre el máximo bien, la suma de todas las felicidades" (J. B. FREY, *Lo concept de "Vie" dans l'Evangile de saint Jean,* en *Biblica,* 1920, pp. 50; cfr. pp. 211-239). Para San Juan, la vida es una realidad presente (Ioh 3, 36; 5, 24. 39; 1 Ioh 3, 14), que "permanece" en el cristiano (1 Ioh 3, 15). La muerte no es más que un sueño (Ioh 11, 11; cfr. 8, 51), un tránsito (Ioh 13, 1).

196. Ioh 1, 13; 1 Ioh 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18.

del ciego de nacimiento (Ioh 9, 1, γενετή) o la de Jesús-hombre [197]. Así al menos lo comprendió Nicodemo, al suponer que habría que nacer "una segunda vez", del todo semejante a la primera (Ioh 3, 4).

En sentido estricto, no se trata de nacer —lo mismo que el Unigénito, el hijo de Dios no abandona el seno del Padre (Ioh 1, 18) para vivir independiente— sino de ser continuamente engendrado [198], como lo indica el empleo predominante del verbo γεννᾶσθαι en el perfecto pasivo [199]: el hecho inicial de la comunicación de la naturaleza y de la vida divina, se continúa. La misma construcción de este verbo con ἐκ expresa una relación de origen: el cristiano se halla en perpetua relación de dependencia de su Padre, quien incesantemente

---

197. Mt 2, 4 (γεννᾶται); Ioh 18, 37 (γεγέννημαι); Rom 1, 3. No se obtiene ningún resultado de la comparación con las leyendas paganas, que lleva a cabo Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 3.ª ed. (Stuttgart, 1958) 76 ss.

198. El verbo γεννάω, bastante raro en los papiros, significa *a*) la concepción y la gestación propiamente dichas, distintas del parto (τίκτειν, Mt 1, 20-21; Lc 1, 31); en tal caso, el sujeto es la madre (Lc 23, 29; cfr. Mt 19, 12), como Sempronia Gemella que declara el nacimiento de dos gemelos de padre desconocido (*P. Michig.* III, 169, col. I, 3); pero la generación se atribuye al padre (Mt 1, 2; Act 7, 29: "Moisés engendró dos hijos"; Heb 11, 12; *P. Fam Tebt.* XXXIII, 6: "Declaro al hijo que he engendrado, τὸν γεννηθέντα μοι υἱόν"; *Ostraca de Bruselas*, ed. *P. Viereck*, XIV 4, τοὺς γεγενημήνους μου παίδας. Un amuleto del siglo II distingue la madre que trae al mundo y el padre que ha engendrado: "Nacido de N. N., engendrado por... ὅν ἔτεκεν ἡ δῖνα ἐγέννησεν", *P. Mich.* III, 155, 8; cfr. Dión Casio, XLIX, 32, 4: "Arquelao descendía por el lado paterno de aquellos Arquelaos que... y por el lado materno de la cortesana Glaphyra (ἐγεγέννητο)"; *Inscripciones de Pérgamo*, 613, *b* 3; A. Audollent, *Defixionum Tabellae* (París, 1904) n. 198, 14: ἣν ἔτεκεν Οὐαλερία Εὔνοια ἣν ἔσπειρε Οὐαλέριος Μυστικός. Una inscripción de Neocesarea amenaza con castigos a los violadores de tumbas: "Que las mujeres no den más a luz según las leyes de la naturaleza, μὴ γυναῖκες τίκτοιεν κατὰ φύσιν"; cfr. J. Pouilloux, *Choix d'Inscriptions grecques* (París, 1960), n. LII, 7; *b*) el alumbramiento o parto: "dar a luz, traer al mundo" (Lc 1, 57; Ioh 16, 21; *P. Osl.* I, 106; CXXXIV, 12; *B. G. U.*, VII, 1690, I, 11; *Sammelbuch*, 6130: Ῥωμούλα ἐγέννησεν Σωσιπατρία; *P. Lond.* V, 1730, 10: οἱ ἐξ αὐτῆς γεννηθέντες υἱοί; *P. Michig.* III, 203, 6: Saturnio anuncia a Afrodo que le ha nacido un hijo varón, ὅτι ἐγεννήθε μοι ἄλλο παιδίον ἄρσενον, recogido en *Sammelbuch*, 7356, 6). Esta segunda acepción está muy próxima de τίκτειν (cfr. Lc 2, 6-7, 11; Apc 12, 2, 4-5; ἡ τεκοῦσα o τεκούση es una designación de la madre en las inscripciones; cfr. L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, pp. 388 ss.) que nunca se emplea para expresar la generación divina (cfr. no obstante Prv 8, 22; H. Cazelles, *L'enfantement de la sagesse*, en *Sacra Pagina*, París, 1959, I, pp. 511-515), sin duda por evocar la salida del seno materno: εἰς φῶς ἐξιέναι (Dion Casio, XLV, 1. Este fue el error de Nicodemo: *entrar* de nuevo en el seno materno, y después *venir al mundo*, Ioh 3, 4). Ahora bien en la generación por el Espíritu—semilla, unción o palabra "que permanece" (1 Ioh 2, 14. 27; 3, 9)— no se sale de Dios. ¿A Adónde se iría (Ioh 6, 68)? Por consiguiente, γεννᾶσθαι ἐκ (θεοῦ, τοῦ θεοῦ, αὐτοῦ), hay que traducirlo, no por "nacer de Dios", sino por "ser engendrado" por El (cfr. Agapé III, p. 325). Comparar γεννάομαι ὑπό τινος en *P. Berlin* 7927, 16 (Fr. Zimmermann, *Griechische Roman-Papyri*, Heidelberg, 1936, p. 55).

199. Indicativo, subjuntivo, infinitivo o participio, γεγέννηται, γεννηθῇ, γεννηθῆναι, τὸ γεγεννημένον. Cfr. M. Dahood, *Denominative* rihham, "*to conceive, enwomb*", en *Biblica* (1963) 204-205.

lo concibe y lo mantiene en el ser, comunicándole toda su subsistencia [200]. Así parece entenderlo San Pedro cuando enseña que los cristianos son como niños recién nacidos, que siguen recibiendo el alimento y la vida de quien los ha engendrado [201]. En todo caso, "el engendrado por Dios" es para San Juan el nombre propio del cristiano [202], el que expresa su ser profundo. Y puesto que el hijo de Dios participa de la naturaleza de su Padre, emplea para designarlo el término τέκνον con preferencia a υἱός [203].

La estructura de los bautizados, si así se puede llamar, es idéntica a la del Hijo encarnado a quien San Pablo llama audazmente Hermano y Primogénito (Rom 8, 29). "Tal como es El, así somos nosotros [204]. Cristo, en efecto, es Dios y hombre; el cristiano —otro Cristo— posee igualmente la naturaleza humana y la naturaleza divina [205] y, por tanto, puede aplicarse las palabras del Ps 82, 6, por las que Dios honraba a los magistrados de Israel con el título de representantes suyos: "Dioses sois" [206]. Por un argumento *a minori ad maius*, el Señor había reivindicado este título, puesto que era el enviado del Padre para realizar su obra [207]. Y así también los cristianos se manifiestan en el mundo como hijos de Dios (I Ioh 3, 10; 5, 2): por su fe, por su caridad,

---

200. γεγεννημένος puede traducirse por: "originario de" (Act 22, 3; cfr. 2, 8: ἰδίᾳ διαλέκτῳ... ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν = la lengua materna). Por eso San Juan define el ser cristiano como: "ser de Dios" (Ioh 8, 47; 1 Ioh 3, 10; 4, 2-3; 3 Ioh 11), o "ser del Padre" (1 Ioh 2, 16). Cfr. San Pablo: "ser en Cristo".

201. 1 Pet 2, 2, ὡς ἀρτιγέννητα (βρέφη), primer empleo de este término de la lengua griega; cfr. ἀρτίγονος "recién nacido" (FILÓN, *De aet. mundi*, 67), νεογονός (HERODOTO, II, 2).

202. ὁ γεγεννημένος (Ioh 3, 8; 1 Ioh 2, 29; 4, 7; 5, 1. 4). τὸ γεννώμενον designa al hijo (Lc 1, 35; cfr. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Upsal, 1945, pp. 129 ss.) Sobre esta filiación divina, cfr. B. F. WETCOTT, *The Epistles of St. John* (2.ª ed., Cambridge-Londres, 1886) 122 ss.; W. F. FLEMINGTON, *o. c.*, p. 94; ED. K. LEE, *The religious Thought of St. John* (Londres, 1950) 49 ss.; y sobre todo R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Friburgo, 1953) 155-162.

203. Τέκνον designa el hijo en relación a su padre (Mt 7, 11; 10, 21), a su madre (Lc 2, 48), a sus parientes (οἱ γονεῖς, 2 Cor 12, 14; cfr. Eph 6, 1; H. ALMQUIST, *Plutarch und das Neue Testament*, Upsala, 1946, pp. 60 ss.). San Pablo emplea este término después de evocar la recepción del "*pneuma* de filiación" (Rom 8, 16-17). San Juan lo pone en relación con el acto divino de generación (Ioh 1, 12-13; 1 Ioh 2, 29-3, 1; 3, 9; 5, 1-2).

204. 1 Ioh 4, 17; AGAPÈ III, pp. 294 ss.

205. Sin duda, en Cristo las dos naturalezas están substancialmente, "hipostáticamente" unidas, mientras que el cristiano puede perder esa *theiotes*, la divinidad que lleva en lo más hondo de su ser. Pero pese a su fragilidad —por otra parte relativa, e inseparable de su eminente nobleza: *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus* (2 Cor 4, 7)— el cristiano es, a semejanza de Cristo, un hijo de Dios. Cristo lo es por naturaleza y el cristiano sólo por adopción, pero una adopción tan real como pueda serlo una verdadera generación.

206. Léanse algunos comentarios de los padres griegos en P. ROUSSELOT, *La Grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, en *Recherches de Science Religieuse* (1928) 93 ss. C. H. GORDON, אלהים *in its reputed Meaning of Rulers, Judges*, en *Journal of biblical Literature* (1935) 139-144.

207. Ioh 10, 34; cfr. Ex 7, 1; Zach 12, 8.

por su justicia, por su fuerza victoriosa, se les puede identificar como engendrados por el Padre [208].

Así, el sujeto de la moral evangélica —moral filial— son los hijos de Dios, amados por el Padre celestial [209].

TEMAS COMPLEMENTARIOS

"En la raíz de todo obrar, hay un *ser;* todas las manifestaciones de la vida proceden de un principio interno" [210]. Puesto que el cristiano es una "nueva criatura" [211] y vive como resucitado de entre los muertos [212], se encuentra destinado a "llevar una vida nueva" (Rom 6, 4). Pero su conducta no puede ser caprichosa o arbitraria, sino que ha de proceder de su generación divina [213], como la flor y el fruto desarrollan el germen inicial de la planta.

a) *Nuevo ser y vida religiosa.* Si Dios ha hecho suyo a un pueblo particular (Act 20, 28; Apc 5, 9) y cada uno de los creyentes ha sido rescatado por la preciosa sangre de Cristo (1 Pet 1, 19), el ideal cristiano ya no es simplemente el del hombre honesto (καλὸς καγαθός), sino el de un hombre redimido y santificado que, consciente de pertenecer al Señor como un siervo a su amo, procura rendirle el culto que le es debido [214]. Para conseguirlo, se esfuerza por cumplir la voluntad divina con una "religión" o piedad filial (*eulábeia*) análoga a la que Jesús manifestó hacia su Padre (Heb 5, 7; cfr. 1 Tim 3, 16). Nada, en efecto, es tan eficaz como este sentimiento de reverencia y de sujeción para conseguir suscitar la devoción e impulsar toda la conducta moral [215]. Es una disposición en el alma del bautizado que comprende la adoración, el respeto por la transcendencia divina y el amor a la justicia, que se traduce en el deseo de pagar a Dios creador, redentor y santificador, la deuda contraída.

---

208. 1 Ioh 2, 29; 4, 7; 5, 1. 4. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *o. c.*, pp. 284 ss.

209. Esto se desprende de la enseñanza del Maestro: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 45-48; cfr. Lc 6, 36); "Que vuestra luz brille así ante los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 5, 16); un hijo hace lo que ha aprendido de su padre (Ioh 8, 38; cfr. Mt 21, 28-31). Lo mismo San Pablo: "Intentad imitar a Dios como hijos amados... a ejemplo de *Cristo*" (Eph 5, 1). Cfr. *infra* c. X. ap. 1.

210. W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean* (Brujas-París, 1946) 104.

211. 2 Cor 5, 17. Cfr. L. H. TAYLOR, *The New Creation* (New York, 1958).

212. Lc 15, 24; Eph 2, 1. 5-6; 1 Ioh 3, 14. Cfr. el excelente libro de TH. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (París, 1960) 113 ss.

213. Esto ha sido subrayado por J. BONSIRVEN, *Le Témoin du Verbe* (Toulouse, 1956) 153 ss.; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques* (París, 1957) 83 ss.

214. Rom 12, 1-2; Heb 12, 28: λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους cfr. FILÓN: "¿En qué podría consistir el verdadero sacrificio, si no es en la piedad de un alma amiga de Dios, ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια?" (*De vita Mos.* II, 108).

Pero mientras que para los griegos, la piedad hacia los dioses (*eusébeia*) no implicaba la observancia de los diversos deberes morales [216], en el cristianismo la vida moral es formalmente una vida religiosa, consecuencia lógica de la consagración bautismal a Dios, de la pertenencia a Cristo y de la santificación-purificación por obra del Espíritu Santo [217]. Vivir cristianamente será: "Vivir piadosamente en Cristo Jesús" [218].

b) *Caridad y nacimiento divino*. Puesto que la generación paterna es siempre un acto de amor, los "re-generados" en Dios son sus hijos amados [219]. Por eso el sentimiento dominante de su corazón será un

---

215. 1 Tim 4, 7; la piedad tiene una energía (*dýnamis*) apta para determinar la conducta práctica (2 Tim 3, 5).

216. Sin duda, los griegos asocian constantemente la justicia para con los dioses y la justicia para con los hombres; la primera consiste en el exacto cumplimiento de las prescripciones cultuales (sacrificios, liturgias, etc.), la segunda en honrar a los parientes, huéspedes y amigos (cfr. 1 Tom 5, 4. Cfr. R. FRAGELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines*, Tournai-París, 1954, páginas 86 ss.). Pero se trata de un binomio literario, de un paralelo, y la piedad hacia los dioses no exige la vida moral. La piedad generadora de moralidad es una noción específicamente bíblica. El don divino de la *Agape* no sólo constituye la fuerza y el móvil de la piedad (*Carta de Aristea*, 229), sino que consiste esencialmente en "comprender que Dios actúa incesantemente en todas las cosas y lo conoce todo, y que el hombre no podría escapar de ningún modo a su mirada" (§ 210); en función de sus exigencias, Moisés formuló sus prohibiciones, prescripciones y sanciones (§ 131), de suerte que todas las acciones y prácticas de los judíos están vinculadas a la piedad (§ 306; FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 170 ss.). El empleo predominante de la *eusebeia* en las Pastorales parece reflejar la influencia romana que caracteriza a estas cartas (cfr. C. SPICQ, *Les Epitres Pastorales*, París, 1947, p. CXIII). Se trata entonces del sentido del deber. El emperador piadoso es el que se muestra fiel a los deberes de su cargo, el ciudadano piadoso es el que obedece lealmente al Príncipe, a quien venera como a un padre (cfr. DIÓN CASIO, LIII, 18, 3; SUETONIO, Augusto, 58-60 .Cfr. J. GAUDEMET, "*Testamenta ingrata et pietas Augusti*", en *Studi in onore di V. Arangio Ruiz*, Nápoles, 1953, pp. 131-137). En este sentido, la vida cristiana es un *officium pietatis*, una vinculación filial a Dios, una entrega a su servicio, el cumplimiento de un deber de gratitud, una liberalidad que quiere corresponder a la generosidad paternal de Dios. Sobre la relación *agape*-piedad filial, cfr. *Prolégomènes*, p. 67, n. 2.

217. El bautismo como resultado de la acción del Espíritu Santo y participación en el ser divino, que establece de modo permanente la unión con Dios, hace de los cristianos —reyes y sacerdotes (1 Pet 2, 5. 9; Apc 20, 6)— hombres *consagrados*. De cualquier manera que se entienda la *unción* y el *sello* de 2 Cor 1, 21-22; 1 Ioh 2, 20. 27 (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi*, en *Biblica*, 1959, pp. 12-69; E. COTHENET, art. *Onction*, en *D. B. S.* VI, 731), siempre se trata de una marca de pertenencia exclusiva a Dios, que "permanece", al modo de la semilla de 1 Ioh 3, 9.

218. 2 Tim 3, 12; cfr. 1 Tim 2, 2: βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι (cfr. el epitafio 595 de las *Inscripciones de Pérgamo*: σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς); Tit 2, 12; 2 Pet 1, 3; 3, 11, ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις. F. TILMANN, *Über Frömmigkeit in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus*, en *Pastor Bonus* (1942) 129-136, 161-165; W. FOERSTER, Εὐσέβεια *in den Pastoralbriefen*, en *New Testament Studies* (1959) V, pp. 213-218.

219. Cfr. 1 Thes 1, 4; 2 Thes 2, 13; Eph 5, 1 (AGAPÈ I, *in h. l.*).

amor filial a su Padre que está en los cielos [220]. La caridad hacia El no es sólo el primero y mayor mandamiento, sino además el único camino para alcanzar la vida eterna [221]. La caridad supone un don total de sí mismo a Cristo [222], "el Hijo de su amor" (Col 1, 3) y una unión ferviente con los demás hijos de Dios [223], no sólo porque el Maestro puso este mandamiento a la altura del primero, sino porque todo el que ama al que le engendró tiene que amar también a todos los engendrados (1 Ioh 5, 1).

De ahí se deduce que todo cristiano, nacido de Dios, es un ser amante (ὁ ἀγαπῶν, 1 Ioh 4, 7), lo cual resulta evidente, puesto que Dios es caridad y comunica su naturaleza a sus hijos [224]. El bautismo se halla destinado a dotar a los cristianos de esta naturaleza amante (1 Pet 1, 22), a revestirlos de caridad (Col 3, 14), y toda su vida moral consistirá en un desarrollo de esta divina dilección (Eph 5, 2: περιπατεῖτε εν ἀγάπῃ). No existe otra fórmula de vida (1 Cor 13).

c) Filiación divina y juventud. Puesto que el nacimiento por el Espíritu es a la vez regeneración y renovación (Tit 3, 5) y se continúa de modo permanente, la vitalidad de la naturaleza divina así participada por el bautizado se caracteriza como una fuerza de rejuvenecimiento interno que actúa en sentido contrario a la usura del tiempo, a la inercia o a la esclerosis de la edad. Mientras el "hombre exterior" (es decir, en función de su condición efímera, carnal y terrestre) va sufriendo una ley de senilidad que le conduce a la decrepitud y a la muerte, lo propio del hombre interior es renovarse de día en día [225].

El Señor excluía de su reino a todos los que no volvían a hacerse como niños [226]. San Pedro y San Pablo piden a sus discípulos que in-

220. Rom 8, 16-17; la caridad está asociada a la piedad, 2 Pet 1, 6-7; 1 Tim 6, 11.

221. Mt 22, 37-40; Mc 12, 30-33; Lc 10, 27 ss. Los cristianos son los que aman a Dios (Iac 1, 12; 2, 5; 1 Cor 2, 9), lo cual consiste en hacer la voluntad del Padre y en imitar a su Hijo (1 Ioh 2, 6).

222. Ioh 14, 21. 23; 16, 27; 2 Cor 5, 14; Rom 14, 7-9; Eph 6, 24.

223. Mt 6, 45; Iac 2, 8; Rom 13, 8-10; Gal 5, 14; 1 Thes 4, 9; 1 Ioh 3, 14-16.

224. "La caridad viene de Dios" (1 Ioh 4, 7); "la caridad se ha derramado en nuestros corazones por un espíritu santo" (Rom 5, 5); cfr. 2 Cor 13, 13; Eph 6, 23.

225. ἀνακαινόω, 2 Cor 4, 16 (con el comentario de E. B. ALLO, *in h. l.*, pp. 134-137); Col 3, 10; (ἀνανεόω, Eph 4, 23. Sobre la diferencia entre καινός y νέος *novus y recens*, cfr. los artículos del *Th. Wört.* de G. KITTEL; y R. A. HARRISVILLE, *The Concept of Newness in the New Testament* Minneapolis, 1961).

226. Mt 18, 3; 19, 14 (J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, París, 1957, páginas 96 ss.). La tradición del *logion*: "hacerse hijo" ha evolucionado mucho, al aplicarse a casos muy diversos (cfr. J. M. ROBINSON, *The formal Structure of Jesus'Message*, en W. KLASSEN, *Current Issues in New Testament Interpretation*, Londres, 1962, pp. 106 ss. H. C. KEE, *"Becoming a Child", in the Gospel of Thomas*, en *Journal of biblical Theology*, 1963, pp. 307-314). Mucho se ha discutido sobre las virtudes de la infancia, especialmente la humildad y la inocencia; pero el niño palestiniano nunca ha sido un modelo de virtud. Lo mejor es definir la juventud por su flexibilidad y plasticidad, por oposición a la vejez osificada o esclerotizada. Lo que fisiológicamente distingue al niño del anciano es la diferencia de adaptación y de virtualidades (empezando por el esqueleto: en el hueso joven, la fibra co-

tenten conservar la psicología de la infancia [227]. Pero está claro que la juventud no se conserva, sino que se renueva [228]; por eso San Pablo,

---

lágena predomina sobre el componente calcáreo; la estructura es elástica, casi como una pelota de goma; con la edad, la proporción se invierte: los huesos se hacen rígidos y frágiles, como barras de creta). Así, en el plano psicológico y religioso, la infancia tiene una disponibilidad y una docilidad adecuadas para *recibir* la enseñanza de la fe (1 Thes 2, 10; cfr. AGAPÈ II, pp. 32 ss.), la autoridad de Dios, la legislación o el yugo del Reino (cfr. el bautismo: obediencia a la verdad, 1 Pet 1, 22; y la respuesta a la llamada divina, Mc 10, 15); psicología muy próxima a la del "pobre" bíblico, que tiene el sentimiento de su pequeñez, de su insuficiencia, que reconoce su necesidad de Dios y se mantiene sumiso a su voluntad (cfr. A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé*, París, 1953). Si se asimila esta infancia a los pequeños de Mt 11, 16-17 (en contraste con la suficiencia del magisterio de los escribas y fariseos, cfr. S. LEGASSE, *La Révélation aux* ΝΗΠΙΟΙ, en *R. B.* 1960, pp. 321-348), como rasgos se subrayan la ingenuidad y la sinceridad, la ausencia de cálculo, una cierta ignorancia de la prudencia y de la diplomacia, la despreocupación ante los obstáculos. Este candor y limpidez se desprenden también claramente *a*) de la alegoría de 1 Cor 5, 7-8: "Haced, pues, por purificaros de la *vieja levadura* (o fermento, τὴν παλαιὰν ζύμην = las secuelas infecciosas del pecado; el calificativo "antiguo" hace sin duda alusión a la vieja levadura preparada de antemano, conservada incluso durante todo un año, que proporcionaba al pan un sabor agrio, cfr. J. ANDRE, *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, París, 1961, p. 68) para ser una masa nueva, en conformidad con el hecho de que sois "ácimos" (= pura harina, sin levadura)... Celebremos la fiesta (de Pascua), no con una *vieja levadura*, ni con una levadura de malicia y perversidad, sino con ácimos de sinceridad y de verdad" (εἰλικρίνεια en el sentido de *probidad*, como en 2 Cor 2, 17 y en los papiros; cfr. 2 Pet 3, 1); Iac 1, 21: deshacerse de toda inmundicia y de todo resto de malicia; conservar la mansedumbre y la docilidad; *b*) De los *logia* del ojo sencillo (Mt 6, 22; cfr. C. EDLUND, *Das Auge der Einfalt*, Lund, 1952) y de la simplicidad de la paloma (opuesta a la astucia de la serpiente, Mt 10, 16). Puesto que la simplicidad bíblica consiste en la rectitud de intención (O. HILTBRUNNER, *Latina Graeca. Semasiologische Studien*, Berna, 1958, pp. 85-105; cfr. el sentido numismático de ἁπλοῦς: buena ley de la moneda, DITTENBERGER, *Syl.* II, 901, 9; J. P. CALLU, "*Follis singularis*", en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, París, 1929, páginas 325-330; relacionar con la plata de buena ley: κόμματος ἀγαθοῦ, καλοῦ; cfr. P. BENOIT, J. T. MILIK, R. DE VAUX, *Les Grottes de Murabba'at*, Oxford, 1961, p. 112, l. 5) y un don de sí total que excluye todo cálculo o medida tomada con reservas (C. SPICQ *La vertu de simplicité dans l'A. et le N. T.*, en *Rev. des sciences ph. et th.* 1933, p. 14; cfr. GILLAUME DE SAINT THIERRY, *Ep. ad fratres de Monte-Dei*, I, 5, *P. L.* 184, col. 316-317), la parábola se interpreta del modo siguiente: si vuestra mirada es recta, "no astigmática" (trad. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 367), todo vuestro cuerpo será lúcido; pero si vuestro ojo está enfermo, el cuerpo permanece en la oscuridad, es la explotación de esta ley física: el defecto de visión afecta al conjunto de las actividades de un hombre normal. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA define la infancia cristiana como: "la eterna juventud de espíritu en la sencillez" (*I Pedag.* V, 15, 2; cfr. V, 12 ss. Cfr. H. I. MARROU, *Clément d'Alexandrie*, París, 1960, I, páginas 23-29).

227. No se trata de niños de cinco años sino de criaturas de pocas semanas: "Rechazad toda malicia, engaño, hipocresía... como niños recien nacidos" (1 Pet 2, 1-2); "Sed niños para todo lo que sea malicia" (1 Cor 14, 20). Cfr. K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo, 1939) 161 ss. M. F. BERROUARD, *art. Enfance*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 688.

228. Según los mitógrafos griegos, al ver los animales que la serpiente se despojaba regularmente de su vejez —πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνηβᾶν— en-

que considera al cristiano como un ser joven y nuevo [229], le manda actualizar la potencia de renovación que es la gracia. Para él la vida moral consiste menos en "la práctica de las virtudes" que en una transformación progresiva en Jesucristo, el Hombre nuevo [230], es decir, en el perfeccionamiento de la renovación bautismal [231].

Pero, ¿que quiere decir exactamente eso de volverse joven o de renovarse? La juventud evoca ante todo el exuberante despuntar de fuerzas siempre nuevas [232], la espontaneidad en el impulso y en el don de sí con una confianza y un entusiasmo aún incontaminados [233]. Es la edad de los comienzos, de todo lo que puede representar un impulso de partida "que tiende hacia adelante" [234]. Así, en la nueva y siempre joven alianza [235], que proporciona la plenitud de la gracia y la salvación, el cristiano conserva el gusto del esfuerzo, una cierta actitud de gallardía, y sobre todo una generosidad total en su consagración a Cristo [236]. Lejos de lamentar su compromiso bautismal, desea y pro-

---

viaron una embajada a Zeus para obtener "la exención de la vejez y el perpetuo florecimiento de su juventud" (FILÓN, *De confus.* 7).

229. Eph 2, 15 (καινὸς ἄνθρωπος); Col 3, 10 (νέος ἄνθροπος). Es significativo que Zacarías, Isabel, Simeón y Ana, que representan la Antigua Alianza en la aurora de la salvación, sean todos ellos muy viejos y sólo aspiren a desaparecer: "Nunc dimittis...", mientras que la Nueva Alianza se inaugura con la figura tan joven de la Virgen María y su niñito en un pesebre.

230. Rom 5, 14-15; 1 Cor 15, 21-23, 45-47.

231. "Reflejando en un rostro sin velo la gloria del Señor, nos transformamos en su misma semejanza, de gloria en gloria" (2 Cor 3, 18); Rom 12, 2; Eph 4, 23; cfr. (Gal 4, 19: μορφωθῇ χριστός. ORÍGENES: "Semper et quotidie, si dici potest, ipsa novitas innovanda est" (In epist. ad Rom. V, 8; *P. G.* XIV, 1042). ¿Cabe citar *La jeune Parque* de Paul Valery: "Dulce y poderoso retorno de la delicia de nacer"?

232. Cfr. 1 Ioh 2, 14: νεανίσκοι... ἰσχυροί... νενικήκατε. Gracias a la fuerza operante y permanente de su fe (cfr. 5, 4; cfr. Eph 6, 17), los jóvenes cristianos han demostrado el vigor que corresponde a su edad al vencer al diablo, es decir, al escapar del dominio de los ídolos, de la fascinación del error, de las seducciones del mundo. Una fuerza juvenil se ejerce en las empresas conquistadoras. En sentido militar, los νέοι: "los que están en edad de llevar las armas", se oponen a los γέροντες (cfr. ESTOBEO, Li, 10, 6 y 32, t. IV, pp. 329-330). Los *neótatoi*, jóvenes de dieciocho a veinte años, formaban las dos primeras clases del ejército mientras que los *presbýtatoi* sobrepasaban los cincuenta años (C. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'Ephébie attique*, París, 1962, pp. 47-49). Moisés, llevando su previsión a los asuntos militares "obligó a los *neoi* a adquirir por medio del ejercicio la bravura, la reciedumbre y la fortaleza necesarias para soportar todos los males" (HECATEO DE ABDERA, *Frag.* XIII, 7).

233. "Allí donde hay verdadero don de sí, existe lo esencial de la juventud de alma... Lo que en definitiva constituye la juventud de alma es la posibilidad de creer en un ideal y de entregarse a él por entero" (M. J. CONGAR, *La Jeunesse d'âme*, en *La Revue des jeunes*, 1935, pp. 15-16). R. OMEZ, *Jeunesse éternelle* (París, 1962).

234. Phil 3, 13. El símbolo de la vejez es la mujer de Lot volviéndose hacia lo que ha dejado, y quedando inmovilizada en ese gesto.

235. ἡ καινὴ διαθήκη (Lc 22, 20; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8; 9, 15), νέα (Heb 12, 24), αἰωνιος (13 20).

236. Mejor que estos *Neopes* (νεοποιοί; comparar *Suppl. epigr. gr.* I, 371, 395; II, 568, 7), asociados en su común vinculación al emperador rei-

cura cumplirlo con fidelidad. No se acostumbra al hecho admirable del amor divino, que cada día le produce un estupor más hondo: cree en el amor (I Ioh 4, 16). Su inteligencia está siempre abierta a la palabra de Dios, su corazón se entrega del todo a Cristo como el primer día[237]; su vida, que ignora la lasitud y la rutina, se desarrolla a la vez vigorosa y ágil, abierta y alegre por la caridad[238].

El creyente debe esforzarse por conservar esa capacidad de juventud, pero ante todo depende —hay que subrayarlo— de "la gracia salvadora y educadora" (Tit 2, 11-12). Al revés que la ruda pedagogía de la Ley, dominadora de esclavos (Rom 6, 14; Gal 3, 24), la educación que da Dios es la que da un padre a sus hijos (Heb 12, 5-11; cfr. 1 Cor 11 32), inspirada en el amor (Apc 3, 19) y encaminada a suscitarlo en el corazón de sus hijos (cfr. 1 Tim 1, 5). Finalmente, el cristiano tiene la edad de Aquel a quien ama, y en la medida en que le ama, por lo cual vive en una eterna primavera [239].

d) *Vitalidad cristiana y crecimiento orgánico*. La juventud, que tiene tantas virtualidades generosas, es esencialmente tensión de crecimiento en el umbral de la fecundidad, es decir, obedece a una ley interna de progreso. El Señor lo sugiere en las imágenes de la semilla que brota, del árbol que da fruto, de los talentos que se multiplican [240]. Los Apóstoles insisten en el deber de poner en juego todos los recur-

---

nante Calígula (*Philosebastes;* cfr. *Inscripciones de Didimo*, 148, 2-3, 21; L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1949, VII, pp. 206-228; H. W. PLEKET, *The Greek Inscriptions... at Leyden*, Leiden 1958 pp. 8 ss.), la Iglesia de Jesucristo es una asamblea de jóvenes (cfr. σύνοδος τῶν νέων, *Inscripciones de Pérgamo*, 252, 2; 274, 7; 440, 17). Sobre la seducción que ejercía la juventud en los griegos, cfr. la admiración del sacerdote egipcio: "Solón, Solón, vosotros los griegos, sois siempre niños: un griego jamás es viejo... Conserváis siempre el alma joven" (PLATÓN, *Tim* 22 *b*. Por el contrario, los romanos rendían culto al anciano (cfr. M. P. ROUSSEL, *Étude sur le principe de l'ancianneté dans le monde hellénique*, París, 1942). Pero tanto en griego como en latín el paso de la *juventud* a la *vejez* es variable: hay jóvenes de cuarenta años y viejos que no han llegado a los cincuenta; cfr. J. DE GHELLINCK, *Iuventus, gravitas, senectus*, en *Studia mediaevalia in honorem A. R. P. Raym. Martin* (Brujas, 1948) 39-59).

237. Gal 2, 20. Cfr. Ps. AGUSTIN: "Quaerite ergo, o juvenes, Christum, ut juvenes maneatis" (*Ad Fratres in eremo*, 43; *P. L.* XL, 1319); HERÁCLITO: "En el cielo, no existe la vejez; la naturaleza divina nada tiene que ver con esta suprema enfermedad de la vida" (*Alegorías de Homero*, XXIX, 2).

238. Cfr. el cántico nuevo (Apc 5, 9; 14, 3; cfr. Ps 33, 3; 40, 4; con los comentarios de SAN AGUSTÍN, *Serm.* IX, 8; XXXIII, 1: "Vetus pertinet ad timorem, libertas ad amorem... charitas ergo cantat canticum novum" (*P. L.* XXXVIII, 207); XXXIV, 1: "Qui novit novam vitam amare, novit canticum novum cantare... Ad unum enim regnum pertinent omnia, homo novus, canticum novum", *P. L.* XXXVIII, 210) y el vino nuevo de la bienaventuranza (Mt 26, 29; Mc 14, 25). CLEMENTE DE ALEJANDRÍA concluye su *Pedagogo* con esta aclamación: "Dios de los que cantan, ¡oh Jesucristo!".

239. "Somos siempre jóvenes, siempre nuevos... Nuestro título de hijos traduce la primavera de toda nuestra vida... toda nuestra manera de ser está empapada por la verdad (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *I Pedag.* V, 20, 3-4).

240. Cfr. *supra*, pp. 41 ss.

sos iniciales, de avanzar cada vez más lejos [241], de entrenarse como el atleta que quiere alcanzar su plena forma [242]. Pero en el fondo se trata menos de ascesis, que de una exigencia natural [243], lo que Salustio llamará "el progreso ulterior de la generación" [244].

Así, por participar de la naturaleza divina en cuanto engendrado por el Padre celestial, el cristiano es en el bautismo como un pequeño recién nacido, destinado a crecer y alcanzar la edad adulta —*physis* viene de *phyein*: crecer, pujar [245]—. De hecho, este crecimiento orgánico consiste en espiritualizarse [246]. Pero si el hombre es incapaz de "añadir un solo codo a la longitud de su vida" (Mt 6, 27; Lc 12, 25) y a su estatura, mucho más aún lo es de desarrollar su estatura sobrenatural. Tal progreso sólo puede ser obra de la providencia paternal de Dios que envía al Espíritu Santo "para el crecimiento del hombre interior" (Eph 3, 16). El mismo Dios que hace nacer da después el incremento [247]; y puesto que el arquetipo de todos los regenerados es su hermano mayor, Cristo-Jesús (Rom 8, 29), el pleno desarrollo o el vigor de la edad consiste en alcanzar la estatura de Cristo [248]: tal es el ideal [249].

---

241. 1 Thes 4, 1: "Andáis bien... adelantad cada vez más"; 4, 10: Os exhortamos a progresar más"; 1 Tim 4, 15: "Que tus progresos sean manifiestos"; Apc 22, 11. La simple "virtud estaría en evitar el mal y hacer el bien; pero la moral evangélica consiste en poseer la vida "muy abundante" (Ioh 10, 10) y en dar mucho fruto (15, 15), por consiguiente, en tender hacia lo mejor.

242. Como un corredor (Phil 3, 12-14; Gal 5, 7; Heb 12, 1) o un gimnasta (1 Cor 9, 24-27; 1 Tim 4, 7; cfr. C. SPICQ, *Gymnastique et morale*, en *Les Epitres Pastorales*, París, 1947, pp. 151-162). Las virtudes morales se desarrollan por el ejercicio (Heb 5, 14; 12, 11; cfr. todo el tratado VI de Musonio; ed. C. E. Lutz, pp. 52-56).

243. "Omne agens intendit ad bonum et melius quod potest" (SANTO TOMÁS, *C. Gent.* IV, 94).

244. *De los dioses*, IV, 10.

245. Sobre la oposición entre niños pequeños (νήπιοι) y adultos, hombres hechos (τέλειοι), cfr. 1 Cor 2, 6; 3, 1; Heb 5, 12; E. B. ALLO, *Saint Paul Première Epître aux Corinthiens* (París 1934) 87-115; W. GRUNDMANN, *Die* ΝΗΠΙΟΙ *in der urchristlichen Paränese*, en *New Testament Studies*, V, pp. 188-205; *infra*, c. IX, Temas complementarios, IV.

246. El neófito es carnal, "se conduce a lo humano" (1 Cor 3, 3), se comporta como un niño (νηπιάζειν, 14, 20), es débil e inestable (Eph 4, 14). Su madurez consiste en hacerse hombre de espíritu (πνευματικός, 1 Cor 3, 1), lo que para un oído griego puede expresarse por: "tener aliento". El *pneuma* es un atributo de Dios (Ioh 4, 24), por que espiritual significa "divinizado"; como el *pneuma* es también energía y potencia (1 Cor 2, 4), el cristiano perfecto es fuerte.

247. Ya sea directamente (1 Cor 3, 6-7; 2 Cor 9, 10, ya por medio de un alimento adecuado (1 Pet 2, 2).

248. Eph 4, 13, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ.

249. Una mayor participación de vida divina sólo puede consistir en un crecimiento en el conocimiento (2 Thes 1, 3; Col 1, 10; 2, 2) y en la caridad (1 Thes 3, 12; Phil 1, 9; 1 Ioh 4, 17; cfr. AGAPÈ II, III, *in h. l.*), y estos tienen que ser infusos.

Capítulo III

GRACIA - GLORIA
DAR GRACIAS Y DAR GLORIA

"Correspondamos con amor a Aquel que por amor nos guía hacia la Vida" [1].

A partir de Pelagio y sobre todo del nominalismo, hay quien considera la gracia como un concurso moral que Dios presta a nuestros actos humanos para hacerlos meritorios en orden a la vida eterna. En realidad, la gracia es la misma vida divina [2]. El amor increado de Dios infunde en sus hijos esta realidad creada que les hace agradables al Padre celestial, "graciosos" a sus ojos (Eph 1, 6). La noción neotestamentaria de gloria tampoco tiene ya la acepción profana de aprobación o aplauso: *clara notitia cum laude,* sino que se identifica con Dios mismo contemplado en la grandeza de su ser y en la potencia de su majestad que actúa y se despliega para ser reconocida y manifestada. La primera comunicación del ser divino, en su conocimiento y en su amor, es el Verbo, esplendor de la gloria del Padre (Heb 1, 3). Dios ha querido asociar también a otros hijos "dándoles su gracia" [3] para que manifiesten su gloria. En el seno de esta economía salvífica se despliega la vida cristiana (Eph 2, 7-10; 3, 2).

---

1. Clemente de Alejandría, *I Pedag.* III, 9, 1.

2. Aunque ha sido expuesta en el capítulo precedente, la noción de gracia posee valores propios que deben ser recogidos y desarrollados aparte. De unos 150 empleos de χάρις en el N. T., más de 100 son propios de San Pablo: 25 en Rom y 12 en Eph, las dos grandes síntesis doctrinales sobre la gracia (cfr. J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus,* Münster, 1932; W. Manson, *Grace in the New Testament,* en W. T. Whitley, *The Doctrine of grace,* Londres, 1932, pp. 33-60). Aunque el término no fue empleado por el Señor, su realidad está en la base misma de su mensaje salvador. Cfr. las parábolas de la dracma y de la oveja perdidas (Lc 5, 2 ss.), la conversión de Zaqueo (19, 5-10); "El agrado de mi Padre es daros el reino" (Lc 12, 32; Mt 18, 14); "¿Quién puede salvarse? Esto es imposible para los hombres pero no para Dios" (Mc 10, 26-27; cfr. Mt 10, 23). Además, los dos *logia* de Cristo referidos por San Pablo se refieren a la gracia (2 Cor 12, 9; Act 20, 35).

3. La equivalencia entre don de la gracia y don de la vida divina se desprende claramente de 2 Pet 1, 3-4; Rom 5, 15-18.

I. *Gracia: donación, amor y gratuidad*

Por ser Padre, Dios da [4] y perdona (Lc 15, 12), y lo hace en la medida en que ama [5]. Su caridad es plenitud desbordante de bondad [6], por lo que su amor se manifiesta entregando a su Hijo al mundo (Ioh 3, 16: cfr. τὸ δεδομένον, Act 4, 12) y enviando a los creyentes el Espíritu Santo, fuente inmediata de todas las comunicaciones divinas y animador de la vida cristiana (Act 19, 2; Gal 3, 2), "don de Dios" por excelencia [7]. Todo lo que Dios hace por su criatura y todo lo que ésta recibe de El es donación [8], es decir, favor gratuito y concesión generosa [9]; desde la fertilidad de los campos (Heb 6, 7) y la larga cabellera de la mujer (1 Cor 11, 15), hasta la salvación (Eph 2, 8, δῶρον), la reconciliación (Rom 6, 11) y la remisión de los pecados (Act 10, 43; 26, 18). Tanto si se trata de creer (Act 18, 27; 1 Cor 3, 5) y de "venir a Cristo" (Ioh 6, 65; cfr. vv. 37. 44), como de la justicia (Rom 5, 17), de la filiación divina (Gal 4, 5), del maná escondido (Apc 2, 17), del conocimiento de los misterios del reino (Mt 13, 11), de la inteligencia sobrenatural [10], de la caridad (Rom 5, 5; 1 Ioh

---

4. Mt 7, 11 (δόμα); cfr. 5, 45; 6, 8; Iac 1, 5. 17: "Todo don bueno (δόσις), todo regalo perfecto (δώρημα) desciende del Padre de las luces"; cfr. C. SPICQ, ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ *en Rom 11, 29*, en *R. B.* (1960) 217 ss.

5. A su Hijo amado, se lo da todo (Ioh 3, 35; 17, 2; AGAPÈ III, p. 135: sus obras (Ioh 5, 36), sus discípulos (6, 37. 39; 17, 6), su doctrina (17, 7-8). A los elegidos les da su reino, cfr. E. TOBAC art. *Grâce*, en *Dictionnaire Apologétique*, II, 322 ss.

6. Dios no es mera existencia, puro Ser, sino acto generoso, que actúa, que se comunica a sí mismo en cuanto esto es posible (cfr. AGAPÈ III, pp. 288 ss., 320 ss.). Φιλόδωρος es uno de los atributos divinos preferidos por Filón: "Dios que ama el dar" (*De leg. alleg.* I, 34; III, 40; *Cherub.* 20, etc.).

7. ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ, Act 8, 20; cfr. 2, 38; 10, 45; 11, 17. De cualquier modo que se considere al Espíritu Santo, ya sea como fuerza (Act 1, 8), ya como realización de una promesa (Lc 24, 49; Gal 3, 14) o como huésped del alma (Rom 5, 5), siempre se le designa como dado por Dios (Act 8, 18; Eph 4, 8; 1 Ioh 3, 24; 4, 13) o recibido por los cristianos (Ioh 7, 39; 20, 22; Act 2, 33. 38; 8, 15. 17. 19; 10, 47). Su donación es característica de la época mesiánica.

8. Sólo hay un Dios y Señor "de quien proceden todas las cosas y por quien nosotros somos" (1 Cor 8, 6). Cfr. FILÓN: "Todo cuanto existe es una gracia y un don de Dios" (*De leg. alleg.* III, 78); "El es el Padre de la naturaleza perfecta, que siembra y engendra la felicidad en las almas" (III, 219; cfr. *Quod Deus immut.* 107-108). Cfr. P. BONNETAIN, art. *Grâce*, en *D. B. S.* III, 717 ss. 759 ss., 927 ss.

9. En el lenguaje profano lo mismo que en el del N. T., la palabra *gracia* (χάρις) reúne las dos acepciones de favor y de beneficio; el acento se marca, tanto sobre el amor del que procede el don, como sobre el don concedido por amor; convertido en término técnico de la revelación, debe evocar siempre la caridad generosa de Dios (o de Cristo); es la única manera, por ejemplo, de entender Heb 2, 9: "Por gracia de Dios" ha muerto Cristo por todos (sobre el error de los copistas y de numerosos comentarios, cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, París, 1952, I, p. 419. Cfr. *infra* APÉNDICE VI: ¿Que es la gracia?; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, 2.ª ed., París, 1954, pp. 26 ss.).

10. 1 Ioh 5, 20 (διάνοιαν); 2 Pet 3, 15 (σοφίαν); cfr. Mt 16, 17.

3, 1) y de la santificación (Heb 12, 10), todo es o será don divino [11].

Esta enumeración no es solamente el resultado de una encuesta lexicográfica sobre los verbos δίδωμι, δέχομαι-λαμβάνω, sino que expresa el principio fundamental de la moral neotestamentaria, repetido por San Pedro, San Pablo y San Juan: el hombre, especialmente el cristiano —porque sus privilegios son más gratuitos y elevados—, depende de Dios; nada posee que no haya recibido [12].

Puesto que la nueva Alianza procura la salvación, es decir, el perdón de los pecados, la vida eterna y la felicidad del cielo, lógicamente representa el don supremo que el amor de Dios puede hacer a los hombres, de la manera más condescendiente y gratuita. Por eso aparece esencialmente como una economía de gracia [13]. Desde el comienzo de su ministerio, el Señor se presentó como Ungido para proclamar un año de gracia concedido por Dios (Lc 4, 19), y en su diálogo con la Samaritana le propuso "el don de Dios" [14], adquirido mediante la fe en su Persona. San Pablo, al descubrir que esta gracia salvadora —que Dios eternamente había decidido otorgarnos en Cristo— se había manifestado en el presente por la aparición de Nuestro Señor [15], no concibe el Evangelio sino como proclamación de la gracia de Dios

---

11. Los pasivos δέδοται δοθήσεται, ἐδόθη (Mt 7, 7; 25, 29; Lc 12, 48) se emplean constantemente. Nótese sobre todo el perfecto de permanencia (τὸ δεδομένον, Lc 22, 19) a propósito del don de Cristo en la Eucaristía.

12. 2 Pet 1, 3: "Su divino poder nos ha dado (δωρέομαι) todo lo que concierne a la vida y a la piedad"; 1 Cor 4, 7: "¿Qué tienes que no hayas recibido? Pero si es cierto que lo has recibido, ¿por qué gloriarte como si no lo hubieras recibido?"; Ioh 3, 27: "Es imposible que el hombre se atribuya algo que no le haya sido dado del cielo". Cfr. FILÓN: "Cuando la inteligencia se prenda de sí misma y se olvida de Dios, y se cree igual a Dios y se imagina que es activa, siendo como es pasiva y siendo Dios quien siembra y planta en el alma las cosas bellas (las virtudes), cuando esta inteligencia dice: Soy yo quien planta... ¡qué impiedad!" (*De leg. alleg.* I, 49; cfr. *De sacrif. A. et C.* 52 ss.). Comparar el reproche del Señor a la Iglesia de Laodicea: "Porque dices: soy rico, me he enriquecido, y de nada tengo necesidad y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, ciego y desnudo, te aconsejo que me compres oro..." (Apc 3, 17-18); CICERÓN: "*Nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit*" (*De Natur Deor.* II, 66).

13. La Encarnación misma, igual que el régimen nuevo que instaura, es designada como una gracia (Rom 5, 2; 2 Cor 8, 9). Dada la importancia que tiene el nombre entre los semitas, es significativo que el Precursor haya sido llamado Juan (= Dios concede gracia, Lc 1, 13), y que los dos únicos empleos bíblicos del verbo intensivo χαριτόω (colmar de favores, llenar de dones por benevolencia; verbo ignorado en Filón, en las inscripciones y en los papiros) se apliquen precisamente a la Madre del Salvador, "llena de gracia" (Lc 1, 28, κεχαριτωμένη), y al mismo Cristo, a quien debemos el ser gratificados con larguezas divinas (Eph 1, 6; cfr. Rom 8, 32: τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; Eph 4, 8: ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις). Cfr. J. GUILLET, art. *Grâce*, en *Catholicisme*, fasc. 18, col 136 ss. M. CAMBE, *La* ΧΑΡΙΣ *chez saint Paul*, en *R. B.* (1963) 193-207.

14. Ioh 4, 10. Comparar el anuncio mesiánico: "Derramaré sobre Jerusalén un *pneuma* de gracia" (Zach 12, 10) y Heb 10, 29.

15. 2 Tim 1, 9-10: Tit 2, 11; cfr. 13, 13.

comunicada por Jesucristo [16], y no se cansa de repetir: "Ya no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia [17], sustituyendo en adelante los saludos "Alégrate" (χαῖρε)", por el supremo deseo del hijo de Dios: "¡Que epistolares de sus contemporáneos: "Buena suerte (Εὐτυχῶς)", o la gracia —el amor y el don de Dios— esté con vosotros"! [18].

Cuando San Juan afirma: De la plenitud del Verbo hecho carne todos hemos recibido; la Ley fue transmitida por Moisés, pero la gracia nos viene de Jesucristo [19], no sólo quiere caracterizar la nueva Alianza como la era de la generosidad divina, sino también subrayar que el antiguo orden jurídico [20] ha quedado sustituido por un orden vital: la gracia emana de la persona de Cristo para derramarse en nosotros, lo mismo que la savia corre desde la cepa y alimenta a los sarmientos [21]. En función de este Mediador va a definirse la moral cris-

16. Act 20, 24: τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ (cfr. 14, 3); tema que es desarrollado en Rom 5, 15-18: "Mas no sucede con el don gratuito (τὸ χάρισμα) como con la falta. Pues si por la falta de uno solo murieron muchos, cuánto más la gracia de Dios (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ) y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo (ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι; cfr. Gal 1, 6) se han difundido profusamente sobre muchos. Y no sucede con el don (τὸ δώρημα) como con las [consecuencias] del pecado de uno solo, pues por un solo pecado vino el juicio para condenación, pero la gratuidad del don (τὸ χάρισμα), después de un gran número de faltas, lleva a la justificación. Si, pues, por la falta de uno solo, reinó la muerte por el hecho de este solo hombre, cuánto más los que reciben con profusión la gracia y el don de la justicia (τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης) reinarán por obra de uno solo, Jesucristo".

17. Rom 6, 14; Gal 2, 21: "No tengo por nula la gracia de Dios, pues si ya existía una justificación por la ley, Cristo hubiera muerto en vano"; 5, 4; la gracia es característica del reino de la Promesa efectivamente realizada, δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός (3, 18); cfr. 1 Cor 2, 12.

18. Χάρις ὑμῖν, 1 Thes 1, 1; Rom 1, 7 1 Cor 1, 3 etc. Cfr. Heb 13, 25; 1 Pet 1, 2; 2 Pet 1, 1; 2 Ioh 3; Apc 1, 4; 22, 21 (cfr. MOFFAT, *Grace in the New Testament*, Londres, 1931 pp. 135 ss.). Según las salutaciones iniciales o finales de las epístolas, la gracia viene a la vez de Dios Padre y de Cristo (de Dios solo, Col 1, 2; de Cristo solo, 2 Cor 8, 9; 13, 13; Gal 1, 6; 2 Tim 2, 1; A. ROSS *The Grace of our Lord Jesus Christ* en *Evangelical Quarterly*, 1941, pp. 219-225), no del Espíritu Santo, cuya comunicación (*koinonia*) es la gracia misma.

19. Ioh 1, 16-17. El doble término "gracia y verdad" transcribe *hesed we-emet* del A. T., pero confiriéndole una acepción propia (cfr. Col 1, 6), en función del *pléroma* que es Cristo (1, 19; cfr. Eph 1, 23), que cumple, que realiza todo lo que la ley prefiguraba y anunciaba (cfr. Rom 13, 10: la caridad, plenitud de la Ley). Los dones concedidos en la economía mosaica son cuasi inexistentes (cfr. Act 13, 38) en comparación con las ilimitadas y gratuitas riquezas efectivamente comunicadas por el Hijo de Dios (cfr. Eph 3, 8; W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel according to John*, Grand Rapids, 1953, I, p. 89).

20. Las leyes morales y ceremoniales exigían la justicia del hombre —*Fac hoc et vives*— y ponían de manifiesto su condición de pecador. La gracia procura la justicia —*Vive et facies hoc*— y manifiesta que Dios es amor; cfr. A. W. PINK, *Exposition of the Gospel of John*, Grand Rapids, 1945, I, p. 46.

21. Ioh 15, 1 ss. La gracia es la vida de Dios comunicada por su Hijo (14, 6). Este no es tan sólo el nuevo ungido de la estirpe de David (Ez 37, 24-25; cfr. I. DE LA POTTERIE, *Jésus, Roi et Juge d'après Ioh 19, 13*, en *Biblica* (1960) 217-247), llamado: Yavé nuestra justicia (Ier 23, 6; 33, 16), sino que es también sacerdote (Zach 6, 12-13; Ps 110 *hebr.*). por tanto media-

tiana: los discípulos del Hijo de Dios encarnado ya no se regirán por preceptos, sino que serán animados por su gracia.

Esta posesión inmanente y esta vitalización se expresan al máximo en Ioh 7, 37: "Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en El" [22]. Por una parte, la continuidad de movimiento del agua que corre sugiere la vida; por otra, el agua que corre por el cauce del río es la misma que brota de la fuente, y no podría continuar corriendo si la fuente no la alimentara [23]. Así los creyentes que mantienen su unión con Cristo (el participio presente ὁ πιστεύων) reciben su misma vida: el *pneuma*, la gracia [24]. Mejor que los israelitas que bebían de la roca del Horeb [25], no sólo quedan saciados, sino que adquieren una plenitud desbordante. El dinamismo de la gracia permite, pues, comparar los cristianos a una fuente [26]. En sí mismos llevan el principio de su vida moral y religiosa [27].

---

dor de la gracia. Sobre la asociación: gracia-Cristo, cfr. 1 Cor 16, 24; Eph 6, 24; 2 Tim 1, 9; 1 Pet 5, 14.

22. Optamos resueltamente por esta puntuación después de πινέτω apoyada por P^{66} y las excelentes razones de A. M. Dubarle, *Des Fleuves d'eau vive*, en *Vivre et penser* (1944) 238-241; P. Grelot, *De son ventre couleront des Fleuves d'eau*, en *R. B.* (1959) 369-374; *ibid.* (1960) 224-225; Idem, *Eau du Rocher ou source du Temple?*, *ibid.* (1963) 43-51; Rengstorf, art. ποταμός, en G. Kittel, *Th. Wört.* VI, 606. Para la interpretación patrística cfr. H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, en *Biblica* (1941) 269-302, 367-403

23. Cfr. Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leiden, 1958) 65, 111, 241-242.

24. San Juan identifica explícitamente *pneuma* y "ríos de agua viva", es decir, la gracia. Esta es equiparable al "fruto del Espíritu" de Gal 5, 22; se inserta en lo más íntimo del hombre regenerado, en el *pneuma* (cfr. Gal 6, 18; Phil 4, 23; 2 Tim 4, 22; Philm 25), y lo transmuta en "pneuma de filiación" (Rom 8, 15). Filón atribuía a Dios el envío de una corriente que brota de la roca de su propia sabiduría, la bebida más maravillosa que calma y apacigua la sed del alma (*De leg. alleg.* II, 32, 86-87), y gusta de evocar a Dios como donador de gracias formando un ciclo continuo y sucediéndose unas a otras (*De Plant.* 89, 91, 130; *De agr.* 173).

25. 1 Cor 10, 4. Según Am 5, 24, la rectitud y la justicia debían ser como agua corriente que brota sin cesar del manantial para convertirse en torrente continuo (oposición de una condición estable a simples actos aislados; cfr. Prv 4, 23). según Is 58, 11, gracias a Yavé el pueblo de Dios no será solamente regado, sino que se convertirá él mismo en fuente, es decir, alcanzará su pleno empuje después de la cautividad.

26. Corazón, seno, entrañas, son sinónimos para expresar la interioridad psicológica y las reservas profundas del "hombre interior"; además, probablemente haya aquí un juego de palabras entre "fuente (מָעְיָן)" y "entrañas (מְעִין)". Cfr. J. P. Audet, *La soif, l'eau et la parole*, en *R. B.* (1959) 379-386.

27. Viene a la mente la imagen de la escasez de agua en las fuentes, cisternas y pozos palestinianos, que tan pronto se agotan, en contraste con la fecundidad de las aguas que corren (Num 24, 7; Eccli 24, 23-29). "Flumina procedunt de fontibus sicut a principio. Qui autem bibit potum corporale, non habet in se fontem, nec flumen, quia particulam aquae gustat; sed qui bibit credendo in Christum, haurit fontem aquae, quo hausto, vivescit conscientia, quae est venter interioris hominis, et etiam ipsa fons erit. Unde dicitur 4, 13: *Qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquae salientis.*

No cabe decir con más fuerza que la gracia es un don [28], ni resaltar mejor el origen divino de esta generosidad inapreciable (2 Cor 9, 15), desbordante como una ola [29]. Jesús vino para comunicar la vida divina con abundancia (Ioh 10, 10). San Lucas se atreve a decir que San Esteban estaba "lleno de gracia" (30). San Pablo proclama la riqueza de la gracia (Eph 1, 17), más aún, su "sobreabundante riqueza" [31]. Emplea repetidamente los verbos de abundancia y de plenitud para expresar esta liberalidad divina [32]. Para él, los cristianos se definen como "aquellos en quienes reposa la gracia soberana de Dios" (2 Cor 9, 14), y también "los que reciben la gracia con profusión" (Rom 5, 17). Los cristianos son seres colmados [33]. Por eso San Pedro y San Judas no se contentan simplemente con desear la gracia a los discípulos, sino que quieren que "abunde en ellos" [34].

Este deseo no es vano, porque a cada uno se le concede la gracia según el beneplácito de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo (Eph 4, 7; cfr. 1 Cor 12, 11). Es un axioma de la sabiduría israelita que la fidelidad hace merecer el crecimiento interior [35]; pero es sobre todo la

---

Hic autem fons qui hauritur est Spiritus Sanotus, de quo dicitur in Ps. 35, 10: Apud te est fons vitae" (SANTO TOMÁS, *in h. l.*).

28. Donación-regalo; lo más opuesto a un préstamo o a una cuasi concesión. Cfr. la frecuencia de la calificación "dada" aplicada a la gracia de Dios"; δεδομένην (2 Cor 8, 1); δοθείση (1 Cor 1, 4; Rom 12, 3), δοθεῖσαν (Rom 12, 6; 15, 15; 1 Cor 3, 10; Gal 2, 9; 2 Tim 1, 9); ἔδωκεν (Act 7, 10, etc.).

29. El plural ποταμοί significa la abundancia y las virtualidades que contiene; se aproxima a la ποικίλη χάρις (1 Pet 4, 10).

30. Act 6, 8. Ordinariamente San Lucas escribe: lleno del Espíritu Santo: Zacarías (Lc 1, 67), San Pedro (Act 4, 8), los Diáconos (6, 3), San Pablo (9, 17; 13, 9), Bernabé (11, 24), los Apóstoles (2, 4).

31. Eph 2, 7: τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ (cfr. las semejanzas con *IQS*, IV, 4-5; *IQH*, XI, 28; XII, 14; fr. II, 5, etc.; señalados por K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, en *New Testament Studies*, VII, 1961, pp. 336 ss.). Dios es rico (en benignidad, sabiduría y misericordia. Rom 2, 4; 11, 33; Ehp 2, 4; cfr. la insondable riqueza de Cristo, Eph 3, 8). Cuando da su gracia, directamente o por medio de los Apóstoles, enriquece a todos los que le invocan (πλουτίζειν, Rom 10, 12; 1 Cor 1, 5; 2 Cor 6, 10), y siempre con abundancia, lit. "ricamente" (πλουσίως; Pet 1, 11; Tit 3, 6; según su riqueza, Phil 4, 19); de tal suerte que los cristianos son ricos (Iac 2, 5; 1 Cor 4, 8; Apc 2, 9; 3, 18).

32. Dios que tiene "el poder de colmar de gracia" (2 Cor 9, 8; cfr. K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes*, Roma-Friburgo, 1962, II, pp. 5 ss., 22 ss.), da siempre con plenitud (περισσεύειν, Rom 15, 13). El prodiga, pues, la riqueza de su gracia(*ibid.* 6, 1; Eph 1, 8), una gracia abundante (2 Cor 4, 15), sobreabundante ὑπερπερισεύειν, Rom 5, 20; ὑπερπλεονάζειν, 1 Tim 1, 4; cfr. ARCH. HENDENSON, *I Timothy 1, 14*, en *Expository* Times, XXVII, 1915-16 pp. 380-381). Cfr. FILÓN: "El alma no podría recibir de golpe toda la abundante riqueza de las gracias de Dios, porque se hundiría entre sus olas como en un torrente" (*De leg. alleg.* III, 163).

33. Abundan en todo (2 Cor 8, 7), en consolación (1, 5), en caridad sobre todo (1 Thes 3, 12; 2 Thes 1, 3; Phil 1, 9; cfr. AGAPÈ II, pp. 17 ss.; 29 ss.; 233 ss.).

34. 1 Pet 1, 2; 2 Pet 1, 2; Ids 2 (πληθυνθείη).

35. Prv 1, 5; 3, 32, 34. De ahí el axioma "Al que tiene se le dará y tendrá en abundancia", citado por los tres sinópticos (Mt 13, 12; 25, 29; Mc 4, 25; Lc 8, 18. Cfr. G. LINDESKOG, *Logia-Studien*, en *Studia Theologica*, 1952, pp. 129-165).

noción misma de gracia, "favor gratuito", la que implica que hay que esperar del beneplácito de Dios la concesión de beneficios cada vez mayores [36]. La *charis* neotestamentaria es ante todo la libertad de las manifestaciones del amor de Dios. Las intervenciones divinas, ya sean redentoras o santificadoras, marcadas con el cuño de la eficacia, son siempre gratuitas y espontáneas [37], se adelantan a nuestros deseos y crean nuestra misma receptividad [78]. El primer sentido de la palabra gracia es precisamente esta insistencia en la gratuidad que, por otra parte, constituye el carácter peculiar del amor [39].

---

36. Según Iac 4, 6 "Dios da una mayor gracia", un auxilio más fuerte que proviene de su bondad sobreabundante (J. MOFFATT, *o. c.*, p. 315 traduce: *He gives more and more*). Según 2 Cor 9. 10, Dios que "da cada vez más semillas al sembrador", proporcionará y multiplicará las semillas de las buenas obras, haciendo crecer los frutos de justicia (cfr. la χάρις πλεονάσασα, 4, 15). Según Ioh 1, 16, se recibe de Cristo "gracia sobre gracia". De la inagotable plenitud el verbo encarnado, la gracia brota como un río cuya corriente no cesa de crecer; así la *charis*, siempre inmerecida, aparece nueva y mayor, pues cada don se añade a los favores ya concedidos y se manifiesta como más gratuito todavía. Sobre esta traducción cfr. M. J. LAGRANGE, C. K. BARRET etc. De ordinario se cita a FILÓN, *De post. C.* 145; añadir *Quis rer. div.* 104: πρεσβυτέραν χάριν χάριτι νεωτέρᾳ... ἀμειψάμενος. H. HENDRIKSEN (*The Meaning of the Preposition* ἀντι *in the New Testament*, Princeton, 1948, pp. 22 ss., 101 ss.), ha probado que la significación fundamental de ἀντί era la de sustitución: 1.° en los Setenta: *en lugar de* (תַּחַת), Gen 2, 21; 4, 25; 17, 13; Ps 45, 17; Iob 16, 4; *en cambio, en retorno en recompensa*, Gen 44, 4; cfr. Rom 12, 17; 1 Pet 3, 9; (בְּ), Gen 29, 27; 31, 41; Dt 19, 21; 2 Sam 14, 17; (חֵלֶף), Núm 18, 24; 2.° en los Papiros: *P. Ent.* LXVI, 10: Marón, hijo de Euctos, pide al rey Tolomeo que obligue a Teodosio, que ha invadido su territorio "*a que le dé a cambio* entrada y salida hasta el camino común"; 3.° en las inscripciones: el emperador Adriano, al consagrar a Eros, en el santuario de las Musas en Tespis, las primicias de la osa que ha matado, *pide en retorno la gracia* de la Afrodita uraniana (J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960; XLVIII, 7); 4.° en el N. T.: cfr. Mt 2, 22: Arquelao reina en Judea *en lugar de* su padre; v. 38: ojo *por* ojo, diente *por* diente (Ex 21, 24); Lc 11, 11: una serpiente *en lugar de* un pescado, etc.

37. Eph 2, 7-8: "Dios quiso mostrar la excelsa riqueza de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. Pues por la gracia habéis sido salvados mediante la fe. La salvación no viene de vosotros, es don de Dios, no viene de las obras"; Rom 4, 16: "La herencia depende de la fe, a fin de que sea un don gratuito"; 3, 24: "Somos justificados gratuitamente (δωρεάν), por la gracia de Dios"; 8, 32: "El que no perdonó a su propio Hijo... ¿cómo no nos iba a dar gratuitamente todos los bienes?"; Apc 21, 6: "A quien tenga sed le daré gratuitamente agua de vida". La "palabra de su gracia" es la proclamación de la salvación ofrecida gratuitamente (Act 14, 3; 20, 32; cfr. 1 Pet 1, 10).

38. Rom 11, 35: "¿Quien le dio primero para tener derecho a recibir en retorno? Todo es de El y por El". Antes de aprender cómo podrá bastarse a sí mismo, el hombre primero debe existir. Sacada de la nada, su naturaleza humana no dejará de depender de un don, y su ser prestado tendrá siempre necesidad de Dios para susbsistir. De igual modo, respecto a cada creyente Dios renueva la efusión de su bondad. Igual que hizo en la primera creación, también ahora sigue llamando a cada uno por su nombre (*nominatim*, Ioh 10, 3).

39. La justicia consiste en un intercambio en el que cada cual aporta lo suyo. Pero entre Dios y nosotros no puede haber justicia, puesto que no existimos desde el origen; no hemos puesto nada nuestro, todo ha venido de El. No hay posibilidad de intercambio, sino que es puro don. La jus-

A los fariseos, escandalizados —a semejanza del hijo fiel (Lc 15, 25-32)— por la misericordia que el Maestro manifestaba hacia los pecadores, les propone la parábola de los obreros enviados a la viña [40], enseñándoles la parcialidad característica del amor: los obreros contratados a última hora reciben el mismo salario que los que han trabajado desde la mañana, por lo cual estos últimos se quejan de injusticia. Lo que les pasa es que sólo piensan en la justicia, mientras que el dueño de la viña pone en práctica la beneficencia inspirada por el amor. No es injusto hacia los que han trabajado más, puesto que les recompensa generosamente según el contrato libremente convenido (Mt 20, 2. 13), pero se muestra algo más que justo, se muestra *bueno* —y tiene perfecto derecho a hacerlo [41]— con los que han trabajado menos. El núcleo central de la parábola se refiere a la vez a la libre iniciativa del Maestro: "*Quiero dar* a este último tanto como a ti" (v. 14), y a la caridad divina que distribuye libremente sus favores. Por una parte, Dios no debe nada a nadie. Dios es el principio, nosotros procedemos de El. Nadie merece su gracia, es decir, ser objeto de su amor. Sus dones son gratuitos y, por tanto, ningún hombre puede sentirse lesionado por el hecho de que otros sean favorecidos; en cambio estos últimos deben apreciar la gratuidad de su beneficio. Por otra parte, Dios se ha manifestado desde siempre como "grande en favores" [42] y desbordante de benevolencia [43]. El encuentra su agrado en conceder gracia (Mich 7, 18). Es "el Dios de toda gracia" (1 Pet 5,

---

ticia considera lo que es debido, y se puede obligar a un hombre a pagar su deuda, pero no se le puede obligar a amar. Esto sería reivindicar un favor que no puede ser forzado; sólo tiene valor si es libre.

40. Mt 20, 1-16 (cfr. AGAPÈ I, p. 158, n. 4). Esta rigurosa correspondencia entre el trabajo y la recompensa se halla también expresada en una parábola del Talmud, del siglo III-IV: Un obrero después de dos horas de trabajo recibe el salario de una jornada completa. Sus compañeros se quejan de esta falta de equidad y el Maestro responde: ¡Ah! pero este hombre ha hecho más en dos horas que vosotros en toda la jornada" (STRACK-BIL. IV, p. 493). No obstante un rabino de Yabné, en el siglo I, decía magníficamente: "Yo soy una criatura y mi prójimo también lo es; yo tengo mi trabajo en la ciudad y el tiene su tarea en el campo; yo me levanto de madrugada para mi trabajo, y él también. Lo mismo que él no envidia mi trabajo, yo tampoco puedo envidiar el suyo. Quizá me dirás que yo hago mucho y él poco; nosotros hemos aprendido que son iguales el que hace poco y el que hace mucho, con tal de que sólo dirijan su corazón al cielo" (*Berakoth*, 17 *a*).

41. "¿No puedo hacer lo que quiero con lo que es mío? ¿O tienes tú el ojo envidioso porque yo soy bueno?" (Mt 20, 15). Cfr. J. DUPONT, *La parabole des ouvrires de la vigne*, en *Nouvelle Revue Théologique* (1957) 785-797.

42. Núm 14, 8 (*rab-hesed;* cfr. Ps. 86, 5. 15; Ioel 1, 13); los LXX traducen "abundante en misericordia (πολυέλεος)". De ahí la fe filoniana: "Conozco a Dios como donador y distribuidor de favores (χαριζόμενον) (*Quod det. pot.* 161); "Oh tú que amas dar (φιλόδωρε), opulentos son tus favores (χάριτες), ilimitados, sin fin" (*Quis rer. div.* 31; *De opif. mundi*, 23). Cfr. FL. JOSEFO: "¿Cuáles son las prescripciones de nuestra ley?... A la cabeza viene lo que concierne a Dios... El se manifiesta por sus obras y sus beneficios (ἔργοις καὶ χάρισιν); no hay nada más evidente" (*C. Ap.* II, 190).

43. Ex 34, 6; cfr. Ps 103, 8, 145, 8; Ion 4, 2; cfr. *Prolégomènes*, p. 123; J. SCHARBERT, *Formgeschichte un Exégese von Ex 34, 6 f und seiner Parallelen*, en *Biblica* (1957) 130-150.

10). Por eso cuando afirma por medio de su Hijo: "Yo soy bueno" (Mt 20, 15), reivindica en nombre de su amor la graciosa dispensación de sus larguezas, que llega a su plenitud en la nueva Alianza. La teología paulina de la gracia no es más que un desarrollo de esta parábola, oponiendo lo que es concedido "por favor" a lo que es otorgado como algo "debido" [44].

II. *La gracia salvadora y educadora*

La gracia —favor divino y don recibido— puesta en contraste con el pecado (Rom 5, 20), asociada a la justificación y a la salvación [45], es identificada por San Pedro con la misma vida cristiana: la experiencia religiosa de los convertidos, la purificación de su alma, sus relaciones de amor con el Señor (1 Pet 1, 8) no son una ilusión: "Testifico que la gracia de Dios en la que estáis establecidos es auténtica [46]. Se trata de una condición estable, de una vida y de una comunión que se han hecho posibles por el perdón de los pecados (Col 2, 13) y por la santificación (Heb 12, 14-15). Para expresar esta traslación del mundo humano al divino, la metamórfosis que convierte a los esclavos en verdaderos hijos de Dios, San Pablo califica a esta gracia de *salvadora* [47]; también se la puede llamar santificante, no sólo porque consagra al creyente a Dios, sino porque le habilita para vivir moralmente, es decir, para hacer el bien y evitar el mal: "El que comenzó en vosotros esta obra excelente la continuará hasta su cumplimiento el día de Cristo [48].

---

44. Rom 4, 4: κατὰ χάριν — κατὰ ὀφεῖλημα. Comparar el testamento de Abrahán de Hermontis repartiendo sus propiedades en dos categorías, las adquiridas por compra y las recibidas en donación, ἀπο ἀγορασίας καὶ χαρίσματος (L. MITTEIS, *Chrestomathie*, Leipzig-Berlín, 1912, n. 319, 24).

45. Rom 3, 24: "Todos son justificados gratuitamente por su gracia"; Eph 2, 5; 2 Tim 1, 9; Act 15, 11.

46. 1 Pet 5, 12 (comparar ἀληθῆ χάριν y Col 1, 6, τὴν χάριν ἐν ἀληθεία): εἰς ἣν στῆτε cfr. Rom 5, 2: εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν; Heb 10, 35) designa un estado (del que se puede decaer, Gal 5, 4). En este mismo sentido, Bernabé se regocija a su llegada a Antioquía del estado floreciente de la comunidad cristiana, ἰδὼν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ (Act 11, 23).

47. Tit 2, 11, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος. Lo opuesto de σωτήριος es "mortal (ὀλέθριος)" (Sap 1, 14. cfr. G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weiheit*, Bonn, 1956, pp. 137-138; *IV Mach.* XII, 6; XV, 26). El final de los adjetivos en —τηριος expresa la capacidad y la función. Por tanto, habrá que traducir: "que salva realmente, que trae eficazmente la salvación", como confirma el contexto, y no: "que ofrece la salvación" (trad. B. S. EASTON, *The Pastoral Epistles*, New York, 1947, p. 90). Por ir seguido de dativo, este adjetivo significa: "que trae la liberación", como en Plutarco; cfr. E. K. SIMPSON, *The Pastoral Epistles* (Londres, 1954) 107; W. GRUNDMANN, *Die Uebermacht der Gnade*, en *Novum Testamentum* (1958) 50-72.

48. Phil 1, 6 (ἐπιτελεῖν = consumar); 2 Cor 12, 9, el poder de Cristo concluye (τελεῖται), lleva a feliz término (ἕως τέλους, 1 Cor 1, 8). En efecto, Dios nos ha producido o formado (lit. fabricado, κατεργάζεσθαι) para la vida eterna (1 Cor 5, 5), y nos dirige con éxito (κατευθύνω, 2 Thes. 3, 5 (cfr. AGAPÈ II, pp. 39 ss.). *Carta de Aristea*, 216.

Si la gracia no es otra cosa que la vida divina amorosamente comunicada, no es posible considerarla como una realidad estática, sino como un principio dinámico, una fuerza vital, una fuente de acción. De hecho, el Dios de la gracia es operante [49] y despliega todo su poder en favor de sus elegidos [50]. No se contenta con orientar las circunstancias (Rom 8, 28), con crear un ambiente propicio para el desarrollo de la vida cristiana (1 Tim 2, 2), sino que actúa en cada cristiano [51], en sus pensamientos, en su querer y en su obrar [52]. Mientras que en otros tiempos el justo caminaba "ante la faz de Dios", de ahora en adelante se ve animado por la gracia, que es algo superior a la mera asistencia, es una moción, un socorro [53], más exactamente una fuerza [54], cuya eficacia ni siquiera es posible concebir (Eph 3, 20): la más pequeña *charis* posee tal energía que sería vano imaginar una ayuda suplementaria: es tan "suficiente" como necesaria [55].

La vida moral será, por tanto, una asociación, y San Pablo —"el primero de los pecadores" favorecidos por la gracia —ofrece la fórmula precisa: "Por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que El me confirió no ha resultado estéril. Lejos de ello, me he esforzado más que todos, pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo [56].

---

49. Eph. 1, 11, τά πάντα ἐνεργοῦντος; Col 1, 29: "su energía obra en mí con poder" 1 Pet 4, 7: "El se ocupa de vosotros".

50. Gal 2, 8: "El que obró en Pedro (ὁ ἐνεργήσας) para hacer de él un apóstol de los circuncisos, obró semejantemente en mí (ἐνήργησεν) en favor de los paganos". Dios hace creer (Act 18, 27; 1 Thes 2, 13); abre el espíritu o el corazón a la luz (Act 16, 14; 14, 27; Lc 24, 45), su mano está con los discípulos (Act 11, 21), y visiblemente con los Apóstoles (cfr. Rom 15, 18; 2 Cor 12, 12).

51. 1 Cor 12, 6, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν; 2 Cor 12, 9: "en mí reposa el poder de Cristo"; 13, 4: "Viviremos con El por el poder de Dios".

52. Phil 2, 13: "Dios es el que obra en vosotros el querer y hasta el obrar para el logro de sus benevolentes designios"; Santo Tomás comenta: "quia interius per instinctum movet voluntate ad bene operandum" (in h. l.). De ahí 2 Cor 1, 12: "En (o por) la gracia de Dios nos hemos conducido en el mundo, y especialmente con vosotros".

53. En 2 Cor 6, 1-2, χάριν δέξασθαι es paralelo a ἐβοήθησα σοι.

54. *Charis* y *dynamis*, a menudo asociados, son con frecuencia sinónimos: 2 Thes 1, 11-12 (ἐν δυνάμει... κατὰ τὴν χάριν); 2 Cor 12, 9; Eph 3, 7: "el don de la gracia de Dios... según la energía de su poder"; 2 Tim 1, 8-9: κατὰ δύναμιν θεοῦ... κατὰ χάριν; 2, 1: "fortalécete en la gracia"; la gracia reconforta el corazón (Heb 13, 9, χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν). Bernabé está "lleno de gracia y de fuerza" (Act 6, 8). R. WINKLER (*Die Gnade im Neuen Testament*, en *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1933, pp. 654 ss.) observa justamente que χάρις y πνεῦμα con frecuencia son intercambiables (cfr. Lc 11, 13; Heb 10, 29), a veces ζωή (1 Pet 3, 7) y δικαιοσύνη (Rom 1, 17; 9, 30; Phil 3, 9). W. GRUNDMANN, *Der Begriff der Kraft in der n'l. Gedenkanwelt* (Stuttgart, 1932).

55. 2 Cor 12, 9: "Te basta mi gracia"; el resto es superfluo, puesto que la *charis* es Dios presente y operante en el alma. Podría traducirse ἀρκεῖ por: "es suficiente" (1 Tim 6, 8; Heb 13, 5); la suficiencia es sinónimo de eficacia (CARPUS, *The Sthegth of Weakness*, en *The Expositor* I, 3; 1876, pp. 161-184; M. D. CHENU, *Sufficiens*, en *Rev. Sciences ph. et th.* 1933, páginas 251-259). Para la exégesis, cfr. J. CAMBIER, *Le critère paulinien de l'apostolat*, en *Biblica* (1962) 481-518.

56. 1 Cor 15, 10: ἡ σὺν ἐμοί = la gracia cooperante (cfr. θεοῦ συνεργοί, 1 Cor 3, 9; συνεργοῦντες, 2 Cor 6, 1; O. GLOMBITZA, *Gnade. Das entschei-*

La primera gracia purifica y detiene el proceso de corrupción, pero además contiene un potencial de virtualidades que deben ser puestas por obra [57], actualizadas, para producir "frutos" de gracia [58]: los actos de las virtudes (cfr. Gal 5, 22). Nada sería tan grave como "recibir en vano la gracia de Dios (2 Cor 6, 1). En proporción a esta vitalidad divina inmanente que tiende a desplegarse [59], el cristiano esta obligado a dejarse conducir, o, según explica San Pedro, a hacer valer —como un buen administrador— ese tesoro de gracia, de manifestaciones infinitamente variadas [60]. De él podrá tomar, sin miedo de agotarlo, en cualquier circunstancia y momento que sea. Su conducta será la de un hijo de Dios en la medida en que proceda de esta animación interior (cfr. 1 Cor 13).

"Poderoso es Dios para acrecentar en vosotros todo género de gracias a fin de que, en todo y siempre, teniendo plena suficiencia, abundéis en todas las buenas obras" (2 Cor 9, 8). Hay correspondencia exacta entre la multiplicación de los dones de Dios y la multiplicación de los frutos. A semejanza de una semilla fecunda, puede considerarse que la *charis* aumenta mediante la producción de la cosecha [61].

---

dende Wort, en *Novum Testamentum* (1958) 281-290; PH. S. WATSON, *The concept of Grace*, Londres, 1959). Para Filón todas las realizaciones morales se deben a la ayuda de Dios (*De leg. alleg.* II, 31-34; III, 135); incluso el amor del bien es dado: ὁ καὶ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος (III, 136; cfr. 215). Es el polo opuesto al estoicismo, cuya doctrina pretende que no se puede pecar si se sigue a la naturaleza (cfr. MUSONIO, 2; ed. C. E. Lutz, p. 37, 16; SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1-2, q. 109, a. 4). Según San Juan, esta impecabilidad es precisamente obra de la gracia (1 Ioh 3, 6. 9; 5, 18; cfr. AGAPE III, p. 326, n. 1). Decía Pascal: "Hacer de un hombre un santo, esto sólo puede conseguirlo la gracia; quien lo ponga en duda, es porque no sabe lo que significa santo y lo que significa hombre" (*Pensamientos*, 654).

57. Los cristianos empeñan todas sus energías (κατεργασάμενοι) para lograr salir vencedores (Eph 6, 13); esto significa que trabajan para realizar su salvación (κατεργάζεσθε, Phil 2, 12).

58. Lo que Jesús llama "rendir los frutos del reino", Mt 21, 43; cfr. Phil 1, 11; Heb 12, 11; Iac 3, 18.

59. Cfr. Heb 6, 7: "La tierra que repetidas veces ha bebido la lluvia que la empapa, produce una vegetación cuya excelente calidad beneficia mucho a los que la cultivan, y recibe una bendición de Dios"; cfr. FILÓN, *De pant.* 137-138.

60. 1 Pet 4, 10: ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ (cfr. Heb 2, 4). El adjetivo ποικίλος significa "abigarrado, pintado de varios colores" (cfr. Gen 37, 3; *P. Hib.* I, 120, 7), y después "variado, diverso, multiforme", como son las tentaciones (1 Pet 1, 6; Iac 1, 2) y los apetitos desordenados (2 Tim 3, 6; cfr. Tit 3, 3; *IV Mach.* XVI, 4; ELIEN, V. H. IX, 8: ὁ δὲ... πολλαῖς καὶ ποικίλαις χρησάμενος βίου μεταβολαῖς), a los que justamente la gracia permitirá hacer frente; la gracia está como "imbricada" en cualquier situación de la vida, y en cada acontecimiento, "bordada" sobre la naturaleza (π. = bordado, ación de bordar, en PLATÓN, *Rep.* 373 *a;* 401 *a;* JENOFONTE, *Mem.* III, 8, 10; cfr. HIPARCO, *Frag.* I, 3: un tapiz δαπίδιον ποικίλον, en J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1959, II, p. 586. El acento se carga sobre la facultad de actuar divinamente en toda coyuntura; cfr. πολυποίκιλος, Eph 3, 10.

61. 2 Cor 4, 15: "La gracia, acrecentándose por vuestra multiplicación (διὰ τῶν πλειόνων) hace sobreabundar la ación de gracias". Según 1 Thes 2, 13, la palabra de Dios recibida por la fe sigue siendo o se hace cada vez más activa en el creyente (ἐνεργεῖται).

Según Sap 16, 25: "La gracia lo nutre todo". Tit 2, 12 llega casi a personificarla atribuyéndole un *papel de educadora* [62], para enseñar a los hijos de Dios el arte de vivir a lo divino. En efecto, una vez engendrados, los niños necesitan que se les instruya sobre lo que han de hacer, y luego que se les sostenga en sus esfuerzos [63]. Así, la gracia ilustra, dirige, alimenta y fortalece a cada cristiano. Este no puede contentarse con su adhesión inicial a la fe, sino que ha de vivir, es decir, resistir a las fuerzas de muerte y de corrupción y con ello crecer y perseverar. Si los maestros humanos se ven limitados a enseñar y prescribir y, por tanto a obligar (Act 7, 22; 22, 9). La gracia, en cambio actúa en el hombre, en quien suscita el despliegue de la justificación bautismal, la consolidación y el desarrollo de la vida divina [64]; más concretamente: un cambio de costumbres, en armonía con la sana doctrina del Evangelio [65]: "La gracia... nos educa para que, rechazando la impiedad y los deseos del mundo, vivamos sobria, justa y piadosamente en el siglo presente" [66].

La antinomia radical existente entre los pensamientos y los vicios de este siglo [67] y las verdades cada vez más altas unidas a la perfecta

---

62. Tit 2, 12, ἡ χάρις παιδεύουσα. Cfr. D. GUTHRIE, *The Pastoral Epistles* (Londres, 1957) 198; G. GIESE, ΧΑΡΙΣ ΠΑΙΔΕΥΟΥΣΑ en *Theologia Viatorum*, V (1954) 150-173.

63. Παιδεύω significa: instruir, formar, preparar. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epitres Pastorales* (París, 1947) CXXV, ss.; Bo REICKE, *A Synopsis of early christian Preaching*, en A. FRIDRICHSEN, *The Root of Vine* (Londres, 1953) 128-160. Sobre la educación a partir de la lectura y exégesis de textos —literarios (Homero) o sagrados (la Biblia) cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (París, 1959) 224 ss.

64. De ahí la exclamación de 2 Pet 3, 18: "¡Creed en la gracia!" y la calificación de 1 Pet 3, 7: "la gracia de vida" (=la vida eterna que es la gracia). La gracia educadora apenas se distingue de "la educación del Señor" (Eph 6, 4), que es la que da un padre a sus hijos (Heb 12, 5. 7), y se caracteriza como obra de amor (Apc 3, 19).

65. Esta eficacia progresiva de la gracia se evoca en Tit 2, 12 (γάρ) para el cumplimiento de los "deberes" propios de los ancianos, de las mujeres de edad, de los jóvenes, de los esclavos (vv. 1-11).

66. Tit 2, 12. La primera parte del versículo se refiere a la profesión de fe bautismal (el participio aoristo ἀρνησάμενοι), que nuestros catecismos siguen llamando: la renuncia a Satanás, a sus pompas y a sus obras. El verbo ἀρνεῖσθαι indica una ruptura decidida (cfr. 1 Tim 5, 8; Apc 2, 13; Tit, 1, 16; FL. JOSEFO, *C. Ap.* I, 191) respecto a la vida pagana, con su incredulidad y sus costumbres culpables (ἀσέβεια Rom 1, 18), así como respecto a las malas inclinaciones interiores: las concupiscencias propias del mundo (1 Ioh 2, 16). Positivamente, se llega a conseguir por la gracia un perfecto control de sí mismo (σωφρόνως, Tit 1, 8; 2, 2. 5), que se traduce en la justicia que preside las relaciones con el prójimo (1 Thes 2, 10; 1 Cor 15, 34), en vivir religiosamente en la adoración y el servicio de Dios (εὐσεβῶς, 2 Tim 3, 12; cfr. 1 Tim 2, 2).

67. 1 Cor 11, 32 (cfr. 7, 31: vivir en este mundo como si no se viviera; 1 Ioh 2, 15). Comparar la ἐπανόρθωσις (asociada a la *paideia*) de 2 Tim 3, 16. Puede tratarse de proporcionar lo necesario, como cuando ahora nosotros decimos: reponerse = tomar fuerzas; pero en las inscripciones se trata de poner remedio a las dificultades financieras (V. EHRENBERG, A. H. M. JONES, *Documents illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*², Oxford, 1955, n. 20), de reparar una estatua o una muralla, de restaurar un edificio (ágora, santuario) etc. (cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, XII, París. 1960,

corrección moral que promueve la gracia educadora, procede de que ésta mantiene en el corazón del cristiano la emoción experimentada [68] en la primera aparición del Salvador (Tit 1, 11, ἐπεφάνη), y le hace esperar intensamente la segunda Epifanía [69]. Su eficacia le viene en gran parte de este fervor de esperanza [70]. El Señor había subrayado que ciertos invitados no serían dignos del banquete nupcial [71], y el pecador sabe muy bien que no es digno de ser mirado como un hijo de Dios (Lc 15, 19). Los Apóstoles exhortarán, por tanto, a los fieles encaminados hacia el cielo, a progresar y conducirse de un modo digno de su vocación a la salvación [72], "digno del Evangelio de Cristo" [73], es decir, con toda santidad y caridad [74]. Es pura lógica y honradez: el comportamiento del cristiano debe estar en armonía con el comportamiento de Dios con él. La obra de la gracia divina educadora [75] será precisamente hacer que la conducta moral sea adecuada a ese primer don que es la llamada divina [76].

Con esta perspectiva ha de leerse la última promesa de la primera epístola de San Pedro: "El Dios de toda gracia que os llamó en Cristo a su gloria eterna... os restablecerá, afianzará, robustecerá y conso-

---

pp. 517 ss., 521, 539). Esta acepción de reparación y ajuste parece preferible aquí en función de la noción bíblica de "educación en la justicia" (cfr. FILÓN, *De leg. alleg.* I, 85), y de las propiedades medicinales de la Palabra de Dios evocadas en el *De Somniis*, I, 69; cfr. *de plant.* 146.

68. Pensamos en la conmoción que produce la primera conversión, por ejemplo, la de la pecadora (Lc 7, 38) o de los primeros judíos de Jerusalén (act 2, 37).

69. Tit 2, 13: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν κτλ. Esta segunda venida es considerada por 1 Pet 1, 13 como la gracia suprema. El verbo προσδέχομαι sugiere una espera afectuosa e intensa (cfr. Lc 2, 25. 38), como la de "Anio a su querido amigo... Cada día elevo por ti mis oraciones a la soberana Atenea, y cada día te aguardo a que vengas a nuestra casa" (Ostracon del siglo II, editado por J. SCHWARTZ, en *Chronique d'Egypte*, 1956, pp. 119 ss.).

70. 1 Cor 16, 22-23: "*Marana tha!* Que la gracia del Señor esté con vosotros"; Apc 22, 17: "El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven! Y el que... tome gratuitamente del agua de la vida".

71. Mt 22, 8; Lc 20, 35 (καταξιοῦσθαι); 2 Thes 1, 5.

72. Eph 4, 1; cfr. Apc 3, 4: "No han manchado sus vestidos y caminarán conmigo de blanco, porque son dignos (ἄξιοι)". Lo que se ha recibido, oído, aprendido, hay que ponerlo por obra (Phil 4, 8, πράσσετε; cfr. 1 Thes 4, 1).

73. Phil 1, 27 (con el comentario de F. W. BEARE, *A Comentary on the Epistle to the Philippians*, New York, 1959, p.p. 29 ss.); cfr. Col 1, 10: "Que andéis de una manera digna del Señor"; cfr. 2, 6.

74. Rom 16, 2: "de una manera digna de los santos"; 3 Ioh 6: "digna de Dios"; cfr. Heb 3, 1.

75. Según 2 Thes 1, 5; 1 Pet 5, 10, no se es digno de Dios ni se consigue beneficio de su gracia, si no se ha sufrido; lo cual es conforme a la noción sapiencial de educación-corrección (*musar*); cfr. 1 Thes 1, 6, donde la palabra fructifica en las pruebas; Iac 1, 3, donde la fe, en las mismas circunstancias, produce o pone por obra la constancia. "El obrar es propio de Dios no es lícito atribuirlo a una criatura" (FILÓN, *Cherub.* 77 ss.).

76. Esta armonía es un nuevo don de la gracia y constituye el objeto de la oración (2 Thes 1, 11; cfr. Heb 13, 21). Cfr. Rom 8, 30: "A los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó".

lidará" (5, 10). El autor del primer don —la vocación enteramente gratuita a la gloria— lo es también de la capacidad de corresponder. El verbo καταρτίζω, derivado de ἄρτιος, significa: hacer apto, bien ajustado, perfectamente preparado [77]. Se emplea para expresar toda actividad que tiene por fin hacer utilizable un objeto, encajar un miembro dislocado, equipar un ejército para que pueda partir en campaña o aparejar un navío. Se trata siempre de la adaptación a un fin: poner en condiciones una cosa, una persona, los miembros de una sociedad, habilitarlos para desempeñar perfectamente su función [78]. Su empleo parenético parece venir del Señor: "Todo discípulo *bien formado* será como su Maestro" [79], y es evidente que cada cual debe aceptar la educación de la gracia [80] para llegar a esta "corrección" moral y religiosa definida por la conformidad a las reglas de la buena conducta [81]. Es preciso, en efecto, que "el hombre de Dios sea apto —estando perfectamente equipado— para toda obra buena" [82], y nada más útil que el estudio de la Sagrada Escritura para conseguir tales recursos y semejante perfección. De una manera más general, toda la organización de la Iglesia está ordenada "a la preparación de los Santos" [83], a colocarlos en el sitio más adecuado para facilitar el libre juego de su actividad según el don particular de cada uno, en orden a la edificación común. Según San Pedro, Dios mismo es quien "forma" al discípulo y le proporciona todo lo necesario, los medios que le permitan proseguir el camino con éxito: el hombre actúa, pero es Dios quien le dispone para ello. Estas dos ideas se ven perfectamente unidas en Heb 13, 21: "Que el Dios de la paz: os "equipe" para todo bien a fin de hacer su voluntad, cumpliendo en nosotros lo que es agradable en su presencia" [84].

---

77. Cfr. C. Spicq, *L'Epitre aux Hébreux* (París, 1952) I, pp. 323 ss.

78. El uso de este verbo en el idioma profano corresponde a nuestro: preparar, disponer, reparar Este último matiz parece preponderante en el N. T.: reparar las redes (Mt 4, 21; Mc 1, 19); subsanar las deficiencias de la fe (1 Thes 3, 10; cfr. 2 Cor 13, 11). Esta restauración de lo que se ha estropeado ¿no encierra la sugerencia de que la gracia repara o restaura la naturaleza humana herida?

79. Lc 6, 40 (κατηρτισμένος); la idea de orden, de perfecta disposición es la de Heb 10, 5: Dios ha proporcionado un cuerpo a Cristo para que pueda sufrir y rescatar a los pecadores; 11, 3: "Los mundos han sido organizados por una palabra de Dios". Cfr. Marco Aurelio: "un alma bien equilibrada e invencible", ἄρτιον καὶ ἀήττητον ψυχήν" (1, 16, 31).

80. El imperativo pasivo καταρτίζεσθε: "dejaos poner de nuevo en buen estado [espiritual, sin deficiencias]" (2 Cor 13, 11), se refiere al v. 9: "el objeto de nuestras plegarias es vuestro restablecimiento.

81. Cfr. Litreo: "El que tiene corrección, es decir, una forma exacta y pura".

82. 2 Tim 3, 17: ἄρτιος ... ἐξηρτισμένος. El adjetivo ἄρτιος: "proporcionado", se aplica a las "palabras sensatas" y el espíritu: νόος ἄρτιος (Teognis, 154; Eurípides, *Tro.* 417), así como a la salud corporal (Hipócrates, *De articulis*, 45; Diodoro de Sicilia, III, 33). Hay que asociarlo, pues, a ὑγιής (Tit 2, 8; cfr. 1, 9. 13; 2, 1-2). Cfr. N. van Brock, *Recherches sur le Vocabulaire médical du Grec ancien* (París, 1961) 191 ss.

83. Eph 4, 12, προς τὸν καταρτισμόν τῶν ἁγιων.

84. Al καταρτίσαι del Dios de la paz (= de la estabilidad, del orden), corresponde la conducta del cristiano: εἰς τὸ ποιῆσαι ... ποιῶν ἐν ἡμῖν.

Las mismas observaciones deben hacerse sobre el *fortalecimiento* de los creyentes (1 Pet 5, 10), estado o condición casi equivalente al de perfección en el Nuevo Testamento. La obra de la gracia en una comunidad se manifiesta en el buen orden, en el exacto ajuste de sus miembros y en la solidez de su fe [85]. Tanto se les exhorta a mantenerse firmes (Apc 3, 2; Iac 5, 8), como se pide al Señor que sostenga y fije sólidamente a sus discípulos en la santidad y en toda obra buena [86]. Las tentaciones son numerosas, el desaliento casi inevitable, y el mismo Satanás ataca a los creyentes (1 Pet 5, 9). Por eso, la calidad de una vida cristiana, cuyo éxito supone la perseverancia, se aprecia en función de su solidez, de su estabilidad. Jesús, después de pedir para que la fe de Pedro no desfalleciera, le encargó que sostuviera a sus hermanos (Lc 22, 32); desde entonces: el "mantenerse firme" (στηρίζειν), fruto de la cooperación de Dios y del discípulo, resume todas las condiciones de la victoria [87].

Evidentemente se trata de poner por obra la virtud de la fortaleza, que asegure el libre ejercicio de las demás virtudes en circunstancias difíciles. Por eso San Pedro asegura a los fieles que el Dios de la gracia les concederá la fuerza necesaria, o más exactamente los recursos de energía espiritual, que les permitirán hacer frente a cualquier eventualidad [88]. El Señor había expresado esta misma seguridad como conclusión del Sermón de la montaña, bajo la imagen de una casa edificada sobre roca, que ninguna tempestad puede derribar (Mt 7, 25). San Pablo precisaba que la fuerza del hombre interior procede de que está fundada en la caridad [89], y que si el fiel perseveraba en la fe era por "estar afirmado sobre bases sólidas", sin dejarse apartar de la esperanza prometida (Col 1, 23). Se explica, por tanto, el que San Pedro concluya su enumeración de los actos de la omnipotencia divina

---

Comparar EPICTETO, I, 6, 43: el hombre equipado con facultades (παρασκευὴν ἔχεις) que le permiten usar de los beneficios divinos en hacimiento de gracias.

85. Col 2, 5 (στερέωμα); cfr. Act 16, 5 (στερεοῦν; cfr. 3, 16). San Pablo escribe a los Romanos para comunicarles alguna gracia espiritual a fin de consolidarles en la fe (εἰς τὸ στηριχθῆναι, 1, 11; cfr. 16, 25); la fe fortificada es un progreso en el conocimiento de la verdad y una eliminación de los errores que la contaminan (2 Pet 1, 12). Es también un refuerzo que ayuda a perseverar (1 Thes 3, 2, στηρίζειν Act 14, 22).

86. 1 Thes 3, 13; 2 Thes 2, 17; 3, 3. Se precisa que es *el corazón* el que se fortalece (cfr. Heb 13, 9, χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν) porque es la sede del ánimo valeroso y de las buenas disposiciones. Por eso la predicación tiene una gran virtud para reconfortar (Act 18, 23; cfr. 15, 32).

87. Aquí podría mencionarse la ὑπομονή paulina y el μένειν de Juan; pero aquella depende de la esperanza y éste de la caridad, lo mismo que στηρίζειν de la fe. Donde se ve que las tres virtudes teologales contribuyen a la estabilidad de la vida moral.

88. σθενόω (*hap.* N. T., 1 Pet 5, 10) se entiende sobre todo del poder que se despliega, de los recursos de energía de que se dispone. Cfr. τὸ σὸν σθένος en el *Himno a Isis*, del s. I a. de C. (*Supl. Epigr. gr.* VIII, 550, 17), la locución παντὶ σθένει: "con todas nuestras fuerzas y con toda nuestra alma" (*P. Ryl.* 624, 20; cfr. *Sammelbuch*, 7329, 9). Una viuda se queja de ser víctima de una explosión de violencia, ὡς ἐν παντὶ σθένει βίαν με σχεῖν (*P. Oxy.* VIII, 1120, 19-20).

89. Eph 3, 17, ἐν ἀγάπῃ τεθεμελιωμένοι; cfr. AGAPÈ II, pp. 215 ss.

en favor de los creyentes [90] con esta mención tradicional: Su gracia os hará inquebrantables [91].

Así es como Dios "cuida" de sus hijos (1 Pet 5, 7). Es cierto que también ellos tienen que actuar y demostrar una constante y exacta fidelidad, pero Dios es quien les da la capacidad: "Y para esto, ¿quién es suficiente?... No que de nosotros seamos capaces... nuestra suficiencia viene de Dios. El nos capacitó..." [92]. Decir que Dios "equipa" a los cristianos equivale a decir que les da la aptitud para cumplir su voluntad [93]: están totalmente preparados para un servicio de honor, para realizar obras buenas y bellas, para justificar las convicciones de su fe y orientar su esperanza [94].

---

90. Al Dios de gracia que actúa en el cristiano (1 Pet 5, 10) le corresponde la aclamación a su fuerza: τὸ κράτος (v. 11).

91. Θεμελιώσει (P^{72}, omitido por A, B, Itala, Vulg., ed G. Selwyn etc.) parece auténtico; su supresión, al final de un lista de sinónimos, se explica mejor que su adición. El verbo θεμελιοῦν significa: "asentar sobre fundamentos, consolidar".

92. 2 Cor 2, 16; 3, 5-6; cfr. Col 1, 12 (ἱκανός, ἱκανότης, ἱκανόω); comparar la locución judicial ἱκανὸν διδόναι (*P. Osl.* XVII, 17), muy próxima de ἐξουσίαν δ. de Io 1, 12. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 275, 279.

93. Las salutaciones epistolares: "la gracia del Señor (o: el Señor) esté con vosotros (Gal 6, 18; cfr. 2 Thes 3, 16; Philm 25; 2 Tim 4, 22) renuevan los deseos o las afirmaciones de la presencia y del poder dinámico de Yavé de hacer a su pueblo o a un determinado elegido capaces de cumpir con su vocación (Idc 6, 12; 1 Sam 10, 7; 2 Par 19, 11). Se trata casi siempre de una fuerza divina (Idt 13, 11; 2 Par 32, 8; Ier 20, 11) que pone a su merced a los enemigos (Ids 2, 18; 1 Par 22, 18; Ps 91. 15; Is 43, 1-2; Ier 15, 20; Zach 10, 5; cfr. H. L. CREAGER, *The Grace of God in second Isahia*, en J. M. MYERS, *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman*, New York, 1960, pp. 123-136), garantizando la seguridad (Dt 2, 7; Gen 28, 15) y la prosperidad (Ex 3, 11; 2 Par 1, 1; 2 Par 15, 2; W. C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum: The Background of a liturgical Formula*, en A. J. B. HIGGINS, *Studies in Memory of the W. Manson*, Manchester, 1959, pp. 270-305). Así es como el Señor, dotado del poder divino, asegura a sus discípulos *que estará con ellos* (μεθ' ὑμῶν εἰμι) todos los días (Mt 28, 20; cfr. Mc 16, 20). Aunque ausente en apariencia, afirma su presencia permanente para hacer posible el cumplimiento de su misión. Cuando asegura a Pablo que está con él (εἰμι μετὰ σοῦ), éste adquiere la certeza de que nadie podrá hacer nada contra él (Act 18, 9-10). En esta protección, en esta providencia y eficacia, se reconoce que Dios está *con* sus mensajeros, y ante todo con Cristo. Nadie hubiera podido hacer los milagros realizados por Cristo, *salvo* que Dios estuviera con él (Ioh 3, 2, ἐαν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ). Por eso, las obras realizadas por el Salvador dan testimonio de que el Padre lo ha enviado y de que actúa en su nombre (Ioh 5, 36; 10, 37; cfr. Act 10, 38). Si el apostolado de los misioneros es eficaz, es porque la mano del Señor está con ellos (Act 11, 21). Es Dios quien obra *con ellos*, como cooperadores (cfr. 2 Cor 3, 9); de modo que los frutos del ministerio hay que atribuirlos a esta causalidad divina: "todo lo que el Señor ha hecho con ellos" (Act 14, 27; 15, 4).

94. Comparar εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον (2 Tim 2, 21; cfr. Tit 3, 1: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοιμους εἶναι) y πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος (2 Tim 3, 17). Mientras que el impío queda descalificado para obrar el bien (ἀδόκιμος, Tit 1, 16), el cristiano está "siempre dispuesto" (1 Pet 3, 5; cfr. Lc 22, 33; Act 21, 13), porque es el Señor quien le prepara (Lc 1, 17). Aquí también, la indicación viene del Maestro: ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι (Mt 24, 44).

Cuando San Pablo afirma que la salvación es un don totalmente gratuito, concluye: "Somos su obra, creados en Cristo Jesús, a fin de realizar buenas obras, de antemano preparadas por Dios para que las practiquemos" (Eph 2, 10; cfr. Tit 2, 14). La nueva criatura, obra de la gracia, tiene todo lo necesario para realizar el fin para el que ha sido creada y gratuitamente elevada. Así pues, no se trata tan sólo de ejecutar el proyecto trazado por Dios — una vez señalado el camino por la Providencia [95], bastaría con seguirlo, avanzando de obra buena en obra buena—; sino que además la vida cristiana es el despliegue de las fuerzas infundidas en el creyente, la utilización correcta de la permanente energía divina [96].

No cabe designar más claramente la moral neotestamentaria como una moral de la gracia.

III. *La Gloria*: *opulencia y esplendor*

Varios textos de los Libros sapienciales asociaban la gracia y la gloria [97], sobre todo en cuanto manifestaciones de la generosidad divina hacia los justos [98], transmitidas por la Sabiduría [99]. En la nueva Alianza "la gloria que viene del Unico" (Ioh 5, 44) es comunicada por el Hijo (17, 22). La buena nueva de la salvación se llama también Evangelio de la gracia de Dios (Act 20, 24), de la gloria de Dios (1 Tim 1, 11) o de la gloria de Cristo (2 Cor 4, 4), pues la economía salvadora de la gracia es la de una gloria supereminente y permanente

95. "La obra buena" o "las bellas obras" designan toda la actividad del cristiano que vive su fe y, por tanto, todas las manifestaciones de la vida cristiana (cfr. 2 Tim 2, 10; 5, 10): una vida digna del Señor (2 Thes 2, 17; Col 1, 10).

96. Cfr. 2 Cor 9, 8: Dios multiplica toda gracia (πᾶσαν χάριν *para que* podamos sobresalir en toda obra buena (εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν; 2 Thes 2, 16-17: ἐν χάριτι... ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. De ahí Rom 2, 7: "La vida eterna a quienes se entregan con perseverancia a las obras buenas". Estas, por ser fruto de la gracia, son del mismo orden que la vida divina y nunca pueden ser opuestas a la fe. En todos estos textos ἔργον conserva su sentido profano de "realización, ejecución, trabajo fecundo" y, en varios casos, la acepción jurídica de "renta, producto de un capital (DEMÓSTENES, *I. C. Afobo*, XXVII, 17, 23, 29; *P. Antin*, XLII, 27; *P. Mert.* LXIX, 3); las buenas obras serían como el interés del capital-gracia.

97. Ecli 4, 21; 45, 1-2; Prv 11, 6; Ps 57, 11-12; 63; 3-4; 104, 5-6; cfr. *Test. Simeón*, IV, 5; P. Osl. I, 45.

98. Ps 84, 12; cfr. Eccli 44, 2: Dios, autor de las maravillas de la naturaleza y de la gracia, creó en los patriarcas de Israel "mucha gloria, la manifestación de su grandeza desde siglos"; Ps 85, 10: "Su salvación está próxima para los que le temen, a fin de que la gloria habite en nuestra tierra".

99. Eccli 24, 16. La parte del sabio, fruto del temor de Dios, es: gloria, honor, riqueza, larga vida y alegría (Prv 3, 16; 8, 18; 21, 21; 22, 4; Eccli 1, 11; 4, 13). Decir que el sabio está revestido de un vestido de gloria equivale a decir que está adornado con todas las virtudes (Eccli 6, 31). El hombre parece bello cuando está cerca de Dios y recibe su ayuda: "Yavé, mi gloria, el que alza mi cabeza" (Is 3, 4); "Mirad hacia El, sed radiantes, que vuestros rostros no sean abatidos" (Ps 34, 6; cfr. 45, 3; 48, 3). Sobre la equivalencia gloria-belleza, cfr. Is 35, 2, y las traducciones de 2 Par 3, 6 (*tiph' arah*) y también Is 33, 17 (*yophi*) por δόξα.

(3, 10-11). Para expresar, en fin, la bondad difusiva de Dios, se le califica de Padre de las luces (1 Pet 5, 10), Dios de la gloria (Act 7, 2), Dios rico en gloria (Rom 9, 23), Padre de la gloria [100]. Hay, pues, una cierta equivalencia entre *charis* y *doxa;* pero ésta añade a aquélla algunos matices que solamente se pueden precisar en función de la teología del Antiguo Testamento [101].

La gloria de Dios es, tanto la potencia y la majestad divina que se manifiestan con esplendor, como la luz deslumbrante que, en las teofanías, revela dicha majestad [102]. En el culto, la *kabod* es una manifestación física de Dios (fuego, nube), en el santuario del desierto, en el arca o en el templo [103]. En la creación, esta grandeza y esta fuerza llenan toda la tierra [104]. En el desarrollo de la historia, Dios se manifiesta glorioso en sus grandes intervenciones: el paso del mar Rojo, el maná, la victoria sobre los enemigos de Israel y la salvación de su pueblo [105]. En todos los casos, se trata siempre de la presencia divina rodeada de esplendor, de su intervención creadora o salvadora manifestada a través de su propio éxito. La *doxa* implica necesariamente una

---

100. Eph 1, 17; cfr. Tit 2, 13. Desde el primer escrito cristiano, la fe confiesa a Jesucristo como al Señor de gloria (Iac 1, 2; cfr. 1 Cor 2, 8). F. J. DOELGER, *Lumen Christi* (París, 1958).

101. Cfr. los excelentes artículos de A. PLÈ (*La Gloire de Dieu*, en *La Vie Spirituelle*, 306, abr. 1946, pp. 479-490) y de J. DUPLACY (*Gloire*, en *Catholicisme*, fasc. 18, col. 47-51); A. M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Londres, 1949); CHR. MOHRMANN, *Note sur doxa*, en *Festschrift A. Debrunner* (Berna, 1954) 321-328; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (París-Tournai, 1954) II, pp. 212-220; H. SCHLIER, *Doxa bei Paulus als Heilsgeschichtlicher Begriff*, en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963) 45-56, donde da la bibliografía.

102. *kabod*, lit. "peso, importancia" (cfr. 2 Cor 4, 17: un peso eterno de gloria) designa la cualidad de la persona, "considerable", asociada de preferencia al poder (Ps 19, 2; cfr. Mc 13, 26; Apc 15, 8) y a la bondad (Ps 115, 1; 2 Par 7, 1-3). En el Sinaí, Moisés encuentra gracia ante Dios y le pide que le muestre su gloria. A lo que Yavé responde "Yo haré pasar ante ti toda mi bondad" (Ex 33, 17-19). Para los griegos, la idea de divinidad estaba unida a la de esplendor. "El mismo nombre de Zeus viene de *div*, resplandecer...; su nombre expresa el resplandor de su aparición. Esta idea primordial de fulgor luminoso propio de la divinidad aparece ya en las estatuillas minoicas que representan a un hombre protegiéndose los ojos con el brazo, incapaz de aguantar la vista de un dios; se encuentra también en el *Himno homérico a Afrodita*, se la descubre en el término mismo de *myesis*, iniciación, del que procede la palabra "místico" y que literalmente significa "cerrar los ojos ante una luz demasiado fuerte" (G. MEAUTIS, *Mythologie grecque*, Neuchâtel, 1959, p. 57).

103. Ex 24, 15-17; Dt 5, 22-24; 1 Reg 8, 10-11; 2 Mach 2, 8; Is 6, 1-5; Ez 1, 28; 43, 2-6; Ps 26, 8; 63, 3-4; cfr. 2 Par 26, 18. Yavé aparece en "el fulgor de su majestad" (Is 2, 10, 19; cfr. Ps 145, 6), su esplendor se manifiesta (Hab 3, 4; Ps 18, 13), y de El mismo se dice que "resplandece" (*hifil de yapha'*; Dt 33, 2; Ps 50, 2: "Desde Sión, perfección de belleza, Elohim aparece"; cfr. 80, 2; 94, 1).

104. Num 14 21; Is 6, 3; Ps 19, 2; 57, 6, 12; 104, 31 113, 4; Eccli 42, 16: "El sol alumbra y lo ilumina todo y la gloria del Señor llena su obra".

105. Ex 14, 4. 17-18; 16, 7; Núm 14, 21-22; Ez 27, 21; 39, 21; Is 35, 2-4; 40, 5; 60, 1; 68, 18-19; Ps 35, 10; 96, 1-10. Comparar Lc 13, 17: "La muchedumbre se alegraba de todas las maravillas (τοῖς ἐνδόξοις) que hacía".

irradiación [106], y precisamente porque es luz, puede ser la revelación del ser mismo del Dios invisible.

Nada tiene, pues, de sorprendente que la gloria de Dios sea objeto de contemplación [107], y que cualquiera que se encuentre expuesto a su irradiación participe de su resplandor, como Moisés, cuyo rostro deslumbraba tanto después de hablar con Yavé que hubo de velarlo para no cegar a los hijos de Israel [108]. Pero esta incandescencia, insoportable a la vista, de la transcendencia y de la santidad del Dios del Antiguo Testamento, se hizo accesible a los creyentes de la Nueva Alianza en la persona de Jesucristo: Dios manifiesta su gloria de una manera decisiva en el nacimiento, vida, muerte y resurrección de su Hijo [109] —que todos pueden contemplar (Ioh 14, 9; Mc 9, 2-3)—, y asegura la salvación de sus discípulos haciéndoles participar de su propia naturaleza.

De la gloria del Unigénito brotan la gracia y la verdad (Ioh 1, 14, 16). Esta *doxa*, recibida del Padre para su comunicación y transmisión a los creyentes a fin de que sean uno con Dios y su Hijo, no es otra cosa que la filiación adoptiva [110], la participación de la naturaleza divina [111], que desemboca en la participación de la gloria futura que será revelada [112]. Dios quiere, en efecto, conducir a un gran número de hijos a la gloria del cielo (Heb 2, 10), y en muchos casos la *doxa* significa la vida eterna [113]. Mas ésta, guarda continuidad con la vida cristiana, y si Dios prepara "vasos de misericordia para la gloria", lo hace a fin de manifestar desde ahora su desbordante bondad: la rique-

106. Is 60, 1-3: "Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz y la gloria de Yavé alborea para ti. He aquí que la oscuridad recubre la tierra, y una bruma envuelve los pueblos; pero sobre ti se alza la aurora de Yavé, y en ti se manifiesta su gloria. Las gentes andarán a tu luz, y los reyes a la claridad de tu aurora"; cfr. 58, 8; Heb 1, 3 (A. DUPRÈ LA TOUR, *La Doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de sant Cyrille d'Alexandrie*, en *Recherches de Science religieuse*, 1960, pp. 521-543).

107. Ex 33, 18; Is 35, 2: "Verán la gloria de Yavé, el esplendor de nuestro Dios"; 40, 5; Ioh 1, 14; 2, 11; 11, 40; 17, 24; Lc 9, 32.

108. Ex 34, 29-35 (cfr. 2 Cor 3, 7-13). Según Eccli 45, 1-2: Moisés, habiendo hallado gracia a los ojos de toda carne, y amado por Dios, recibió una gloria igual a la de los Santos, es decir, a la de los Angeles (cfr. Ids, 8: δόξαι = δυνάμεις; cfr. J. TRINQUET, art. *Gloires*, en *Catholicisme*, fasc. 18, col. 55). Cfr. el comentario de TH. MAERTENS, *L'Eloge des Pères* (Brujas, 1956) 85-95. Según el judaísmo palestiniano, la participación de la gloria divina debe hacer a los elegidos luminosos como los astros (*Henoc*, 104, 2; 108, 12-14), les revestirá de un vestido de gloria (LXII, 15).

109. Según Dan 7, 14, el Anciano de los días da a un ser "semejante a un Hijo de hombre el dominio, la gloria y el reino". "La noción misma de gloria está ligada a la manifestación divina de los últimos tiempos" (L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, París, 1952, p. 66); cfr. C. SPICQ, *L'Epitre aux Hébreux* (París, 1952) I, p. 117, n. 5; L. LEGRAND, *L'arrière-plan néotestamentaire de Lc 1, 35*, en *R. B.* (1963) 171 ss.

110. Ioh 17, 22. Cfr. AGAPÈ III, pp. 205 ss.

111. 2 Pet 1, 4, θείας κοινωνοὶ φύσεως (cfr. *supra*, pp. 88 ss.). El primer hombre, creado a imagen de Dios, teomorfo, estaba coronado de gloria (Ps 8, 6).

112. 1 Pet 5, 1, ὁ τῆς μελλούσης... δόξης κοινωνός; cfr. 1 Thes 2, 12; Rom 5, 2.

113. Rom 8, 18, 21; 1 Cor 2, 7; 2 Cor 4, 17; Col 1, 27; 3, 4; 1 Pet 5, 10.

za de su gloria (Rom 9, 23; cfr. 2, 4). Dicho más claramente: nos ha predestinado a ser hijos suyos para que se revele "la potencia de su gloria resplandeciente" [114]. Aquí, la gloria equivale a la eficacia de la gracia misericordiosa [115], que crea en el pecador un nuevo ser: el hombre interior [116]. De suerte que la entrada en el cristianismo, la adquisición de la salvación, puede ser presentada lo mismo como don gratuito que como llamada "a la posesión de la gloria de nuestro Señor Jesucristo" (2 Thes 2, 14), es decir, como asimilación a El.

En estos usos, el término "gloria" añade a la idea de gracia un triple matiz: *a*) el de *fuerza invencible;* indudablemente la *charis,* que evoca ante todo el amor del que la concede, tiene a menudo el sentido de fuerza y de capacidad espiritual [117], pero la gloria posee un contenido más dinámico y significa una potencia activa y victoriosa [118]; cuando se despliega, lleva infaliblemente al éxito (1 Reg 3, 13; cfr. Gen 45, 13). La Pasión de Jesús es su gloria o la del Padre, precisamente porque constituye un triunfo sobre el Adversario (Ioh 16, 33), el perfecto cumplimiento del plan redentor al final de la "agonía", del combate decisivo con el príncipe de este mundo. De modo semejante, los discípulos, que participan de la omnipotencia divina, tienen asegurada la victoria.

b) Si la gracia es abundante y suficiente (ἀρκεῖ, 2 Cor 12, 9), la gloria añade una *idea de plenitud* (Ioh 1, 14, 16) y de *opulencia.* El término *kabod* significa a menudo riqueza y prosperidad [119], y San Pablo, fiel a esta acepción, evoca a veces la riqueza de la gracia (Eph 1, 7; 2, 7) y aún más frecuentemente la riqueza de la gloria [120].

---

114. Eph 1, 6, lit. "la gloria de su gracia"; cfr. 1, 12: "En El, hemos sido constituídos herederos, para servir de alabanza para su gloria"; 1, 14.

115. De ahí 2 Pet 1, 3: "Su divino poder nos ha gratificado con todo lo que concierne a la vida y a la piedad, haciéndonos conocer a aquél que nos ha llamado *por su propia gloria y virtud*".

116. Eph 3, 16: "Que El os conceda por la riqueza de su gloria el ser poderosamente fortalecidos... para el crecimiento del hombre interior"; cfr. Rom 8, 30: (A los que justificó, también les glorificó".

117. Act 4, 33 (δυνάμει μεγάλῃ... χάρις μεγάλη); 6, 8: "Esteban, lleno de gracia y de poder, hacía prodigios y grandes milagros..." (cfr. el diácono Felipe predicando: "lleno de un gran poder; tal fue la gracia divina que le ayudó", EUSEBIO, *Hist. ecl.* II, 1, 10); 20, 32; 2 Cor 12, 9 (χάρις = δύναμις); Eph 3, 7; 2 Tim 2, 1: ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι. FILÓN identifica χάριτες y δυνάμεις (De Abr. 54). En los papiros mágicos, el devoto pide que su amuleto le procure la eficacia: δὸς χάριν (τῷ φοροῦντι); cfr. *B. G. U.* 1026, 23, 17; G. P. WETTER, *Charis,* Leipzig, 1913, p. 130 ss.; A. D. NOCK, H: THOMPSON, *Magical Texts from a bilingual Papyrus* Londres, 1931, pp. 259-261; C. BONNER, *Studies in Magical Amulets* (Ann Arbor, 1950) 47 ss.

118. La gloria de Dios resucita a Cristo (Rom 6, 4), fortalece poderosamente y victoriosamente a los cristianos (Col 1, 11; Eph 3, 16). Cfr. P. BIARD, *La Puissance de Dieu* (París, 1960) 153 ss. C. H. POWELL, *The biblical concept of Power* (Londres, 1963).

119. Gen 31, 1; Ps 49, 17; Ag 2, 7-8; cfr. Is 16, 14; 21, 16; de ahí: honorario (Num 24, 11).

120. Rom 9, 23; Col 1, 27; Eph 1, 18; 3, 16. Se trata casi siempre de conocer o de hacer conocer estas riquezas, que son como un abismo insondable (Rom 11, 33). Siendo Dios rico (2, 4; Eph 2, 4) colma abundantemente de riquezas (Tit 3, 6; 2 Pet 1, 11).

En el caso de Cristo, esta riqueza es insondable (3, 8); cuando se trata del cristiano, es como un tesoro depositado en un vaso de barro (2 Cor 4, 7). La *doxa* evoca entonces el valor inestimable o supremo [121] y la densidad [122] que corresponden a la gloriosa riqueza del misterio revelado (Col 1, 27). Si se observa que la gloria —fasto y magnificencia— se aplica con mucha frecuencia a la pompa real o al esplendor de un reino [123], y que Dios llama al cristiano "a su *basileia* y a su gloria" (1 Thes 2, 12), se comprenderá que el creyente es como un rey (1 Pet 2, 9), revestido de esplendor (cfr. Ps 8; 21, 6), sobreabundantemente dotado en el bautismo de bienes celestiales (Heb 6, 4-5) por la infinita generosidad divina [124].

c) Estos empleos evocan la idea de luz y de resplandor [125] que la teología neotestamentaria aplica especialmente a las realidades de la salvación [126]. Cuando San Pablo enuncia: "Todos han pecado y están

---

121. *kabod* = valor (Idc 9, 9 y nobleza. De ahí "la gloria" de los Setenta como designación de la persona humana (Ps 30, 13), del alma (Gen 49, 6) del corazón (Ps 16, 9; 57, 9), de la vida (7, 6); para el hebreo, cfr. F. Nötscher, *Von Alten zum Neuen Testament* (Bonn, 1962 237-241.

122. Ps 108, 2: "Despierta, gloria mía" = intensidad del sentimiento.

123. Dios es el Rey de gloria (Ps 24, 7; cfr. 145, 1; Da 7, 14; *El Glorioso* IQS VI, 27; cfr. ἡ μεγάλη δόξα, *Test. Levi* III, 4). "Asuero desplegó el rico esplendor de su reino y la brillante magnificencia de su grandeza" (Est 1, 4). "El rey Alejandro celebró las bodas en Tolemaida con una gran magnificencia, según la costumbre de los reyes" (1 Mach 10, 58; cfr. Mt 4, 8; 6, 29; Apc 21, 24; Filón, *Q. in Ex.* II, 45; Fl. Josefo, *Ant.* VIII, 166).

124. En Phil 4, 19: "Dios colmará todas vuestras necesidades, según su riqueza, ἐν δόξῃ", esta última locución hay que traducirla sin hacer doble empleo de κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ, por "suntuosamente" o "con profusión". de nobleza"; la *nedibah*, femenino de *nadib*, "noble" (Iob 12, 21; 21, 28) se Relacionar con la *ruah nedibah* del Ps 51, 14: "Sosténme por un espíritu opone a villanía y mezquindad (30, 15) y sugiere magnanimidad y generosidad principesca: "El necio dice necedades... el noble sólo tiene nobles intenciones y obra con toda nobleza" (Is 32, 8).

125. En el N. T. vuelve a aparecer la *doxa*: luz física irradiada por una presencia celeste (Lc 2, 9: "La gloria del Señor los envolvió en luz"; 99, 31, 32; Act 7, 55; 22, 11; Apc 18, 1). La gloria es sinónimo de irradiación ἀπαύγασμα, Heb 1, 3) y de brillo (comparar Act 22, 11: "la gloria de aquella luz" y Apc 21, 11: el brillo de la gloria de Dios —ὁ φωστήρ— es como el de una piedra preciosa). Si el hombre es la imagen gloriosa de Dios (lit. la imagen y la gloria), mientras que la mujer es la gloria del marido (1 Cor 11, 7), es porque el primero refleja sin intermediario y sin velo la autoridad soberana de su Creador. Aquí gloria viene a ser sinónimo de imagen (cfr. Rom 1, 23) como lo confirma la traducción de *temunah* (Num 12, 8; Ps 17, 15) y de *to'ar* (forma, figura Is 52, 14) por δόξα. Cfr. L. H. Brockington, *The Septuagintal Background to the New Testament use of* ΔΟΞΑ, en D. R. Nineham, *Studies in the Gospel* (Oxford, 1955) 2, 7; J. Jervell, *Imago Dei* (Göttingen, 1960) 180.

126. Según Col 1, 12-13 (Eph 5, 8; 1 Pet 2, 9), los elegidos fueron arrancados al poder de las tinieblas para participar de la herencia de los santos en la luz. Para San Juan, cfr. C. H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953) 201 ss. San Agustín caracteriza la enfermedad del pecador como una afección de la vista, a la que debe aplicarse el colirio de la fe para poder percibir la luz: "Por su nacimiento, el Verbo hizo un colirio con el que podemos ungir los ojos de nuestro corazón para ver su majestad a través de su humildad... Nadie puede ver su gloria antes de ser curado por la humildad de su carne" (*In Ioh, P. L.* XXXV, 1395; cfr. 1399).

desprovistos de la gloria de Dios (Rom 3, 23), es decir del resplandor de Yavé [127], hay que entender que los pecadores carecen (ὑστεροῦνται) de esa cualidad objetiva que es la gracia [128], concebida como un glorioso revestimiento de la justicia divina. En el plano espiritual el cristiano iluminado en el bautismo (Heb 6, 4) conserva esta luz divina en su inteligencia (Eph 1, 18) y en su corazón (2 Cor 4, 6), hasta el punto de que el crecimiento de la gracia, participación cada vez más abundante de la vida divina, no es otra cosa que un progreso en esa luminosidad. Según el *midrash* de 2 Cor 3, 18 sobre Ex 34, 29-35: Moisés, radiante de gloria divina a su descenso del Sinaí, tuvo que taparse el rostro. Los cristianos, por el contrario, conservan el rostro descubierto y no cesan de reflejar como un espejo la gloria de Cristo resucitado [129]. Y si permanecen así orientados hacia la fuente de luz, gradualmente se van "transformando de gloria en gloria" [130], de luz en luz, para llegar a una semejanza más exacta con Cristo. La gloria de éste penetra al bautizado, obra en él con toda su energía y le transforma en "la imagen misma" del Hijo de Dios [131]. Es una divinización

---

127. Comparar los condenados de 1 Thes 1, 9, "alejados del rostro del Señor y de la gloria de su fuerza" = de la luz de su rostro; y Iob 19, 9: "Me ha despojado de mi gloria, ha quitado la corona de mi cabeza" (Job dirá que estaba revestido de justicia, 29, 14). Según la tradición rabínica, seis cosas —entre ellas la gloria— se le quitaron a Adán, que serán restituidas al hombre por el Mesías (Gen R. 12, 5; Num R. 13, 11; Ex R. 30, 2; cfr. *Sanh.* 38 *b*). Desnudos, Adán y Eva estaban revestidos de luz, y el pecado les despojó de este vestido. Cuando Eva come el fruto se da cuenta de que ha perdido la justicia que la envolvía y se lo reprocha a la serpiente: "¿Por qué me has hecho esto? Me has despojado de la gloria de que me hallaba revestida" (*Vida de Adán y Eva* XX, 1-2. Cfr. J. Bonnetain, *l. c.*, col. 775-776; G. Kittel, *Th. Wört* II, 249-250; Strack-Bill. IV, p. 940). Tradición análoga en el Targum palestiniano: el primer hombre fue creado con un vestido perfumado (*twfr*), y después de la caída: "fueron despojados del vestido perfumado con el que habían sido creados". Este manto perfumado del primer hombre sería el que Jacob vistió para obtener la bendición de su padre, y el que legó después a José (Gen 43, 22; cfr. J. R. Díaz, *Palestinian Targum and New Testament*, en *Novum Testamentum*, 1963, p. 78). Según Zósimo el primer hombre en el Paraíso era espiritual y luminoso. Los Arcontes le persuadieron para que se revistiera con el cuerpo de Adán, formado por los cuatro elementos que desde entonces le ciega (*Sur les appareils et les fourneaux*, 11-18; cfr. A. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, París, 1944, I, pp. 270-271).

128. M. J. Lagrange *Saint Paul. Epître aux Romains* (París, 1931) 74. Cfr. Ed. Yarnold, *Falling Short of God's Glory*, en *Bellarmine Commentary* (Oxon), 1960, pp. 87-90. Según el logion de Freer, Cristo murió para que los pecadores "heredaran la gloria espiritual e incorruptible de la justicia, πνευματικὴν καὶ ἄφθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν" (Mc 16, línea 15).

129. Cfr. J. Dupont, *Le Chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor 3, 18*, en *R. B.* (1949) 392-411; N. Hugede, *La métaphore du miroir dans les Epitres de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel-París, 1957) 20 ss.; J. Jervell, *o. c.*, pp. 173 ss. C. Spicq, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 196 ss.

130. Sobre esta expresión del progreso, cfr. H. Almqvist, *Plutarch und das Neue Testament* (Upsal, 1946) 83 (sobre Rom 1, 17). Lo mismo que en Cristo, la *doxa* de los discípulos está ligada a la *physis* (2 Pet 1, 4), expresión de su mismo ser.

131. Ioh 1, 14-18 responde a la misma problemática: nadie ha visto jamás a Dios (v. 18; alusión a Moisés, quien ha dado la ley, pero no la

progresiva, una semejanza filial más auténtica con Dios, y de modo más inmediato: una conformidad fraterna con Cristo [132].

La gloria de Dios, manifestación del ser divino y comunicación de su vida, se confunde con la *agape* generosa que engendra hijos de Dios; añadiendo una nota de opulencia, de triunfo y de claridad [133]. El proceso de la vida cristiana definida por la gracia es "una vida escondida en Dios con Cristo" (Col 3, 3); pero en cuanto derivada de la *doxa* divina es completamente gloriosa [134]. Su resplandor, a veces visible a los ojos de la carne [135] es más o menos brillante [136] en la me-

verdad. Los creyentes ven la gloria de Cristo, reflejo de la del Padre; *doxa* de la que brota la iluminación de la verdad. Los judíos, por el contrario, hasta ahora tienen como un velo sobre los ojos (símbolo del endurecimiento-ceguera) 2 Cor 3, 14; cfr. Is 29, 10; Rom 11, 8) que les impide ver la manifestación de Dios en Jesucristo. W. C. VAN UNNIK (*"With unveiled face", en exegesis of 2 Cor 3, 12-18*, en *Novum Testamentum*, 1963, pp. 153-169), después de indicar la intención del Apóstol de responder a las acusaciones de disimulación y de inconstancia (2 Cor 1, 15-23; 2, 14 ss., 3, 5), subraya la importancia de la *parrhesia* como criterio del ministerio apostólico (3, 12; 4, 2; 7, 4; opuesta al ocultamiento del rostro de Moisés) y hace notar que παρρησία en arameo se dice: descubrirse el rostro o la cabeza; en los Targums, tener la cabeza descubierta significa: "en libertad" (de ahí v. 18; tener el rostro cubierto es signo de vergüenza o de tristeza). Cuando uno se vuelve al Señor por la fe (v. 16), la situación cambia: el ministro del Evangelio tiene la máxima libertad de expresión, no como un esclavo, sino como uno que ha sido libertado de la esclavitud de las tinieblas, de la ceguera mental. Todos los fieles, como su Apóstol, son así transformados en la "imagen misma" de Dios que es Cristo (4, 4). Esta iluminación del Espíritu, quitando todo velo, es el gran don de la nueva Alianza escatológica; de ahí 1 Cor 11, 7: "Un hombre no debe cubrir su cabeza, pues el hombre es la imagen y la gloria de Dios".

132. Cfr. Rom 8, 29 (C. SPICQ, o. c., pp. 200 ss.). La renovación inicial del bautismo (Tit 3, 6; Col 3, 10) es continua. La iluminación del Apóstol es irradiante (2 Cor 4, 6), porque "todo lo que se ha manifestado es luz" (Eph 5, 13). Finalmente: el Dios creador de la luz, irradia su gloria a Cristo (Heb 1, 3), éste a los cristianos, el marido a su mujer (1 Cor 11, 7), y los Apóstoles a todos los demás hombres. Como representantes oficiales de Dios y de Cristo, resplandecen de luz, es decir, revelan el conocimiento del verdadero Dios a través de su Hijo: "el conocimiento de su gloria que brilla en el rostro de Cristo" (2 Cor 4, 6). Cfr. J. JERVELL, o. c., pp. 176 ss., 183 ss.

133. La Vulgata neotestamentaria traduce *doxa* por gloria, claritas, majestas, honor Cfr. Eccli 36, 16: "Llena a Sión de tus gandes hechos, y a tu pueblo de tu gloria"; πλῆσον está en paralelismo con δός vv. 14, 15. H. CAZELLES, *Une relecture du Psaume* XXIX?, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París) 124 ss.

134. Cfr. Eph 8, 14, 27 (ἔνδοξος); Phil 2, 15: "Aparecéis como antorchas en el mundo". Comparar la "luz de vida" (Ioh 8, 12; *Manual de Disciplina*, III, 7), los hijos de luz (1 Thes 5, 5; Ioh 12, 36; Manual, I, 9), "caminar en la luz" (Ioh 12, 35; 1 Ioh 1, 6-7; *Manual* 4, 20), y los treinta ejemplos de la fórmula νικήσας ἐνδόξως en las inscripciones agonísticas recogidas por L. ROBERT (*Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 351 ss.), como una "mención" atribuida a la carrera brillante" de los atletas victoriosos.

135. "La gracia es el sol, la gloria es su resplandor" (M. E. BOISMARD, *Notre glorification dans le Christ*, en *La Vie Spirituelle*. 306, abr. 1946, p. 512, n. 55). Desde San Esteban cuyo rostro resplandeció con un fulgor celestial (Act 6, 15) y cuyos ojos percibieron la gloria divina (7, 55), las Actas de los Mártires señalan la nobleza y la hermosura sobrenatural que iluminan a los grandes testigos de la fe. Policarpo "estaba henchido de

dida en que "lleva la semejanza del Hombre celestial" (1 Cor 15, 49). Como la semejanza, cuerpo y alma, sólo se consuma en el cielo [137], éste es considerado como el lugar de una gloria eterna (2 Tim 2, 10). La última renovación (Apc 21, 5) será la iluminación directa y perfecta por obra del mismo Dios (Apc 22, 5). Entonces "los justos serán brillantes como el sol en el reino de su Padre" [138].

IV. *Dar gracias y dar gloria*

Puesto que en una vida cristiana todo es favor y largueza de Dios: auxilios actuales, efusiones carismáticas, dones divinos permanentes..., resulta que todo es también motivo y ocasión para darle gracias. La honradez humana reconoce que la iniciativa de un bienhechor debe suscitar en el favorecido una respuesta de gratitud [139]. No es una obli-

---

fuerza y alegría, y su rostro rebosaba de gracia" (*Martirio de S. Policarpo*, XII, 1). De los mártires de Lyon y de Viena, Eusebio relata: "en sus rostros había una mezcla maravillosa de gloria y de gracia" (*Hist. ecl.* V, 1, 35). Los mártires de Cartago del 7 de marzo del 203, dejan la prisión para ir al lugar del suplicio "hilares, vultu decori" (*Martirio de las santas Perpetua y Felicidad*, 18). Es sabido que la claridad física que durante más o menos tiempo ha envuelto a algunos santos no era sino la manifestación milagrosa de su regeneración bautismal; cfr. O. LEROY, *La splendeur corporelle des Saints, en La Vie Spirituelle, Suppl.* 1935, pp. 65 ss., 139 ss.; 1936, pp. 29 ss.

136. 1 Cor 15, 40-41 distingue el brillo (δόξα) de los cuerpos terrestres y celestes, el brillo del sol, de la luna y de cada estrella. La variada luminosidad de los múltiples astros es imagen de los diversos grados de gloria de los resucitados. A los documentos que muestran la equivalencia χάρις-δόξα, hay que añadir la inscripción del año 37 por la que los hijos del rey Cotis, restaurados por Calígula en el trono de Tracia, lo agradecen al Emperador y aseguran que "las gracias de los dioses difieren en regularidad de sucesión (y en brillo) tanto como el sol se diferencia de la noche, θεῶν δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἄφθαρτον θνητῆς φύσεως" (DITTENBERGER, *Syl.* II, 798, 10).

137. Para San Pablo, la bienaventuranza es la unión con Cristo en la gloria (Col 3, 4), donde se consuma la semejanza con Cristo (Phil 3, 21; cfr. 1 Cor 15, 49). Para San Juan es manifestación de la semejanza con Dios adquirida desde aquí abajo (1 Ioh 3, 2).

138. Mt 13, 43; cfr. el aspecto del Cristo celeste, "como aparece el sol en su fuerza" (Apc 1, 16). Sobre la simbólica bíblica del sol, cfr. FILÓN, *De somn.* I, 72 ss.

139. A pesar de ciertas reflexiones negativas (Eccli 8, 19; 12, 1; 20, 16; 27, 11) y de ingratitudes demasiado ciertas (cfr. ANAXANDRIDES, Οὐχὶ παρὰ πολλοῖς ἡ χάρις τίκτει χάριν; en ESTOBEO, II, 46, 5, ed. Wachsmuth, p. 260; FILEMÓN, *ibid.* II, 46, 11; p. 261), ALEXIS tiene razón: "el que ha dado bienes generosamente espera algún reconocimiento por lo que ha hecho" (ATENEO, II, 12; 40 *e*); "el agradecimiento es el presente más bello que puede hacerse a un hombre de corazón (HELIODORO, *Etiop.* II, 23, 3); "los beneficios, semilla del agradecimiento" (*Carta de Aristea*, 230). De ahí el deseo de Asuero de honrar a Mardoqueo por haberle salvado la vida (Est 6, 3 ss.; cfr. 2 Mach 3, 33); la carta de Cairas que escribía el 29 de agosto del 58 a su querido Dionisio: "Aunque no lo consiga totalmente, al menos deseo demostrarte en retorno un poco del afecto que me has prodigado" (*P. Mert.* XII, 10-12); la inscripción funeraria de Julia Emilia: "Llevaste con tu marido una vida laudable. Rindo homenaje de agradecimiento (εὐχαριστῶ) por tu solicitud y tus sentimientos (a mi respecto)" (J. B. FREY, *Corpus*

gación más o menos secundaria, un "consejo", sino una exigencia de derecho natural la que nos impone el saldar nuestras deudas con cualquier acreedor [140]. Más allá de la estricta justicia, la obligación de gratitud desborda el campo de las deudas legales y civiles para extenderse a cualquiera que nos haya prestado un servicio a título privado y particular. Además, la gratitud no es algo forzado, sino libre y espontáneo: queremos devolver bien por bien. Pero en tal caso, puesto que Dios es nuestro primero, principal y perpetuo bienhechor es el principio de todo cuanto tenemos y somos— tiene derecho a esperar de sus criaturas, de los pecadores a los que ha perdonado, de sus hijos que participan en la herencia celestial, el más vivo reconocimiento [141].

Inscriptionum Iudaicarum, Ciudad del Vaticano, 1936, I, 23); las fórmulas oficiales de agradecimiento: ὁ δῆμος (ἡ πόλις) εὐχάριστος (DITTENBERGER, *Or.* 223, 14; 267, 36; 339, 60; 737, 24; 764, 35, etc.) y la declarac'ón ampulosa de Tértulo (Act 24, 3). Vid. Las expresiones de gratitud citadas en el APÉNDICE VI (*Infra*, pp. 457 ss.); AGAPÈ I, p. 162, n. 2; *Prolegómenos*, Indice (*in h. v.* p. 216); SÉNECA, *De Benef.* etc.; y los excelentes análisis de L. ROBERT (*Hellenica*, París, 1955, X, pp. 55 ss.; 1960, XI, pp. 27 ss.), L. PEARSON; *Popular Ethics in ancient Greece* (Stanford, 1962) 136 ss.

140. San Pablo subraya fuertemente la obligación de la gratitud, fundada en la naturaleza de las cosas: deber de justicia: "Debemos dar gracias a Dios... con toda justicia εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν... καθὼς ἀξιὸν ἐστιν (2 Thes 1, 3; cfr. 2, 3); conforme al uso helenístico (cfr. ARISTÓTELES, *Ret.* I, 5, 1361 *a* 28: "Justamente se conceden los honores a los que han hecho el bien"; FILÓN, *Quis rer. div.* 199: δεῖν εὐχαριστεῖν τῷ πεποιηκότι; APÉNDICE VI, p. 458). Los decretos honoríficos subrayan expresamente esta deuda, "a fin de que quede claro a los ojos de todos que el pueblo sabe testimoniar su agradecimiento a sus bienhechores (χάριτας ἀποδιδόναι), quienes se merecen las buenas acciones que han hecho" (DITTENBERGER, *Syl.* I, 374, 51; cfr. J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, V, 23; XV, 25; XX, 18: "obtendrán favores conforme a sus buenas acciones" etc.). El pecado de los paganos fue no dar a Dios la gloria y la acción de gracias que le eran debidas; le conocían, pero no reconocieron su deuda (Rom 1, 21; cfr. FILÓN *Quod Deus*, 74).

141. Hacia Dios, la gratitud toma la forma de alabanza y de culto, cfr. Eccli 35, 2; Ps 116, 12, 17. FILÓN: "No hay obra más propia de Dios que la de distribuir beneficios, ni de la criatura que la de dar gracias. La criatura considera que este agradecimiento es lo único que puede devolver en retorno... Sólo hay una obra que nos pertenece, con la que podemos honrar a Dios: darle gracias; pongamos en ella todo nuestro empeño siempre y en todas las circunstancias, de palabra y por escrito... en prosa o en verso, con o sin acompañamiento de música... por medio de nuestros cánticos..." (*De plant.* 130-131). El alma virtuosa que domina sus pasiones canta un himno en honor de Dios vencedor y dispensador de las victorias" (*De agric.* 79). EPICTETO: "Si fuéramos inteligentes, ¿qué otra cosa habríamos de hacer, en público y en privado, sino cantar a la divinidad, celebrarla y enumerar sus beneficios? ¿Acaso no deberíamos en todo momento, cuando trabajamos o cuando comemos, cantar siempre un himno, el himno de alabanza a Dios?" (I, 16, 15-16). En Falera, una cierta Xenocrateia dedica una capilla a Cefisos en agradecimiento por la educación de su hijo (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cités grecques. Suppl.* París, 1962, n. 17). El ideal del Qumrán es: "Servirte y darte gracias [a tu Santo Nombre]" (*Palabras de las Luminarias*, VI, 15; cfr. VII, 4; M. BAILLET, en *R. B.* 1961, p. 211). Con pleno fundamento el primer editor de los Cán'icos de Qumrán los denominó *Hodayot* "himnos de acción de gracias", en razón de la fórmula estereotipada que da comienzo a casi todos estos poemas: "Te doy gracias, oh Adonai" (los Setenta vierten el *hiphil de yada'* por ἐξομολογεῖν), se-

Es verdad, tales sentimientos no son muy comunes. Algunos, incluso, se hallan tan lejos de poseerlos que, aunque les hagan salir de la situación más precaria por pura bondad y desinterés, en cuanto se encuentran a flote ya no piensan de nuevo más que en sus ventajas, en un instante se olvidan de su anterior angustia y del bien que han recibido [142]. Por eso el Señor, después de curar milagrosamente a los diez leprosos, hace notar la ingratitud de la mayor parte de ellos: "¿Dónde están los otros nueve? ¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino este extranjero?" [143].

Pero el cristiano está en deuda con Dios de algo mucho más importante que la curación de la lepra. Nada puede haber tan sorprendente, para el que tenga la mirada lúcida, como el don de la gracia y de la salvación; puesto que el pecador se ha hecho indigno de la liberalidad divina, no tiene ningún derecho a semejante bondad y, por tanto, la misericordia divina es total. Así, tomando pie del perdón concedido a la pecadora arrepentida, el Maestro define la espiritualidad de las almas fieles como un gratitud proporcionada al valor del don recibido: "Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro cincuenta. No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más?" [144]. Dios ha hecho merced (ἐχαρίσατο, vv. 42-43) y, por tanto, la obligación de sus hijos es darle gracias o, más exactamente, amarle con "caridad" [145]. Es decir, el pecador perdonado está sin duda obligado a unirse a Dios y a serle fiel, pero sobre todo deberá dar gracias a Dios por su bondad, y toda su vida cristiana, dependiente de la liberalidad divina, estará fundamentalmente inspirada en este reconocimiento. Si por parte de Dios la moral de la nueva Alianza pura gracia y gratuidad, por parte del hombre no puede ser más que una verdadera acción de gracias, gratitud permanente.

---

guida de la exposición de los favores divinos que motiva el agracimiento del salmista Cfr. "Cantaré con reconocimiento, y mi lira vibrará entera por la gloria de Dios y mi luth y mi harpa ensalzarán el orden santo que ha creado. Y haré sonar la flauta con mis labios para alabar sus justos designios" (*Manual*, X, 9).

142. Sap. 16, 29. Los hombres se dividen en agradecidos e ingratos (Lc 6, 35); esta segunda categoría llega a predominar al final de los tiempos (2 Tim 3, 2).

143. Lc 17, 17. Para la expresión δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ, cfr. 1 Sam 6, 5; Ios 7, 19; Is 42, 12; Ier 13, 16; Ps 29, 1-2. Dios nos ha creado para su gloria" (Is 43, 7; cfr. *Himnos* de Qumrán. X, 12; 18. 22; fr. II, 5; *Palabras de las Luminarias*, III, 4). Glorificar a Dios es alabarle como bienhechor benévolo aclamarle y reconocerle como quien es (Ps 9, 1; Act 12, 23; Apc 4, 9; 11, 13; 14, 7; 19, 7); y por tanto restituirle lo que le es debido: la adoración de su majestad y de su poder, finalmente reconocerse sus deudores, someterse a El (Ioh 9, 24; Rom 4, 20; Apc 16, 9).

144. Lc 7, 41-43: τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν. Cfr. AGAPÈ I, pp. 125 ss.

145. ἀγαπᾶν tiene frecuentemente el sentido de agradecer, honrar al bienhechor, ligarse a alguien por el agradecimiento, tanto en el griego clásico (cfr. *Prolégomènes*, pp. 42-43, 48, 52-53, 62, 66-68) como en los Setenta (pp. 91, 103, 127; cfr. Eccli 7, 35), en el rabinismo (p. 148) y en el judaísmo palestiniano y helenístico (pp. 166 180, 191, 205-207).

Según la teología y el léxico del Nuevo Testamento, la caridad hacia Dios es un sentimiento de gratitud, y la vida moral un despliegue de agradecimiento. La pura *agape* divina, en efecto, es fuente, plenitud desbordante, tiene toda la iniciativa propia del don [146], y es evidente que el bautizado, aunque haya recibido una participación de ese amor (I Ioh 3, 1; 4, 7), no podría amar de ese modo. Su manera de amar es corresponder, es decir, devolver amor por amor: "En cuanto a nosotros, nos es preciso amar porque El nos amó primero" [147]. El mandamiento de amar a Dios con todo el corazón que rige la conducta entera del discípulo, es el precepto de re-conocer afectuosamente, de confesar con fervor los beneficios recibidos —ἀγαπᾶν significa: aclamar a un bienhechor [148]— y actuar en consecuencia. Tener sentimiento religioso de gratitud es ordenar los afectos del corazón hacia Dios-Padre, a título de reciprocidad por su caridad primera: ella impulsó toda la vida moral, por lo cual ésta solamente tiene valor concebida como *redamatio*.

Nadie, quizá, lo comprendió tan bien como San Pablo: el teólogo de la gracia necesariamente tenía que ser también el predicador de la acción de gracias. Tenaz perseguidor, convertido de un modo totalmente inesperado por la misericordia omnipotente, San Pablo adquirió en el camino de Damasco un sentido del don divino y un espíritu de gratitud [149] tales, que en adelante sabrá descubrir en todo la mano y el corazón de Dios para bendecirlo [150]. Es cierto que cuando da gracias al comienzo de sus cartas —salvo a los Gálatas— no hace más que amoldarse a los cánones de su época, pero lo hace con un fervor y con una amplitud excepcionales [151], como saldando una deuda de

146. Cfr. 1 Ioh 4, 10: "En esto consiste el amor de caridad: no en que nosotros amemos a Dios, sino en que El mismo nos amó y nos envió a su Hijo [víctima de] propiciación por nuestros pecados..." (AGAPÈ III, páginas 278 ss.).

147. 1 Ioh 4, 19; AGAPÈ III, pp. 292 ss., la reciprocidad de la *agape* es analógica: lo que Dios da gratuitamente, el cristiano lo devuelve en agradecimiento afectuoso, pero igualmente con espontaneidad.

148. Cfr. *Prolégomènes*, pp. 67 ss.

149. Acción de gracias por su vocación (1 Tim 1, 12), por sus éxitos apostólicos: gracias a Dios que siempre nos conduce (como un general victorioso) triunfalmente en Cristo" (2 Cor 2, 14), por los auxilios de la gracia (Rom 7, 25; 1 Cor 15, 57) y por los dones más gratuitos (1 Cor 14, 18).

150. Ya se trate de la cordial acogida de los Romanos (Act 28, 15; cfr. 2 Mach 12, 31), de Prisca y Aquila que le salvaron la vida (Rom 16, 4), o de Tito que se muestra lleno de celo por los corintios (2 Cor 8, 16), siempre es Dios la fuente de estos sentimientos y beneficios, y a El es a quien dirige su agradecimiento. Cuando, sin especial intención, el Apóstol se abstiene de bautizar a sus corintios convertidos, y de pronto se da cuenta de que así no le pueden acusar de haber favorecido el apegamiento de los neófitos a su persona, en lugar de exclamar: "Me felicito", escribe: "Doy gracias a Dios (1 Cor 1, 14), porque es la Providencia quien dispone todas las cosas.

151. Rom 1, 8: "*Ante todo*, doy gracias a mi Dios"; Eph 1, 3, 16; Col 1, 3; Phil 1, 3; Philm 4; 2 Tim 1, 3; 1 Thes 1 2 (con la bibliografía y el comentario de B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epîtres aux Tessaloniciens*, París, 1956, p. 358; P. SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlín, 1939, pp. 4 ss., 54 ss.). Lo más a menudo, la gratitud se refiere (ἐπί

justicia [152], o al menos intentando una reciprocidad que de algún modo restituya el beneficio a su verdadera causa: "Doy gracias a mi Dios... por la gracia de Dios" [153].

El Apóstol inculca estos sentimientos a sus discípulos: Deben agradecer a Dios el verse libres del pecado (Rom 6, 17), emancipados de aquella tiranía (1 Cor 15, 57) y el poder participar con los santos en la luz (Col 1, 2). La victoria conseguida ha sido siempre el motivo principal de la gratitud (2 Mach 1, 11). Cuanto más grande es el éxito, más ferviente es la acción de gracias: "Gracias sean dadas a Dios por su don inefable" (2 Cor 9, 15). Esta exclamación nace del éxito de la colecta para los pobres de Jesusalén, obra de "la supereminente gracia de Dios" (v. 14) que suscitó la generosidad de los Corintios. En efecto, las manifestaciones de la caridad fraterna tienen en sí mismas la virtud de hacer brotar clamores de reconocimiento a Dios, porque todo gesto de bondad traduce algo de la *chrestotés* divina (9, 11-12).

Como todo viene de Dios y coopera al bien de los elegidos, todo es ocasión —¡hasta las mismas pruebas! [154]— para bendecir a la irreprochable Providencia. Que su ministerio, por ejemplo, esté lleno de dificultades y de sufrimientos, porque esta participación en la cruz de Cristo es la condición de su eficacia, le hace exclamar: "Todo esto sucede a causa de vosotros, *a fin de que* la gracia profusamente difundida haga sobreabundar en un mayor número [de vosotros] las expresiones de reconocimiento a la gloria de Dios" [155]. Dios atenderá las súplicas de los Corintios por su Apóstol en peligro, "a fin de que el beneficio obtenido para nosotros haga elevarse desde un mayor número de rostros una acción de gracias por nuestra causa" [156]. Estos textos revelan la intención secreta de la economía divina, la finalidad última de todo don de gracia. Cualquiera que fuere su eficacia inmediata:

"a causa de", indica el motivo) a la fe de los cristianos (2 Thes 1, 3), a su docilidad a la predicación del Evangelio (1 Thes 2, 13), o a la elección divina (2 Thes 2, 13; cfr. 1 Pet 1, 3); pero también a la alegría que experimenta el Apóstol (1 Thes 3, 9).

152. 2 Thes 1, 3: "*Debemos* dar gracias (εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν)... como es justo (καθὼς ἄξιον ἐστιν)"; 2. 13. Es una especie de restitución: εὐχαριστίαν... ἀνταποδοῦναι (1 Thes 3, 9; cfr. Lc 14, 14).

153. 1 Cor 1, 4: εὐχαριστῶ... επὶ τῇ χάριτι; aquí el don gratuito es la gracia. Para la estructura literaria, cfr. J. T. SANDERS, *The Transition from opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the pauline Corpus*, en *Journal ob biblical Literature* (1962) 348-362.

154. Cfr. Idt 8, 25: "Demos gracias al Señor nuestro Dios que nos pone a prueba, así como lo hizo con nuestros padres".

155. 2 Cor 4, 15; τῶν πλειόνων, es la multitud de los creyentes cuyo número crece por "el favor divino", causa de la salvación. Hay correspondencia exacta entre ἡ χάρις πλεονάσασα y τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ. La Iglesia, comunidad de los rescatados, tiene la función de cantar un himno de acción de gracias cada vez más intenso y más pleno por el crecimiento de sus miembros. Apoyándose en *Pschitta, Eth*, B. NOAK corrige el texto en *Studia Theologica* (1963) 129-132.

156. 2 Cor 1, 11, χάρισμα, διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ. El don gratuito hace elevarse muchos rostros hacia Dios para aclamarle: para pagarle con agradecimiento (cfr. el pasivo muy raro εὐχαριστεῖσθαι).

socorro a los pobres, curación milagrosa, purificación del pecado..., en último término toda *charis* es concedida para suscitar el reconocimiento de los elegidos. Dios concede gratuita y generosamente sus dones para ser glorificado por su bondad (cfr. 1 Cor 1, 31), para que la gratitud nazca en el corazón de sus hijos [157].

Manifestar el reconocimiento no será por tanto un acto ocasional, una virtud más, sino una disposición fundamental y permanente, de tal modo que un cristiano debe "vivir en acción de gracias" (Col 3, 15); y esto, no solamente porque toda su existencia es don de Dios y debe retornar a Dios, sino porque la gracia se le concede precisamente para que pueda bendecir y agradecer adecuadamente a su Autor [158]. Desde su primera epístola, San Pablo se expresa formalmente acerca de ese "motivo" de la vida moral: "Dad gracias en toda ocasión. Tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús para vosotros" (1 Thes 5, 18). Hacia el final de su vida, el Apóstol insiste: "En todo tiempo y ocasión dad gracias a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Eph 5, 20); "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre" (Col 3, 17). No cabe decir más claramente que para un cristiano la gratitud debe ser el fondo de su corazón y su deber esencial. En toda coyuntura, en toda época, en toda acción y en toda palabra (Eph 5, 4), el bautizado da gracias a Dios por medio de Cristo, fuente inmediata del don recibido y mediador, por tanto, del agradecimiento. Se reconoce al creyente en esa lucidez de la mirada que discierne en todo un regalo del cielo. Su vida entera consiste en agradecer: "*Andad en Cristo*, arraigados y fundados en El, apoyados en la fe... y abundando en acción de gracias" [159].

Queda por averiguar cómo es posible llegar a tener un alma agradecida, y cuál será la mejor manera de expresar nuestro reconocimien-

157. Cfr. FILÓN, *Quod Deut sit*, 7; *De leg. alleg.* I, 82: la verdadera *exomologesis* no es obra del alma, sino de Dios que le da el ser agradecida. Apoyándose en numerosos textos de la época helenística, G. H. BOOBYER (*"Thanksgiving" and the "Glory of God" in Paul*, Leipzig, 1929) ha mostrado cómo la acción de gracias da una nueva consistencia y acrecienta la gloria de Dios, por el hecho mismo de la adoración y el reconocimiento de los hombres hacia su Soberano y bienhechor.

158. Eph 1, 6: "a la alabanza de la gloria de la gracia de Dios". Todo acto realizado por un cristiano a título de agradecimiento y para agradar a Dios, es una *charis* (1 Pet 2, 20). Con todo derecho, A. RICHARDSON llama a la acción de gracias "la categoría clave de la moral cristiana" (*An Introductin to the Theology of the New Testament*, Londres, 1958, p. 282).

159. Col 2, 7. Si se relacionan estos textos: *a*) con la nota de abundancia y de plenitud que caracteriza la época mesiánica (cfr. AGAPÈ II, p. 18, n. 8; añadir Ier 31, 31-34; FILÓN, *De praem* 88, 168; *De vit. Mos.* II, 288; *De virt.* 75); *b*) con los empleos neotestamentarios de περισσεύω, "amplificar, sobresalir"; *c*) con las recomendaciones de liberalidad en las limosnas y de generosidad en las buenas obras, se llega a la conclusión de que todo lo que es estrecho y mezquino contradice a la naturaleza de un hijo de Dios. Este se caracteriza por una psicología religiosa abierta y llena de naturalidad, de amplitud de sentimientos, y una cierta suntuosidad en los gestos; cfr. los Apóstoles dejándolo todo para seguir a Jesús (Lc 5, 11), María de Betania derramando íntegro el frasco de perfume (Ioh 12, 2. 5) etc.

to. Ante todo, hay que admitir que éste no es patrimonio común de todos los corazones; hace falta poseer una cierta delicadeza de sentimientos, un mínimo de sensibilidad ante la generosidad del bienhechor. El reconocimiento nace del asombro —en el plano religioso, de la admiración y el estupor— de sentirse amado y colmado por Dios; como Jacob cuando exclama: "Soy muy pequeño para todas las gracias que has dado a tu siervo y toda la fidelidad que con él has tenido" [160], y sobre todo como la Virgen María, que ensalza a Dios "porque ha puesto los ojos en la pequeñez de su sierva" (Lc 1, 48). Asegurada esta disposición fundamental, el cristiano debe conservar el recuerdo de las gracias recibidas, mantenerlas bien claras en su memoria [161], inventariarlas de algún modo, y sobre todo apreciar su valor [162]. Es cierto que el hombre no es capaz de estimarlas en su justo precio, porque no alcanza a medir el amor divino en el cual se originan; pero, según 1 Cor 2, 12, el Espíritu Santo se nos ha dado precisamente "para que conozcamos bien lo que hemos recibido gratuitamente de Dios" [163].

Ser agradecido consistirá, pues, esencialmente en abrir el corazón al don de Dios, aceptarlo y recibirlo cuando es ofrecido [164]; después,

---

160. Gen 32, 10. Es lo propio de un "corazón bueno y noble" (Lc 8, 15), a lo que se opone una especie de insensibilidad y de rudeza (πώρωσις, Mc 3, 5; Eph 4, 8; Rom 11, 7; cfr. *"L'aveuglement d'esprit" dans l'Evangile de saint Marc*, en *Recuil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, pp. 3-15; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961, pp. 132 ss.), una esclerosis que hace al alma impermeable a las manifestaciones de la bondad divina (σκληρύνειν, Act 19, 9; Heb 3, 8. 15; 4, 7; σκληροκαρδία, Mt 19, 8; σκληρότης, Rom 2, 5, etc.; cfr. J. DUPONT, *Mariage et Divorce dans l'Evangile*, Brujas, 1959, pp. 18 ss.). Según Epicteto: "Es fácil alabar la Providencia cuando se posee... la facultad de comprender lo que le sucede a cada uno y el sentimiento de agradecimiento... Sin ello, o bien no se entenderá la utilidad de los acontecimientos, o no se experimentará a su respecto ningún sentimiento de gratitud, incluso cuando se es testigo presencial" (I, 6, 1-2).

161. La acción de gracias paulina parte siempre del recuerdo (1 Thes 1, 2-3; Rom 1, 8-9; Eph 1, 15-16; 2, 11; Philm 4; 2 Tim 1, 3). La *anámnesis*, motivo de alabanza, es prácticamente idéntica a la acción de gracias. Cfr. μνείας χάριν... en los epitafios.

162. "Damos gracias a los dioses por los objetos en los que ciframos nuestro bien" (EPICTETO, I, 19, 25; cfr. II, 23, 6 ss.).

163. Según FILÓN, sólo el justo descubre que todo es una gracia de Dios (*De leg. alleg.* III, 78). Para el N. T. solamente el Espíritu Santo puede hacer "saborear el don celestial" (Heb 6, 3, 5; con nuestro comentario *in h. l.*), gustar, experimentar la suavidad del Señor (1 Pet 2, 3. Para Filón, la degustación exige la deglución, y es por tanto causa de la conservación de los seres vivientes; de ella proviene el discernimiento espiritual, *ibid.* II, 96; III, 173). Así, la vida de la gracia atrae al alma consciente de estos beneficios, especialmente de su nueva relación con Dios (Col 3, 2-4). ¿Cómo no deleitarse en la certidumbre de ser amado por Dios (cfr. Rom 5, 1-11)? "Esta manifestación del don de inteligencia no es un simple aumento de conocimiento ordinario, es una inteligencia cordial que siente más de lo que ve" (A. GARDEIL, *Le don d'intelligence et la Béatitude des coeurs purs*, en *La Vie Spirituelle*, junio 1934, p. 237).

164. Cfr. δέχομαι y λαμβάνω Mc 10, 15; Ioh 1, 12; 2 Thes 2, 10; 1 Cor 2, 14: "el hombre psíquico no acoge las cosas del Espíritu de Dios". Entre

en conservarlo como tal [165], como se guarda un inestimable tesoro. Existe el peligro de sustraerse o de faltar a la gracia [166], y a los cristianos se les exhorta sin cesar a custodiarla, a "perseverar en ella por la disposición del corazón" (Act 11, 23; cfr. 13, 43), a mantenerse firmes en ella (Rom 5, 2). Pero la verdadera fidelidad está en utilizar los dones recibidos según la intención del Donador. Así, es preciso usar la gracia, "explotarla", de acuerdo con el fin que Dios le asigna, es decir, hay que hacerle producir el fruto de todas las virtudes [167], de tal modo que la conducta moral sea por sí misma la auténtica acción de gracias que cada bautizado está obligado a elevar ante Dios: "Lo que glorifica a mi Padre es que deis mucho fruto" (Ioh 15, 8). Es una llamada al corazón de los discípulos; estos saben que no hay nada que honre tanto al viñador como la hermosura de los pámpanos y la fecundidad de la viña a la que ha dedicado sus afanes [168].

De ahí proviene la parénesis en la que se funda el cumplimiento de los deberes particulares: "Os exhortamos a que no recibáis en vano la gracia de Dios" [169], y la "moral" consiguiente al plan salvífico de

---

los que oyeron el discurso de pedro en Pentecostés, sólo se convirtieron los que le prestaron buena acogida (Act 2, 41, ἀποδεξάμενοι).

165. Esta aquiesciencia a la gracia supone que el hombre, sabiéndose pecador, acepta un Salvador; encontrándose enfermo, acude al médico. Renuncia, por tanto, a su autonomía para reconocerse en total dependencia de su Dios: *In manus tuas comendo spiritum meum!* Nos ponemos en manos de Dios porque, antes de depender de nosotros, dependemos de El. No se trata ante todo de fortalecernos nosotros mismos, de administrar prudentemente nuestros propios recursos, porque nuestra fortaleza es prestada, y nada puede si Dios no le presta su ayuda (Ioh 15, 5). No sólo conviene acudir a Dios en las horas de necesidad, cuando todo va mal y se pierde el control de la propia existencia. La necesidad del hombre es permanente, e incluso cuando todo marcha muy bien y se siente dueño de sus actos, también entonces se encuentra en total dependencia de Dios. Su primer deber es, pues, mantenerse bajo esa dependencia y, por tanto, reconocer su propia miseria. "Aceptar" que a Dios se le debe todo, es la auténtica religión cristiana.

166. Heb 12, 15; cfr. Rom 3, 23 (ὑστερέω); Gal 5, 4 (ἐκπίπτω).

167. 2 Pet 3, 18 opone a la posibilidad de una caida todo el dinamismo de la vida cristiana: "Haced progresos en la gracia".

168. Cfr. Is 41, 3: γενεαὶ δικαιοσύνης, φύτευμα κυρίου εἰς δόξαν. Santo Tomás de Aquino estima que todo pecado encierra ingratitud, puesto que implica negligencia o desprecio hacia el don divino (2-2, q. 107, a. 1, ad 1um; *Suppl.* q. 87, a. 1, ad 1um), y de modo semejante puede decirse que hay agradecimiento en todo acto de virtud. Aquí de nuevo, San Agustín interpreta certeramente al Apóstol: *"Cantad al Señor un cántico nuevo.* Ya canto, dices. Muy bien, pero que tu vida no se muestre en desacuerdo con tu boca... Que canten vuestros labios, pero también vuestras costumbres... La única alabanza digna de aquel a quien cantáis es el mismo cantor. Si de verdad queréis alabar a Dios, sed vosotros mismos los que cantáis. Y sois alabanza de Dios cuando vuestra vida es santa" (*Serm.* 34, *P. L.* XXXVIII, 211); cfr. Serm. 33, col 209: "Nadie alaba a Dios, si sus acciones no están de acuerdo con el canto de sus labios, en el amor a Dios y al prójimo"; *Enar. in Ps* 34: P. L. XXXVI, 341: "¿Cómo alabar a Dios a lo largo de la jornada? He aquí el medio: cualquier cosa que hagas, hazla bien, y estás alabando a Dios...".

169. 2 Cor 6, 1 (cfr. 1 Cor 15, 10). PELAGIO comentaba egregiamente: "In vacuum gratiam Dei recepit, qui in Novo Testamento non novus est" (in

Dios según la epístola a los Romanos: "Os exhorto, *pues,* hermanos, *en nombre de la misericordia de Dios,* a que ofrezcáis vuestras personas como hostia viva, santa, agradable a Dios" [170]. Una vez que se sabe que "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20) y que "Dios encerró a todos los hombres en la desobediencia para tener de todos misericordia" (11, 32), la única actitud lógica es ponerse en cuerpo y alma a disposición de Dios [172], es decir, renunciar al mal que hay en el mundo, renovarse interiormente y no buscar sino lo que es agradable al Señor, en una palabra, practicar todas las virtudes que se enumeran poco después (caridad, obediencia, justicia, discreción...), que constituyen un homenaje permanente y un culto dedicado a la inmensa benignidad divina. La vida cristiana es la gratitud en acto [173].

De una manera natural, esta vida tiende a expresarse en alta voz, y cualquier ocasión le es buena para bendecir de este modo al Señor. Conforme a la costumbre judía [174] y siguiendo el ejemplo del Maes-

---

h. l.). Cfr. SANTO TOMÁS: "Ne receptio gratiae sit vobis inutilis et vacua. Quod tunc contingit, quando ex perceptione gratiae aliquis non sentit fructum. Qui quidem est, sc. remissio peccatorum... et ut homo iuste vivendo perveniat ad gloriam coelestem" (in h. l.).

170. Rom 12, 1-2. Cfr. *Prolégomènes,* p. 206, n. 1. A: FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Epître aux Romains,* en *R. B.* (1950) 504-505, y sobre todo PH. SEIDENSTICKER (*Lebendiges Opfer,* Münster, 1954) quien a propósito de estos dos versículos muestra que la vida moral y santa, fundada y llevada en Cristo, es un verdadero culto que honra la santidad de Dios. Es una auténtica liturgia (cfr. θεραπεύω, Act 17, 25; BO REICKE, *Some Reflections on Vorship in the New Testament,* en A. J. B. HIGGINS, *Studies in Memory of T.. W. Manson,* Manchester, 1959, pp. 194-209).

171. Λογικὴ λατρεία es el culto que resulta de las iniciativas misericordiosas de Dios y de la justificación gratuita del hombre, animado por el Espíritu Santo. (Comparar ἐξομολογοῦμαι, rendir homenaje, dar gracias, Eccli 41, 1; y que también significa ponerse de acuerdo, Lc 22, 6; así como ἀνθομολογεῖσθαι, alabar poniéndose al unísono, 2, 38). Puede traducirse "culto razonable", es decir, conforme a lo que es (= a la economía de la gracia), pero también puede conservarse la fórmula estoica de la "vida lógica", que aúna la vida contemplativa y la práctica (λογικὸς βίος; cfr. FILÓN, *De opif.* 119; DIÓGENES LAERCIO, VII, 85, 92; VON ARNIM, *Stoïcorum Veterum Fragmenta* III, 687); el culto lógico está hecho de conocimiento del don de Dios y de su puesta en práctica por la gratitud. Cfr. R. JOLY, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique* (Bruselas, 1956) 144-147.

172. Cfr. E. KASEMANN, *Gottesdienst im Alltag der Welt* (zu Rom 12 en Festschrift J. Jeremías (Berlín, 1960) 165-171. παριστάναι significa: poner algo a disposición de alguien, someter, ofrecer, consagrar.

173. "La ética que se desprende de la teología de la gracia" (FR. J. LEENHARDT, *L'Epître de sait Paul aux Romains,* Neuchâtel-París, 1957, p. 169; cfr. P. DE LAPRADE, *L'Action de grâces dans saint Paul,* en *Christus,* XVI, 1957, pp. 499-511). Si se observa que ἔχειν χάριν (sin artículo) significa "tener gratitud" (Lc 17, 9; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 4), se traducirá así Heb 12, 28: "Ya que recibimos un reino inconmovible, tengamos gratitud con la cual rendimos un culto agradable a Dios". A. VANHOYE subrayando la conexión con la χάρις del v. 15, comenta: "Se trata de dar *gracias a Dios,* pero ¿cómo darle gracias si no es permaneciendo *fieles a su gracia?*" (*La Structure littéraire de l'Epître aux Hébreux,* París-Brujas, 1963, p. 209).

174. La creación, sometida a su autor, favorece a los que se confían a él, "servidora de su liberalidad, nutricia universal" (Sap 16, 24-25). El maná, al desaparecer con los primeros albores del día, enseñaba a los justos

tro [175], los discípulos no toman jamás alimento sin antes agradecérselo a su Autor [176]. Tanto en la liturgia de la Iglesia [177], imagen del culto celestial (Apc 4, 9; 7, 12; 11, 17), como en las plegarias individuales, el agradecimiento es la nota dominante —la "tónica" [178]— de la súplica. Y cuando se cantan salmos, himnos o cánticos, hay que hacerlo "de todo corazón, con agradecimiento" [179]. "En cualquier necesidad, recurrid a la oración y a la plegaria, penetradas de acción de gracias" [180].

* * *

La vida moral, según el Nuevo Testamento, es esencialmente religiosa y cristiana. Como inspirada por la virtud de religión, piedad

"que es preciso adelantarse al sol para darte gracias" (v. 28). Cfr. FILÓN, *De spec. leg.* I, 210 ss.; II, 175

175. Mt 15, 36; Mc 8, 6; Ioh 6, 11. 23. J. P. AUDET (*Esquisse historique du Genre littéraire de la "Bénédiction" juive et de l'Eucharistie chrétienne*, en *R. B.* 1958, pp. 386 ss.) y B. FRAIGNEAU-JULIEN (*Eléments de la Structure fondamentale de l'eucharistie*, en *Revue des Sciences religieuses*, 1960, páginas 40 ss.) suponen con todo derecho que Jesús debió modificar la anámnesis judía de la bendición de la mesa, al dar gracias por su venida y su obra; los mismos discípulos de Emaús le reconocen en esta innovación (Lc 24, 30. 35). —*Bendecir a Dios* es el reconocimientoi del poder benevolente del Señor, con ocasión de una largueza de un prodigio, de una intervención favorable; por tanto, un instrumento de alabanza, que se convertirá en el exordio propicio para una petición (E. J. BICKERMAN, *Bénédiction et Prières*, en *R. B.* 1962, pp. 524-532; A. ARENS, *Die Psalmen in Gottesdienst des Alten Bundes*, Tréveris, 1961; cfr. R. B. 1962, p. 610; sobre todo, G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginebra, 1963, páginas 308 ss.).

176. Act 27, 35; Rom 14, 6; 1 Cor 10, 30; 1 Tim 4, 3-4.

177. 1 Cor 14, 16-17; 1 Tim 2, 1. Comentando la ofrenda cotidiana de los dos corderos uno por la mañana y otro por la tarde (Ex 29, 38-39), Filón explicaba el sentido de esta doble ceremonia: "*para que* Dios pueda recibir nuestro agradecimiento por todos los beneficios que nos concede de día y de noche" (*Quis rer. div.* 174; cfr. 226; *De spec. leg.* I, 297; *De plant.* 129 ss.). el gran sacerdote da gracias por todo el pueblo mediante las más santas plegarias y los más puros sacrificios (*De spec. leg.* I, 229). Comparar las composiciones poéticas y musicales de lo Terapeutas y de los Esenios, destinadas a glorificar a Dios (*De vit. cont.* 80; *Hodayot* I, 28-29; M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrân*, París, 1962, pp. 25 ss.).

178. A. HAMMAM, *La prière I. Le Nouveau Testament* 2.ª ed. (Londres, 1962).

179. Col 3, 16; cfr. 4, 2; Iac 5, 13: "Si alguno de vosotros está triste, que rece. El que se encuentra de nuevo sereno, que cante salmos". Traducimos aquí εὐθυμέω (opuesto a κακοπαθέω; cfr. *infra* p. 361) según la acepción de Act 27, 22. 25; Demócrito había escrito un opúsculo sobre la alegría de vivir (Περὶ εὐθυμίης); pero la εὐθυμία, según Panecio y Plutarco, es la *tranquilitas animi*. El alma que ya no sufre, liberada de la angustia, canta su gratitud. "La primera y más bella virtud de la música es permitirnos agradecer a los dioses la medida de sus gracias, y la segunda el hacer de nuestra alma un acorde puro, melodioso y sometido a la armonía" (Ps. PLUTARCO, *Sobre la Música*, 42).

180. Phil 4, 6. Sobre el tipo "súplica de agradecimiento" (FILÓN, *De mut. nom.* 222, ἱκέτης εὐχάριστος), cfr. L. HALKIN, *La supplication d'action de grâces chez les Romains*, París, 1953; SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 83, a. 17.

181. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 101, a. 3, ad 2um; q. 106, a. 1, ad 1um

suprema, encierra la más alta expresión del agradecimiento [181]; en cuanto cristiana, imita la vida del Salvador y se apropia sus sentimientos (Phil 2, 5). Ahora bien, éste consagró su existencia a la gloria de su Padre (Ioh 12, 28), y su muerte será la glorificación suprema (17, 1. 4). En la exaltación gozosa que suscita en su corazón el designio divino de salvar a los humildes y a los pequeños, Jesús da gracias y alaba al Señor del cielo y de la tierra por tal elección [182]. Da gracias por haber sido escuchado (Ioh 11, 41), y bendice y agradece al Padre por todos sus dones en el momento culminante en que se entrega a los suyos en la "Eucaristía", el sacramento de la gratitud [183], por el que los discípulos guardarán el recuerdo de su inmolación redentora y aclamarán para siempre el amor de Dios que les ha salvado [184].

No sorprende, por tanto, ver a los Apóstoles, desde la tarde misma de la Ascensión, ocupados en bendecir a Dios continuamente (Lc 24, 53), ni contemplar a la comunidad de Jerusalén "llena de alegría... y alabando a Dios" (Act 2, 47; cfr. 3, 8-9), ni, en fin, escuchar "a toda

---

182. Mt 11, 25 (Lc 10, 21): ἐξομολογοῦμαι... ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. La alabanza tiene por objeto el arbitrio soberano de Dios. Es una proclamación y confesión del Nombre divino. "El término ἐξ es difícil de traducir exactamente. La Biblia de Jerusalén dice: *Yo te bendigo*, que es una traducción acertada, con tal de que se dé a *bendecir* toda su fuerza, no sólo de alabanza más o menos tierna, sino también de ímpetu de agradecimiento maravillado ante las riquezas de la grandeza divina. Pudiera también admitirse, con la Vulgata, el término *confesar*, dando a esta palabra toda la plenitud de ardor y de irradiación religiosa que posee en la tradición cristiana, según la cual los confesores son los santos y los mártires. Si adoptamos la traducción *dar gracias* más claramente comprensible, es porque contiene a la vez el acento de gratitud maravillada de la bendición y el acento de proclamación conquistadora de la confesión" (J. GUILLET, *L'Action de grâce du Fils*, en *Christus*, XVI, 1957, p. 440, n. 1). "La primera oración de Jesús en público expresada en un tono de intensa alegría, está marcada por este triple carácter: reino de Dios, voluntad de Dios, Dios Padre" (J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, Friburgo, 1937, p. 7). La bibliografía viene proporcionada por H. MERTENS, *L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques* (Gembloux, 1957). Añádase A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles synoptiques*, en *R. B.* (1955) 169 ss. B. M. F. VAN IERSEL, *"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten* (Leiden, 1961); A. M. HUNTER, *Teaching and Preaching the New Testament* (Londres, 1963) 41-50; A. W. WAINRIGHT, *The Trinity in the New Testament* (Londres, 1962).

183. El nombre de "acción de gracias" dado al sacrificio de la Iglesia, conservaba y reproducía la "Eucaristía" de Jesús, y era interpretado también según esta acepción de gratitud; cfr. *Didaché*, 10; SAN JUSTINO, *Apol.* I, 65; *Dial.* 41; ORÍGENES, *De Orat.* c. 32-33; *C. Cels.* VIII, 57; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Math hom.* XXV, 3.

184. Mt 26, 27; Mc 14, 22; Lc 22, 17-19; 1 Cor 11, 24 (cfr. *supra*, pp. 30 ss.). εὐχαριστέω, εὐλογέω, ἐξομολογέομαι e incluso δοξάζω vienen a ser sinónimos cuando se trata de celebrar las *mirabilia Dei*. No cabe decir que "dar gracias" tendría como objeto los beneficios personalmente recibidos, mientras "dar gloria" se extendería a toda intervención divina favorable. El matiz sería más bien: la expresión de gratitud expresa la deuda contraída por el hombre, mientras que la glorificación apunta al honor que se procura a Dios, marcando el acento sobre esta aclamación. Cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales* (París, 1961) 26 ss.

lengua rendir homenaje a Dios" [185]. En la Iglesia sólo se oyen acciones de gracias y aclamaciones a la bondad divina. Se bendice al Padre celestial por el más insigne de los *mirabilia*: la salvación concedida [186]. Un canto ininterrumpido se eleva de este Reino de sacerdotes [187]: "Por El (Cristo-Sacerdote), ofrecemos en todo tiempo un sacrificio de alabanza, fruto de los labios que confiesan su nombre" [188].

Como Dios sigue actuando y manifestando su presencia en la Iglesia, las ocasiones de glorificarle se multiplican. Todo milagro, intervención" de su poder y de su misericordia, es un motivo para darle gloria [189]; más aún lo es la conversión de los paganos [190], y sobre todo

185. Rom 14, 11; cfr. 15, 9; Phil 2, 11.

186. ¡Bendito sea Dios! Ante todo y sobre todo porque es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo; lo cual supone —y así se dice explícitamente— que nos salva, que nos ama, que nos llama a El, que es el dador, todopoderoso y transcendente, misericordioso y consolador... cfr. 2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3; 1 Pet 1, 3; Apc 5, 12-13; 19, 5, etc. Sobre las doxologías, cfr. A. HAMMAN, *o. c.*, pp. 286 ss.; L. CHAMPION, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* (Oxford, 1935); G. DELLING, *Worship in the New Testament* Londres, 1962) 78 ss., 123 ss. IDEM, *Partizipiale Gottesprädikationen in den Briefen des Neuen Testaments*, en *Studia Theologica* (1963) 1-59.

187. "Cada cual tiene su salmo" (1 Cor 14, 26). Bajo el fervor del *pneuma*, las improvisaciones de himnos de Moisés (FILÓN, *De virt.* 72 ss.) de Zacarías, de Simeón, de Pablo y Silas, brotan de un modo espontáneo (Lc 1, 67; 2, 28; Act 16, 25). Sus expresiones en las reuniones de culto pueden aproximarse a las de los Terapeutas quienes poseían colecciones de salmos e improvisaban versos y melodías que después cantaban en coro (FILÓN, *Vita cont.* 25, 29, 80, 84). En los cultos paganos, los *Hymnodes* constituían un cuerpo de cantores agregado al grupo de sacerdotes de los grandes santuarios (DITTENBERGER, *Syl.* 450, 6; 449 A, 2; 662, 7, 26; 1024, 16; C. SPICQ, *Les Épitres Pastorales*, París, 1947, p. CLXIII, n. 4, 108; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París, 1955, pp. 65, 82; V. CHAPOT, *La province romaine proconsulaire d'Asie* París 1904, pp. 401 ss., BLUMENTHAL, en *Realency.* XVIII, 2341 ss.). En Pérgamo, los himnos son enseñados por ὑμνοδιδάσκαλοι (DITTENBERGER, *ibid.* 1115, 26), y en Atenas hay maestros de coro (χυροδιδάσκαλοι, *ibid.* 450, 5). Nada más normal, por consiguiente, que la primera liturgia de la Iglesia, expresando su vida misma en la pura tradición del culto sinagogal (A. ARENS, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier, 1961; A. BARUCQ, *l'expression de la Louange divine et la Prière dans la Bible et en Égypte*, El Cairo, 1962). CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Strom.*, VII, 7, 49) y ORÍGENES (*C. Cels.* VIII, 67) designarán la comunidad cristiana como un θεῖος χορός. Esta alegría de los cánticos sólo puede venir del Espíritu Santo (Rom 8, 26; 1 Cor 12, 3; 14, 15; Eph 6, 18; Ids 20). El es quien anima el corazón de todos los hijos de Dios, quien les comunica el fervor, quien se expresa en alabanzas y en cantos carismáticos: "No os embriaguéis con vino..., sino llenaos del Espíritu Santo" (Eph 4, 18).

188. Heb 13, 15. La θυσία αἰνέσεως (*zebah todah*, cfr. H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, pp. 329-330, 377) se opone a los sacrificios de víctimas animales en la Antigua Alianza. El fruto de los labios (cfr. Qumrán, *Manual*, IX, 4-5; *Himn.* XI, 5) es la exaltación del Nombre divino, el reconocimiento de que la inmolación de Cristo ha efectuado la remisión de los pecados. S. N. SIEDL, *Qumran. Eine Monschgemeinde im Alten Bund* (Roma-París, 1963) 102-119, 152 ss.

189. Act 4, 21; cfr. Mt 15, 31; Lc 13, 13; 17, 15; 18, 43; 19, 37. Después de la curación de la mujer encorvada, la multitud se regocija "por todas las maravillas (τοῖς ἐνδόξοις) que realizaba" (Lc 13, 17).

190. Act 11, 18; 13, 48; 21, 20; Rom 15, 9; cfr. Gal 1, 24.

la vida santa de los cristianos, que tan claramente refleja la acción eficaz de la gracia [191]: en la fe y en la caridad (2 Cor 9, 13), en la castidad (1 Cor 6, 20), en la fidelidad (1 Pet 4, 11) y en el martirio [192]. Nada honra tanto al viñador como la abundancia y la calidad de los frutos de su viña (Ioh 15, 8); cfr. 17, 10). La conducta irreprochable y alegre de los salvados manifiesta —aun mejor que los milagros— la obra de Dios (9, 3); de algún modo, es el resplandor de su gloria: "cargados de frutos de justicia... para gloria y alabanza de Dios" (Phil 1, 11).

Tal es el último fin de una moral de la gracia. Si todo es don gracioso de Dios, todo se convierte en aclamación de su gloria [193]. "Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios" (1 Cor 10, 31). Se reconocerá por tanto a un auténtico cristiano en este doble rasgo: un intenso amor fraterno y una ferviente alabanza de agradecimiento a Dios: "Que tengáis entre vosotros los mismos sentimientos en Cristo Jesús, para que con un solo corazón y una sola boca glorifiquéis a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo" [194]. Entonces *el nombre del Padre es santificado* (Mt 6, 9).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

a) *La Belleza.* Puesto que el primer sentido de la palabra "gracia" es el de "belleza, encanto, elegancia", y que la noción bíblica de gloria evoca a su vez la suntuosidad y el esplendor [195], es lógico admitir que los cristianos, animados por la gracia y transformados desde aquí abajo de gloria en gloria (2 Cor 3, 18), han de estar dotados

191. Jesús había predicho que al ver las buenas obras de los discípulos, los testigos glorificarían al Padre celestial, su verdadero autor (Mt 5, 16; cfr. 1 Pet 2, 12; 4, 16). Según Mateo, los cristianos son comparables a una luz encendida sobre un candelero o a una ciudad levantado en lo alto de una montaña: sus obras son manifiestas. Para conservar la homogeneidad de la metáfora puede entenderse que τὰ καλὰ ἔργα se refieren al hermoso edificio, a la espléndida construcción de la vida cristiana ἔργον tiene, en efecto el sentido de construcción, de realización arquitectónica (1 Cor 3, 9-13; fr. E. PETERSON, ΕΡΓΟΝ *in der Bedeutung "Bau" bei Paulus*, en *Biblica*, 1941, pp. 439-441), cfr. *Supl. Epigr. gr.* VIII, 322 y las numerosas referencias dadas por L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques* (París, 1938) 47.

192. Ioh 21, 19; cfr. 1 Pet 4, 16. A la muerte de Cristo, el centurión glorifica a Dios (Lc 23, 47).

193. Cfr. Rom 11, 36: "De él, por él y para él son todas las cosas. A él la gloria para siempre".

194. Rom 15, 5-6. La unión oración-caridad fraterna se remonta al Señor (Mc 11, 25) y aparece de nuevo en Heb 13, 15-16; Iac 1, 27 (θρησκεία; cfr. AGAPÈ, I, pp. 199 ss.); Ids 20, 21: "Orando en el Espíritu Santo, manteneos en el amor de Dios", etc.

195. La *kabod* luminosa es bella (cfr. Is 45, 2: la gloria del Líbano, la magnificencia del Carmelo). El primer hombre, coronado de gloria (Ps 8, 6), por tanto fulgurante (cfr. el justo de la cabeza coronada, bañada en la luz de la *Shekinah*, en *Pirqé Aboth*, 1), era de una belleza perfecta (vid. Ez 28, 12).

de belleza [196]. ¿Acaso no llevan en sí mismos "la semejanza del hombre celestial? (1 Cor 15, 49)? La gloria de Dios no sólo resplandece en el rostro de Cristo resucitado (2 Cor 4, 6; cfr. Heb 1, 3; Apc 1, 16), sino que, ya antes, la Encarnación se presenta como una manifestación de la luz y hermosura divinas (Tit 2, 11), y Cristo Jesús como el más bello de los hijos de los hombres [197]. Resulta, pues, natural que sus discípulos, predestinados a "ser conformes a su imagen" (Rom 8, 29), irradien el mismo encanto. La belleza es a la vez una definición de su ser cristiano [198], una nota distintiva de su espiritualidad y el secreto de su apostolado.

Para un griego, belleza y bondad moral son términos casi equivalentes [199]; la ética y la estética se encuentran indisolublemente ligadas [200].

---

196. San Juan los ve revestidos de blanco, símbolo de pureza, de alegría y de victoria (cfr. Apc 3, 4-5, 18; cfr. *infra* c. X, ap. 4). Según los Padres es la unción bautismal la que confiere la belleza a los creyentes (TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autol.* I, 12, *P. G.* VI, 1041). A los textos que hemos citado en *Vie morale et Trinité Sainte* (París, 1957) 75, añadir SAN AGUSTÍN: "Nuestra alma estaba desfigurada por la iniquidad, pero amando a Dios se transforma en bella. ¿Cuál es este amor que hace bello a quien ama? Dios, que es eternamente bello, nos ha amado a nosotros, que éramos deformes, para hacernos bellos. ¿Cómo seremos bellos? Amando lo que es siempre bello. En la medida en que crece tu amor, crece también tu belleza: porque la caridad misma es la belleza del alma... El Verbo era Dios. Pero al tomar carne ha tomado en cierto modo tu fealdad, a saber, tu naturaleza mortal, a fin de adaptarse a ti y de hacerse semejante a ti, y excitarte a amar tu belleza interior" (*In 1 Ioh 4, 29;* tract. IX, 9, *P. L.* XXXV

197. Cfr. Ps 45, 3. S. SPICQ, *Ce que Jésus doit à sa Mère* (Montreal-París, 1959) 33 ss. El crecimiento del niño-Jesús está caracterizado por esta gracia-graciosa (Lc 2, 40, 52). El Maestro se presenta como el Pastor perfecto, lit. *El Bello Pastor* (Ioh 10, 11), de tal modo que "hace ver muchas bellas obras que vienen de su Padre" (v. 32).

198. El alma purificada del pecado y liberada de la tiranía de Satanás es reparada y adornada por la gracia (κεκοσμημένον, Lc 11, 25; cfr. Heb 13, 18, καλὴ συνείδησις). Santo Tomás de Aquino escribe que "la fealdad del pecado priva al hombre de la belleza de la gracia... que proviene del resplandor de la divina luz; tal belleza sólo puede restaurarse mediante una nueva iluminación de Dios... la luz de la gracia" (1-2, q. 109, a. 7).

199. Καλός "bello, noble, digno, glorioso" se opone a αἰσχρός "feo, vergonzoso" (FILÓN, Gig. 21), a κακός (cfr. Heb 5, 14, πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ) y a πονηρός (Gen 2, 9. 17; 3, 5; Lev 27, 10. 12. 14 etc.). FILÓN da como ejemplo de contrarios: "Bienes y males, acciones bellas y acciones vergonzosas, virtud y vicio" (*De opif. mundi,* 73; cfr. 153; *De praem.* 21); el fruto de la educación, son "las acciones bellas y laudables" (*De agr.* 9; *De praem.* 64); "para todo sabio, lo bello es lo que hay que amar: la belleza, causa de salvación, en cualquier circunstancia" (ibid. 99); los sabios sólo se interesan por lo bello, indiferentes por completo hacia todo lo demás" (*ibid.* 104). Sobre la vergüenza como valor moral, cfr. A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsability* (Oxford, 1960) 154 ss., 179 ss. Un papiro de Herculanum recuerda las apreciaciones de Zenón, περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν ὁμοίως δ' ἀγαθῶν καὶ κακῶν διασκεψάμενος (A. TRAVERSA, *Index Stoïcorum Herculanensis,* Génova, 1952, p. 3). "Lo que es vil en la acción no es bello ni siquiera en las palabras" (Ps. ISÓCRATES, *A Demonicos,* 15); "Todo vicio es feo; lo feo es lo contrario de lo bello; y como lo divino es bello, no es posible que tenga contacto con el vicio" (PORFIRIO, *Carta a Marcela,* 9). El epíteto "bello" a menudo debe entenderse como "bueno", sinónimo de χρηστός; cfr. "El buen (ὁ καλός) Zisuras" (*Inscripciones de Bulgaria,* II, 673); "Peteharbeschinis, hijo de la buena Patus" (P. PERDRIZET,

Donde nosotros decimos; está bien hacer esto, y mal hacer aquello, los griegos decían: es bello actuar de este modo, y feo conducirse de tal otro. "Lo bello es la virtud" [201], pero con un matiz de nobleza y de excelencia (cfr. la belleza de la palabra de Dios en Heb 6, 5). El *kalokagathos* no sólo es el hombre honesto que une la belleza y la bondad, sino que es además el hombre de honor. Su virtud, fundada en el equilibrio y la medida, tiene un brillo especial y se despliega en

---

G. LEFEBVRE, *Les Graffites grecs du Mnémonion d'Abydos* Nancy-París, 1919, n. 400, con la nota de los editores, p. 75. Cfr. D. M. ROBINSON, ED: J: FLUCK, *A Study of the Greek Love-Names*, Baltimore, 1937, pp. 15 ss.). "La eclosión de la belleza es flor de la virtud" (DIÓGENES LAERCIO, VII, 1, 130; cfr. 100).

200. La belleza es el primer carácter del bien (PLATÓN, *Fil.* 65 *a;* FILÓN, *De leg. alleg.* I, 57); EURÍPIDES, *Or.* 1152: "Triunfaremos con gloria, muriendo noblemente o noblemente salvados, καλῶς θανόντες ἢ καλῶς σεσῳμένοι"; lo que honra a un hombre es la filantropía y la "filocalía" (PLUTARCO, *An seni resp. ger.* 1); sólo el sabio es bello (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* XI, 170; cfr. CICERÓN, *De fin.* III, 22, 75. Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, 2.ª ed., París, 1950, pp. 45 ss., 334 ss.; A. DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon*, Lieja, 1933, pp. 92 ss.; R. PHILIPPSON, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, en *Philologus*, 1930, pp. 357-413; K. SVOBODA, *Les idées esthétiques de Plutarche*, en *Mélanges Bidez*, Bruselas, 1934, II, pp. 917-946; J. L. TONDRIAU, *La divinisation de la Beauté, figure littéraire et thème religieux*, en *Studi in onore di A. Calderini*, Milán, 1956, I, pp. 15-22; R. FLACELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines*, Tournai, 1954, pp. 85-86. Hasta en los epitafios judíos de Roma se recuerda la vida honesta y la buena reputación de un Gerusiarca: καλῶς βιώσας καὶ καλῶς ἀκούσας (J. B. FREY, *Corpus Inscript. Iud.* I, 119), "vivió en buena relación con todos, καλῶς βιώσας μετὰ πάντων" (*ibid.* 353; cfr. 537). A los sesenta y nueve años, un veterano muere apaciblemente, καλῶς ἀποθανών (*ibid.* 79). En Tespis, el epitafio de Zósimo se resume así: ζήσασα καλῶς (*Supl. Ep. Gr.* XIX, 372). En Sardes, Apolófanes eleva un monumento a su esposa: ζησάσῃ κοσμίκως καὶ φιλάνδρως (*ibid.* 714, 5; formulación análoga en Bitinia, cfr. *Rev. des Etudes Grecques*, 1963, p. 178, p. 264). Hermócrates: ἀναστραφέντα καλῶς καὶ ἐνδόξως καὶ φιλαγαθήσαντα (P. HERRMANN *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien*, Viena, 1962, n. XVI, 3-5; cfr. XVII).

201 DIÓGENES LAERCIO, VII, 1 (texto citado en el Apéndice: "Vida cristiana y Belleza", en C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, París, 1947, p. 291); cfr. PLATÓN, *Banq.* 211 *e*-212 *a*. DIONISIO DE HALICARNASO asocia καλός a ἀρετή (*Demóstenes*, 23), σεμνότης (*ibid.* 24 y 31), μεγαλοπρεπής (25, 35). Según una tradición constante, las virtudes del alma son comparables a la salud y al buen estado del cuerpo (εὐεξία) y requieren la proporción o la medida (συμμετρία), la integridad o la perfección (τελείωσις), el esplendor (τὸ κάλλος). Cfr. PLATÓN, *Rep.* IV, 444 *d*: "La virtud es la salud, la belleza, el buen estado del alma, y el vicio es la enfermedad, la fealdad, la debilidad"; ARISTÓTELES, *Fis.* VII, 246 *b*, 3-4; los Estoicos (ESTOBEO, II, 7, 5 *b* 4; ed. Wachsmuth, p. 62; DIÓGENES LAERCIO, VII, 90 ss.); PLUTARCO, *De pulchro* (cfr. K. SVOBODA, *l. c.*, p. 920). "Quien es amigo de la virtud, pida que todas las bellezas se implanten y se desplieguen en su alma, como las proporciones que aseguran la belleza de una estatua o de una pintura perfecta, pensando que hay mil posibilidades en reserva y que la naturaleza le sustituirá para darle todos esos dones: docilidad al estudio, progreso, perfecciones. Situado en su lugar, el hombre ha de brillar con un vivo resplandor, *administrando los favores que Dios infaliblemente le concede*" (FILÓN, *De agr.* 168; *cfr. Carta de Aristea*, 7, 42-43, 207, 270, 287; etc.).

acciones meritorias que suscitan la alabanza de todos [202]. Esta moral del honor queda asumida por el cristianismo: primero por el Señor al oponer constantemente la rectitud de sus discípulos a la doblez de los fariseos, y después por San Pablo, que se conduce siempre con sentido del honor ante Dios y ante los hombres [203], y prescribe que sólo se haga lo que es noble, justo, honrado y de buena fama [204].

Esta rectitud tan amada por Dios y que permite vivir en sociedad con El [205] es ante todo un don que dispensa a sus privilegiados [206]. De ahí se sigue que todo el que es moralmente bello irradia la luz y la gloria del mismo Dios [207]. La virtud es el ornato del alma [208], y la mo-

---

202. La φιλοτιμία, tan constante en las inscripciones y en los decretos honoríficos como la belleza (cfr. G. PFHOL, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*, Einsenstein, 1953, pp. 30 ss.; ED. R. SMOTHERS, ΚΑΛΟΣ *in Acclamation*, en *Traditio*, V, 1947, pp. 1-57). Para honrar a un personaje, se le califica de grande o de bello: "A Flavio Areto patricio, ¡largos años, vida! ¡Grande, bello, has venido!: ¡Qué bello has venido, oh Aretos!" (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, París, 1959, V, 2553 *d*). El Targum palestiniano de Gen 49, 10-11 admira: "¡Qué bello es el Rey Mesías... Qué bellos son los ojos del Rey Mesías!". Cfr. JENOFONTE: "La belleza de su naturaleza es algo real... sobre todo cuando se une en su poseedor a la modestia y a la discreción... A todos los que son poseídos por un Dios, vale la pena de contemplarles... Los que son poseídos por el casto Amor hacen más tiernas sus miradas, dulcifican sus voces y acrecientan la nobleza de sus actitudes" (*Banq*, I, 8, 10). S. BERNARDETE, *The Right, The True and the Beautiful*, en *Glotta* (1963) 54-62.

203. 2 Cor 8, 21 (καλός) en el sentido de honor; cfr. DEMÓSTENES, C. *Eubul.*, LVII, 6; cfr. Rom 12, 17. MENANDRO: τὸ καλῶς ἔχον που κρεῖττόν ἐστι καὶ νόμου (cfr. ESTOBEO, IX, 16; t. III, p. 349).

204. Phil 4, 8. Imitando la heróica confesión de fe de Cristo ante Poncio Pilato (1 Tim 6, 13), Timoteo prosigue victoriosamente el noble combate de la fe (v. 12; 2 Tim 4, 7), como soldado intrépido y valeroso (1 Tim 1, 18; 2 Tim 2, 3), predicando la bella doctrina (1 Tim 4, 6). P. ROSSANO, *L'ideale del Bello* (καλός) *nell'Etica di S. Paolo* en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 373-382.

205. LUCIANO, *Caridemo*, 7: "Entre los hombres que fueron juzgados dignos de la sociedad de los dioses, es imposible encontrar uno solo que no haya participado de la belleza"; 12: "Si la belleza es cosa tan divina y venerable, tan apreciada y buscada por los dioses, ¿cómo podríamos honradamente negarnos a imitarles?; EPICTETO, II, 18, 19: "Ten la voluntad de parecer bello a los ojos de Dios"; *Evangelio de verdad*, IX, 27: "La verdad es estable, inalterable, perfectamente bella".

206. PLATÓN: "Oh querido Pan y todas vosotras, Divinidades tan queridas de este lugar, concededme adquirir la belleza interior" (*Fedro*, 279 *b*; Alc. 131 *d*). Siendo Dios autor de toda belleza (PLUTARCO, *De An. procr.* 9; *Non posse suav.* 22), los Estoicos probaban la existencia de la Providencia por la belleza de la naturaleza (CICERÓN, *De nat. deor.* II, 73 ss.). E. GRASSI, *Die Theorie des Schönen in der Antike* (Colonia, 1962).

207. La belleza de Noé, José, Moisés, no puede ser más que un reflejo divino (cfr. O. BETZ, *Geistliche Schönheit von Qumran zu M. Hahn*, en *Festschrift A. Köberle*, Hamburgo, 1958, pp. 71-86). Sobre el ideal de la belleza en Israel, cfr. TH. BOMAN, *Hebrew Thought compared whit Greek*, Londres, 1960, pp. 84 ss.; H. C. MACGREGOR, A. C. PURDY, *Jew and Greek: Tutors unto Christ*, 2.ª ed., (Edimburgo, 1959) 207 ss.

208. 1 Pet 3, 5: "Así es como antaño se adornaban (ἐκόσμουν) las santas mujeres que ponían su esperanza en Dios"; 1 Tim 2, 9: "Que las mujeres se adornen de pudor y de modestia". Cfr. Apc 21, 2; FILÓN, *De praem.* 76: τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν κόσμου (el embellecimiento de un santuario se dice:

ral puede definirse conforme a este ideal: "amar e imitar lo bello" [209]. Vivir bien es vivir "en la belleza" [210]. Para un cristiano, esta belleza será el esplendor de la gracia salvífica y educadora recibida de Dios, que irradia en las circunstancias cuotidianas más variadas. El término "virtud", San Pablo lo sustituye por el de "bellas obras", y enseña que los creyentes son los primeros que las han de realizar (Tit 3, 8). El fin de la redención fue constituir un pueblo entregado a las bellas obras (2, 14; cfr. Eph 2, 10), por lo cual Dios espera de los suyos la transfiguración progresiva que les lleve a adquirir una belleza cada vez más resplandeciente (1 Tim 2, 13). Toda edad y condición, incluso la de los esclavos (Tit 2, 10) tienen, en cualquier circunstancia, una excelencia y una nobleza espiritual refulgentes como la luz [211].

Los cristianos en el mundo se distinguen por la rectitud, la ponderación y el equilibrio de su juicio (ὑγιαίνειν), la decencia y dignidad de su conducta [212], el sentido de lo que conviene hacer [213], la discre-

---

εὐκοσμία τοῦ ἱεροῦ, DITTENBERGER, *Syl.* 671, *B*, 4); *Inscripciones de Bulgaria*, I, 390, 5: ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἔντειμος ἀρετῇ καὶ δόξῃ κεκοσμημένος; ARISTÓTELES, *Polit.* I, 13, 1260 *a* 11: "Para la mujer, el silencio es un adorno"; Sentencias de Sexto, 235: "Para una mujer fiel la modestia es un adorno, πυστῇ γυναικὶ κόσμος σωφροσύνη νομίζεστω". *Inscripciones de Tasos*, 333, 2. Cfr. H. DILLER, *Der Vorphilosophische Gebrauch von* ΚΟΣΜΟΣ und ΚΟΣΜΕΙΝ en *Festschrift B. Snell* (Munich, 1956) 47-60. Puede decirse que κόσμιος y εὐπρεπής son un símbolo de lo femenino en la época helenística (J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain*, París, 1958, pp. 349 ss.).

209. PLATÓN *Rep.* III, 401 *d;* EPICTETO, III, 1, 1 ss.: 42; III, 2, 1-4.

210. Τὸ καλῶς ζῆν; καλῶς ποιεῖν; cfr. PLATÓN, *Menex*, 248 *c;* ESTOBEO, II. 7, 6 *e* (ed. Wachsmuth, p. 78); *Carta de Aristea*, 39, 127; FL. JOSEFO, *Guerra*, VII, 341; *Vida*, 257. La naturaleza misma nos dispone a este orden y a esta medida, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς (MUSONIO, 2; ed. C. E. Lutz, pp. 36, 16). Cfr. el decreto de la ciudad tracia de Dionisópolis en honor de Acornion: ἀνεστράφη καλῶς καὶ φιλαγάθως (DITTENBERGER, *Syl* 762, 13).

211. En primer lugar la jerarquía: Tito (Tit 2, 7), Timoteo 1 Tim (4, 6), el obispo (3, 1), los diáconos (v. 12); pero la caridad y la beneficencia, que son como el privilegio de los ricos y de las viudas (5, 10; 6, 18), tienen un atractivo particular (cfr. Tit 3, 14; Heb 10, 24, εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων) y, según la expresión de Asterio, obispo de Amasea, sus autores se revisten de un manto maravilloso: ἱμάτια κεχαρισμένα τῷ θεῷ (*Homilia sobre Lc 16, 19 ss.*, *P. G.* XL, 168). El encanto femenino aún añade algo a la belleza de la gracia, o la refleja más visiblemente: María de Betania al derramar un perfume precioso sobre la cabeza del Señor tuvo un gesto muy delicado (Mt 26, 10; Mc 14, 6). Las mujeres cristianas tienen el doble adorno de la belleza del corazón y de las buenas obras (1 Pet 3, 3-4; 1 Tim 2, 9).

212. Σεμνότης (1 Tim 2, 2; 3, 4; 8, 11; Tit 2, 2. 7), asociado a μεγαλοπρεπής (2 Mach 8, 15), a ἁγνός (*Carta de Aristea*, 31), es el epíteto de los "dioses respetables" y de todas las realidades cultuales "venerables" (cfr. 2 Mach 6, 28). Expresa la responsabilidad de los hombres; aquí, en función de su carácter religioso: una cierta majestad, casi "augusta". En todo caso, es lo opuesto a la vulgaridad y a la grosería. Sobre la gravedad, cfr. O. HILTBRUNNER, *Vir gravis*, en *Festschrift A. Debrunner* (Berna, 1954) 195-207.

213. Πρέπει (Eph 5, 3; 1 Tim 2, 10; Tit 2, 1); τὸ πρέπον = lo conveniente (1 Cor 11, 13; cfr. CICERÓN, *De of.* I, 27, 93 ss. M. BREAL, ΠΡΕΠΕΙ. *Il convient.* en *Rev. des Études grecques* 1908, pp. 11-118). "El ποέπον es el brillo del καλόν, el aspecto exterior, placentero y atractivo, de la honestidad. Hay un πρέπον común a todos los hombres, hay también un πρέπον individual que está en relación con los caracteres de la función o de

ción y el comedimiento [214] que suponen un perfecto dominio de sí mismos [215]. Poseen buenos modales, con una corrección y un decoro sin falsía [216]: "Que todo se haga dignamente y con orden" [217], "que vuestra simpatía y modestia sean notorias a todos los hombres" [218]. Así,

---

la personalidad. Se le puede definir: la armonía interior fundada en la templanza, en el orden y en la constancia, que se revela en las palabras y en las acciones, y causa en el observador una especie de placer estético y se gana su benevolencia" (L. DELATTE, *Les traités de la Royauté d' Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Lieja-París, 1942, p. 266; R. PHILIPPSON, *l. c.*, pp. 386 ss.). Al comienzo de nuestra era, un médico de Anfisa que había ejercido durante largo tiempo en Delfos es objeto de un decreto honorífico celebrando: τὴν ἀναστροφὴν εὐσχήμονα καὶ πρέποσαν καὶ παντὶ τροπῳ ἀξίαν τέχνης (*Excavaciones de Delfos*, III, 4; n. LVIII, 23; cfr. *Supl. ep. gr.* I, 181). Sobre τὸ πρέπον en música, cfr. A. J. NEUBECKER, *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern* (Berlín, 1956) 67, 78; como regla de retórica, cfr. J. BOMPAIRE, *Lucien ècrivain* (París, 1958) 24 ss.; 105, n. 1.

214. Σωφροσύνη (1 Tim 2, 19, 15; cfr. σώφρων, III, 2; Tit 1, 8; 2, 5); AGAPÈ III, pp. 53 ss.

215. La justa medida es bella (PLUTARCO, *Quo modo adul.* 25; *Qu. plat.* IX, 2); lo bello nace de la simetría y de la armonía (*De aud.* 13; *De E*, 15). Sobre estas virtudes, cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epitres Pastorales* (París, 1947, pp. CXCII ss.; L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics* (Londres, 1946) 312 ss.

216. Cfr. los ἄτακτοι "desordenados" de 1 Thes 5, 14 (C. SPICQ, *Les Thessaloniciens "inquiets" étaient-ils des paresseux?*, en *Studia Theologica*, 1956, pp. 1-13. El término está asociado a ἀκόλαστος "sin compostura" en PLUTARCO, *Solon*, XXI, 5). Recuérdese a los niños dirigiéndose en buen orden (εὐτάκτως) a casa del maestro de música bajo una nieve espesísima, presentados como modelo de buena educación (ARISTÓFANES, Nubes, 964), o los efebos atenienses constantemente alabados por su εὐταξία *Supl. Epigr. gr.* XIX, 86, 4; 96, 5; 116, 2; cfr. C. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'Ephébie attique*, París, 1962, pp. 176 ss., 272); decretos honoríficos que Pablo pudo haber conocido en Atenas en el momento en que escribía a los de Tesalónica; cfr. *ibid.* XIX, 569, 3 (Chíos). Un reglamento de Delos prevé que los peregrinos puedan conducirse mal en estos lugares sagrados: ἀτάκτως ἀναστραφεῖ (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées. Suppl.* París, 1962, n. LI, 4).

217. 1 Cor 14, 40: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω; 1 Thes 4, 12, ἵνα περιπατήτε εὐσχημόνως; Rom 13, 13, εὐσχημόνως περιπατήσωμεν: 1 Cor 7, 35: "Os digo esto para facilitaros la conducta más conveniente". El Εὐσχήμων es un magistrado encargado de la moral pública, en *B. G. U.* I, 147, 1, cfr. U. WILCKEN, *Griechische Ostraka* (Leipzig-Berlín, 1899, II, 1153. Cfr. el tratado *Sobre la corrección del Ps.* HIPÓCRATES (ed. Littré, IX, pp. 226-244) donde se ve que el médico debe estar lleno de urbanidad, reserva, discreción, gravedad y al mismo tiempo de diligencia hacia el enfermo, "dándole con alegría y serenidad los ánimos que necesita... consolándole con atención y con buena voluntad". Cfr. *Supl. Epigr. gr.* XVIII, 24, 3: τὴν ἀναστροφὴν εὐσχήμονα.

218. *Phil.* 4, 5. Nuestra traducción quiere resaltar el elemento estético encerrado en τὸ ἐπιεικές (traducido ordinariamente por moderación, que más bien evoca la *sophrosyne*), que significa "lo que tiene justa medida" y de ahí "lo que es proporcionado, conveniente, apropiado". En el plano moral, la ἐπιείκεια designa el equilibrio del carácter, que se manifiesta en la dulzura. Une los matices de honorabilidad y humanidad (2 Mach 9, 27; FILON, *De Vita Mos.* I, 198; *De virt.* 81), que en el que posee la autoridad se convierten en equidad y clemencia. El aspecto de afabilidad (cfr. L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics*, Londres, 1946, pp. 305 ss.) y mansedumbre (FILÓN, *Quod det pot.* 146; DIÓN CASIO, LIII, 6; otras referencias en C. SPICQ, *Bénignité, mansuétude, douceur,*

los cristianos se muestran auténticamente religiosos; su existencia entera, impregnada de orden, de unanimidad y de ese respeto fraterno que inspira la *agape*, se despliega como una liturgia [219] en la presencia de Dios [220]. Como una ciudad situada en lo alto de un monte [221], la comunidad eclesial aparece sólida y perfectamente ordenada (Col 2, 5), resplandeciente (Eph 5, 27) como una novia ataviada para aguardar a su esposo [222].

Pero lo bello es a la vez visible y amable [223]. Si nuestro Señor y San Pablo insisten tanto en el brillo de las virtudes cristianas y exigen en cierto modo su publicidad [224], es porque este esplendor debe atraer a los paganos, demostrarles el valor de la nueva fe y provocar su aclamación de la gloria de Dios [225]. Tal es el argumento apologético de Sap 13, 1-5: Es cierto que los paganos no fueron capaces de des-

---

clémence, en *R. B.* 1947, pp. 333 ss.) es preponderante; de suerte que la ἐπ. es a menudo cortesía y urbanidad (cfr. *infra* APÉNDICE IX, en el tomo II).

219. Tit 2, 3, ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς.

220. 1 Tim 5, 21; 6, 13; 2 Tim 2, 15; 4, 1. Cfr. ED. BUESS, *Zu einem theologischen Begriff des Schönen*, en *Theologische Zeitschrift* (1951) 365-385.

221. Mt 5, 14-16. Cfr. *Proverbio arameo de Ahiqar*, 68: "El hombre que tiene una conducta bella y un corazón bueno, es como una ciudad amurallada" (P. GRELOT, en R. B. 1961, p. 190).

222. Apc 21, 2 (κοσμεῖν, cfr. 1 Pet 3, 15; 1 Tim 2, 9; Tit 2, 10). Relatando el martirio de Apfiano, Eusebio resalta que "había abrazado la castidad, viviendo con decencia, gravedad y piedad, según la doctrina del cristianismo, σωφροσύνην ἠσπάζετο, κοσμίως καὶ σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς κατὰ τὸν αἱροῦντα χριστιανισμῷ λόγον διεξάγων (*Mart. Palest.* IV, 3). Se podría traducir κόσμιος (1 Tim 3, 2) por: sabiendo conducirse bien. En el decreto de Demetrias sobre el culto de Apolo Coropaios, en el 116 antes de C., se obliga a los magistrados a tener dignidad (κοσμίως), a llevar vestidos adecuados a la ceremonia, a vivir en estado de pureza ritual (ἁγνεύοντες) y abstenerse de vino (νήφοντες) (DITTENBERGER, *Syl.* 1157, 39-41; cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1948, V; p. 24); cfr. RUFO DE EFESO: "El hombre bien educado (κόσμιος) contesta con dulzura y cortesía (πρᾴως καὶ κοσμίως) (*Sobre el interrogatorio de los enfermos*, 2).

223. "La belleza tiene el don de ser lo más visible, lo más encantador y amable" (PLATÓN, *Fed.* 250 *d*); "Afrodita está desnuda, pues la armonía crea la belleza, y la belleza en los objetos visibles no está oculta" (SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, VI, 4). Por otra parte "lo bello nos es amigo" (PLATÓN, *Lisis*, 216 *c*; TEOGNIS, I, 17; FILÓN, *Agr.* 99, *De virt.* 36, etc.).

224. Cfr. AGAPÈ III, p. 332. 1 Tim 5, 25: "Lo propio de las obras bellas es ser manifiestas"; cfr. Rom 12, 17; 1 Cor 3, 13; 2 Cor 8, 21: προνοεῖν καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων; Phil 4, 5; Col 4, 5; 1 Tim 2, 3; 3, 7; 6, 12. Cfr. APÉNDICE II, *infra* pp. 404 ss. Cfr. W. C. VAN UNNIK, *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der alchristlichen Parränesse*, en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1960) 221-234.

225. Mt 5, 16 (ἰδεῖν); Ioh 10, 32 (δεικνύναι); 1 Pet 2, 12 (ἐποπτεύειν). J. WISS observaba justamente: "El cristianismo no debió su victoria al hecho de que su doctrina fuera incomparablemente nueva, particularmente dulce y convincente... No; lo que tuvo de irresistible fue el ardor inaudito de su convicción religiosa, la fuerza y la certeza que poseían los Apóstoles de lograr la victoria, la alegría y el júbilo que irradiaba la vida de los más humildes miembros de la comunidad, su disposición para sufrir y soportar el martirio" (*Christus*, Tübingen, 1909, p. 9). Cfr. el epitafio frigio: χρηστιανοὶ χρηστιανοῖς παρεστήσμεν τὸ ἔργον (en L. ROBERT, *o. c.* XII, p. 439).

cubrir al autor de los bienes visibles que contemplaban; ahora bien, "si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de todos ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas... La grandeza y la belleza de las criaturas hacen, por analogía, contemplar a su Autor" [226]. Pero en la Iglesia de Jesucristo son los hijos de Dios quienes, por la belleza de su vida, revelan la gloria de su Padre. Si los milagros demuestran la verdad del cristianismo y los predicadores, con la fuerza de su convición, la certifican [227], el esplendor moral de los cristianos es una prueba permanente y más seductora para todos los esclavos del pecado y de las tinieblas, pues atestigua la presencia y la eficacia de la gracia, su poder de metamórfosis [228]. Este esplendor adorna la doctrina [229],

226. Cfr. S. STEIN, *Der Begrif Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alt. Gottesserkenntnis* (Emsdetten, 1939). Si hay semejanza entre la belleza corporal y la belleza divina (PLUTARCO, *Qu. plat.* 6), es porque el cuerpo es instrumento del alma y el alma instrumento de Dios, de tal modo que "las cosas más bellas se realizan por el querer de la divinidad" (*Banquete de los Siete Sabios*, 21). Cfr. la siguiente inscripción en un evangelario de la abadía de San Dionisio: "Qué bello era el ángel que se apareció a las mujeres con los resplandecientes signos de su pureza innata e inmaterial, anunciando con su belleza la gloria de la resurrección" (W. FROEHNER, *Les inscriptions grecques*, París, 1865, n. 288). "La criatura lleva al conocimiento de Dios sobre todo por su belleza y esplendor que manifiestan la sabiduría del que la hizo y la gobierna" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Supl. q.* 91, a. 3). EDM. JEANNERET, *Lo gloire de Dieu à travers la Bible*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1961) 135-149.

227. Heb 2, 3-4 (cfr. nuestro comentario *in h. l.*) e *infra*, pp. 235 ss.

228. Este fulgor penetrante se puede atribuir a la περισσεία τῆς χάριτος de Rom 5, 17, que San Juan Crisóstomo comenta así: "Pablo nos enseña que el remedio no tenía solamente la virtud de curar nuestra herida, sino también de darnos salud, bello aspecto (εὐμορφίαν), dignidad, gloria y majestad muy por encima de nuestra naturaleza" (Hom. X, 3, in h. v.). "Que cada una de vuestras acciones sea de buen tono (τῆς κοσμιότητος): La manera de vestir del hombre, dice la Escritura, y su modo de reir y de andar revelan lo que es (Eccli 19, 27). En efecto, la actitud exterior es la imagen exacta de la disposición del alma; y nuestras actitudes corporales manifiestan de un modo excelente la belleza de nuestra alma (τὴν εὐμορφίαν). Así, cuando andemos por la plaza, que nuestro porte sea tan lleno de serenidad y de ponderación (γαλήνης καὶ κατοστάσεως) que llame la atención de los circunstantes. Que nuestra mirada no se distraiga por todas, partes, ni nuestros pasos anden a la deriva, que nuestra boca pronuncie las palabras con calma y dulzura; en una palabra, *que todo nuestro aspecto externo refleje la belleza interior de nuestra alma* (τὴν εὐμορφίαν). Que toda vuestra conducta parezca como transfigurada y extranjera, pues nueva y extranjera es la vida que hemos asumido... En adelante, es lógico que todas nuestras obras y acciones sean espirituales" (IDEM, *IV Catec.* 26-27; ed. A. WENGER, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales*, París, 1957, p. 196). J. Moffat cita la respuesta del mártir Apolonio al magistrado que se declaraba incapaz de comprender el cristianismo: "Qué apenado estoy por ti, porque no eres capaz de sentir las bellezas de la gracia, τὰ καλὰ τῆς χαρίτος (*Grace in the New Testament*, Londres, 1931, p. 384. Cfr. PLUTARCO, *An seni*, 5: contemplar una acción virtuosa nos proporciona mayor placer que la pintura o la música). Ireos jefe de los judíos en la ciurdad de Nicatera en Grecia quiere persuadir a su mujer para que reciba al apóstol Felipe, y se lo describe de este modo: ("Es un hombre de Dios, su rostro resplandece de gracia (χάρις πολλὴ ἐν προσώπῳ αὐτοῦ), es todo

añadiendo al brillo de la luz el atractivo de la belleza [230]. He ahí por qué todo cristiano, embellecido por la *charis* y la *doxa* divina, tiene la obligación de ser su sacramento viviente [231]. En él y por él, el Salvador continúa su teofanía: El es quien ilumina la vida (2 Tim 1, 10).

b) *La Paz*. En el nacimiento del Salvador, los ángeles anuncian la paz porque los hombres son objeto del amor gratuito y misericordioso de Dios [232]. Zacarías sabe que el Mesías es un rey pacífico [233], que tiene autoridad para decretar la paz en el cielo y proponerla a los hombres (Lc 19, 38. 42), y así le designa como un astro "que guiará nuestros pasos por el camino de la paz" [234]. Por ser el Mediador que reconcilia a los pecadores con su Padre, al Hijo de Dios encarnado se le llega a designar como la paz misma (Eph 2, 14; cfr. Col 1, 20); su Evangelio es la buena nueva de estas nuevas relaciones entre el cielo y la tierra [235]; el reino de Dios que instaura, la vida en la Iglesia, "es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo" [236].

---

mansedumbre y sencillez; Nerkela le contesta: "Tráelo, para que yo también vea el dios que habita en él". Cuando llega el apóstol los dos esposos le ven "como una gran luz" cuyo brillo son incapaces de soportar (*Act. Philip.* 52-53, 60-61). Una luminosidad semejante emana de Santo Tomás (*Act. Thom.* 118).

229. Tit 2, 10. Preguntándose R. Ismael cómo es posible a la carne y a la sangre embellecer a su Autor, respondía: "Le embelleceré obedeciendo sus mandatos... Abba Saul: Le imitaré: así como él es misericordioso y compasivo, también yo seré misericordioso y compasivo... R. Aqiba: Hablaré bellezas y alabanzas... Cuando las naciones escucharon su alabanza, dijeron a Israel: Iremos con vosotros" (*Mekhilta Ex 15, 2*).

230. En "el campo de la verdad" es donde reside la belleza completa, pura y sin ficción (PLATÓN, *Fedro*, 248 *b*; PLUTARCO, *Diálogo sobre el amor*, 19; 765 *a*).

231. Cfr. ARISTÓTELES: "No es tan fácil percibir la belleza del alma como la de los cuerpos" (*Polit.* I, 1254 *b* 38). La palabra del Señor que hace clarividente al profeta "le ilustra para hacerle comprender las bellezas y los misterios de la verdad y de la sabiduría de Dios" (DIDIMO EL CIEGO, *Sobre Zac.* II, 2).

232. Lc 2, 14 (cfr. R. DEIGHGRABER, Lc 2, 14: ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΕΥΔΟΚΙΑΣ, en *Z. N. T. W.*, 1960, 132; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961 pp. 26 ss.). La εὐδοκία (*ratson:* cfr. Ps 40, 14) es tanto el querer soberano de Dios (Rom 9, 21), como su favor activo que decide y concede la salvación (Lc 12, 32; 1 Cor 1, 21; Gal 1, 15). D. FLUSSER, *Sanktus und Gloria*, en *Festschrift O. Michel* (Leiden, 1963) 129-152.

233. Is 9, 5; Zach 9, 10; Ps 72, 7.

234. Lc 1, 79 (cfr. Rom 3, 17). J. COMBLIN, *La Paix dans la Théologie de saint Luc* (Lovaina, 1956).

235. Eph 6, 15: "El Evangelio de la paz"; 2, 17; Act 10, 36. J. COMBLIN (*Théologie de la paix*, París, 1960 pp. 41 ss.), después de analizar las significaciones del *shalom* bíblico (estar sano y salvo, plenitud y prosperidad, vida feliz y salvación, cfr. Ps 85, 10-11), pone de relieve la acepción religiosa de la paz neotestamentaria función del Reino de Dios (Is 32, 17; 54, 13; cfr. 27, 5) y concretamente de la soberanía del Príncipe de la Paz (Is 9, 5; Zach 9, 10) que condensa toda la esperanza mesiánica: se posee la paz en El (Ioh 16, 33), porque nos ha reconciliado con Dios (Lc 7, 50; Rom 5, 1), y es el primer don de la resurreción (Ioh 20, 19. 21). No hay, por tanto paz para los impíos (Rom 2, 9-10; cfr. Is 57, 21; Ier 6, 14). La paz está en el cielo (Lc 19, 38).

236. Rom 14, 17; cfr. 15, 13; Gal 5, 22; Heb 7, 2. Comparar Act 9, 31 y 1 Tim 3, 2.

Esta paz es ante todo la tranquilidad del orden [237], el estado normal de las cosas (1 Cor 7, 15; 14, 33), opuesta a la guerra o a las tribulaciones [238], fruto a menudo de una victoria [239]; como consecuencia, es también la seguridad [240], y finalmente el bienestar y la prosperidad [241]. La fe cristiana atribuye la paz religiosa, sinónimo de salvación y de felicidad, al favor insigne de Dios. Casi todas las epístolas del Nuevo Testamento empiezan con esta fórmula de saludo [242], que es al mismo tiempo un deseo y una efectiva bendición: "La gracia y la paz sean con vosotros" [243]; la segunda se desprende de la primera. Objetivamente, la paz cristiana es la instauración de las relaciones amistosas y confiadas con Dios, la suma de todos los bienes de la redención. Subjetivamente, es el fruto inmediato de la justificación en el alma purificada de sus faltas y el patrimonio de los que se salvan [244].

Cuando el creyente se sabe amado por Dios y colmado de gracias, saborea la paz del corazón, o si se quiere, la salud del alma: liberado del peso de sus faltas, desaparecen sus inquietudes de conciencia; custodiado por la Providencia y triunfante sobre el mal, se goza en su seguridad [245]. Las visitaciones del Espíritu Santo van acompañadas de

237. Comparar *Res gestae divi Augusti*, 13, y las *Inscripciones de Priena*, 105.

238. Lc 14, 32; Act 7, 27; 9, 31; 12, 20; 1 Tim 2, 2.

239. El Señor da a sus discípulos su propia paz de triunfador que les asegura una protección eficaz en las pruebas (Ioh 14, 27; 16, 33); cfr. Rom 16, 20: "El Dios de la paz aplastará pronto a Satán bajo vuestros pies" (ETH. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4.ª ed., Gütersloh, 1948, pp. 123-126). FILÓN: "Es propio de los hombres de paz el ser muy belicosos cuando toman posición para resistir a los que turban la estabilidad del alma" (*De confus.* 43).

240. Lc 11, 21; Act 16, 36; 1 Thes 5, 3; 1 Cor 16, 21; de ahí su empleo en las despedidas (Act 15, 33; Lc 8, 48; Ioh 14, 27).

241. Act 24, 2; Iac 2, 16. De ahí su mención después de una curación y un perdón (Mc 5, 34; Lc 7, 50). Se opone a la στενοχωρία, reservada, con la θλῖψις, "a toda alma humana que practica el mal" (Rom 2, 9-10). Derivado de στενός "estrecho apretado", este sustantivo significa estrechamiento, aplastamiento, (cfr. στενοχωρεῖσθαι, 2 Cor 4, 8; 6, 12), y después la molestia o el sufrimiento que resulta de la falta de sitio; finalmente, el aprieto doloroso, la situación angustiosa (2 Cor 6, 4). Pero la gracia y la caridad liberan de este agobio al servidor de Cristo (12, 10; Rom 8, 35; cfr. BERTRAM, *in h. v.* en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, pp. 604 ss.):

242. El saludo oriental es *shalom* (2 Mach 1, 1; Mt 10, 12; Ioh 20, 19. 21. 26, etc.); la raíz de este término expresa la idea de integridad (acepción evidente de Heb 13, 20-21; el adjetivo *shalem* significa: todo), algo muy distinto, por tanto, que "la paz de los sepulcros". La paz cristiana no consiste tanto en reposo y calma (ideal escatológico, κατάπαυσις, Heb 3, 11; 4, 1. 11) como en vida celestial anticipada y comunión armoniosa (Rom 8, 6).

243. 1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, 2; Rom 1, 7, etc. Igualmente el adios final "El Dios de la paz sea con vosotros" (2 Cor 13, 11; Phil 4, 9; cfr. Rom 15, 33; Gal 6, 18-19; Eph 6, 23; Heb 13, 20; 3 Ioh 15).

244. Rom 8, 6; 14, 17; Gal 6, 16; Iac 3, 18 (cfr. R. M. DÍAZ CARBONELL, *Nota a Iac 3, 18*, en *XXXV Congreso eucarístico internacional*, Barcelona, 1953, I, pp. 508-509). Está ligada tanto a la fe: "Estando justificados por la fe guardemos la paz con Dios" (Rom 5, 1), como a la esperanza (15, 13; 2 Pet 3, 14), como a la caridad (2 Cor 13, 11; Eph 6, 23; 2 Tim 2, 22; Ids 2).

245. Col 3, 15: "Que la paz de Cristo reine en vuestros corazones; esta paz es la que sólo el Salvador puede dar (Ioh 14, 27), cuando el hom-

consuelo y de ánimo, es decir, de un profundo y dulcísimo sentimiento de plenitud. Ninguna prueba de aquí abajo puede turbar esta serenidad profunda: "Que el mismo Dios de la paz os conceda vivir en paz siempre y dondequiera" (2 Thes 3, 16). La gracia, participación de la vida de Dios, trae consigo tal felicidad, que "la paz divina, que sobrepasa todo entendimiento, guarda los corazones y los pensamientos en Cristo Jesús" [246]. Un bautizado que no tuviera la paz no sería cristiano (Ioh 14, 27), en vano hubiera recibido la *charis* del cielo.

c) *La Alegría.* Cuando el alma purificada llega a hacerse consciente del don divino que ha recibido, experimenta un sentimiento de plenitud y de fervor que es precisamente la alegría cristiana; es la exuberancia de la paz del alma [247], último fruto de la gracia [248]. Es imposible contemplar la gracia (Act 11, 23) y vivir de ella sin estremecerse de gozo [249]. Así, los Evangelios revelan la fuente de la alegría [250],

---

bre se somete plenamente a su dominio (βραβεύετω, metáfora deportiva); es psicológicamente el resultado de la unificación de los pensamientos y deseos, cuando el corazón (el alma) escapa de la división y seducción de incentivos contrapuestos; cfr. Simeón pidiendo dejar este mundo, una vez saciado el anhelo de su corazón: "Deja ir en paz a tu siervo" (Lc 2, 29). Por haber recibido de lo alto "la sabiduría pacífica, moderada, conciliadora" (Iac 3, 17), el cristiano ama la concordia con sus hermanos y es siempre "pacífico" (Mt 5, 9; Mc 9, 50; Heb 12, 14 etc). Esta ὁμόνοια: encuentro y concordancia de los espíritus en el seno de una comunidad corresponde al ideal griego, cfr. W. NESTLE, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt* (Leipzig, 1938).

246. Phil 4, 7. Cfr. M. ZERWICK, *Gaudium et Pax-custodia cordium*, en *Verbum Domini* (1953) 101-104.

247. Paz y alegría están asociadas (Rom 14, 17; 15, 13; Gal 5, 22) y no son sino la consecuencia del realismo de la fe, cfr. los artículos de B. BRO y J. COLETTE, en *La Vie Spirituelle*, 467 (dic. 1960) 476-509.

248. Χάρις y χαρά tienen la misma consonancia y con frecuencia se emplean indistintamente (2 Cor 1, 15; Phil 1, 7; Philm 7; 3 Ioh 4; cfr. Tob 7, 8; Eccli 30, 16; ἐπίχαρις-ἐπιχαρής, Iob 31, 29; Nah 3, 4).

249. Cfr. FILÓN: "El alma que está llena de gracia se regocija enseguida y sonríe y baila de alegría; es como una bacante y los que no están iniciados se imaginan que está embriagada y dominada por el vino y fuera de sí misma", *De ebr.* 145; *De somn.* II, 249; H. LEWY, *Sobria Ebrietas*, Giessen, 1929, pp. 34 ss.; H. PREISKER art. μήθη, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, 550). El análisis del alejandrino corresponde a los matices de los vocablos hebreos: *samah* y *gil* —éste último reforzando al primero (cfr. Ps 5, 12; 9, 3)— inclina a traducirlos por: *exultación* y *exaltación*, ambos sentimientos brotando del corazón ferviente del adorante, el segundo bajo una forma más lírica, y los dos implicando manifestaciones orales, gritos, aclamaciones entusiastas (cfr. P. HUMBERT, *"Laetari et exultare" dans le vocabulaire religieux de l' A. T.*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1942, pp. 184-214; J. E. MENARD, *L'Évangile de Vérité*, París, 1962 p. 87). En cuanto a la danza y los saltos de David ante el arca (2 Sam 6, 16), podrían tener su origen en un ejercicio de entrenamiento militar (Ps 60, 1-2; cfr. C. H. GORDON, *David the Dancer*, en *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalén, 1960, pp. 46-49).

250. Si la bienaventuranza es un infinito de perfección consciente, sólo Dios es feliz (1 Tim 1, 11; 6, 15). El hombre, pequeño, débil, limitado y mortal no tiene la felicidad en sí mismo. Sólo puede poseerla por participación en la felicidad divina. De ahí la insistencia del N. T. en la alegría escatológica (Mt 25, 21. 23; 1 Pet 4, 13; Apc 19, 7).

las Epístolas la prescriben a los fieles, y los Hechos [251] y el Apocalipsis la muestran en la vida de la comunidad naciente [252].

Toda la teología de la alegría está encerrada en el anuncio del Angel a los pastores de Belén: "Os anuncio una gran alegría, que es para todo el pueblo, *porque* hoy os ha nacido un Salvador" [253]. El fundamento de la alegría es Jesucristo [254], su manifestación multiforme [255], la salvación que consigo trae [256], el perdón de los pecados (Lc 15, 7. 32) y sobre todo el don que hace de sí mismo y de su amor a los discípulos: "Os he dicho esto (el amor de mi Padre por mí) para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría (de sentiros amados) sea plena" [257]. Todo bautizado, al recibir estas garantías de comunión amante con Dios, "prosigue alegre su camino" [258], como el eunuco de la reina etíope. Por muchas que sean sus pruebas, nada ni nadie podrá nunca arrebatarle su alegría [259]. En efecto, la alegría está

251. La Iglesia de Jerusalén, que representa la comunidad cristiana ideal, fiel al pensamiento del Maestro y a las inspiraciones del Espíritu Santo, vive en la caridad fraterna (κοινωνία; cfr. PH. H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel-París, 1952, pp. 22 ss.) y en la alegría ἀγαλλίασις, Act 2, 46). Nacida en corazones purificados, rectos y desinteresados, esta alegría suscitada por "una inmensa gracia" (4, 33), brota de la conciencia de pertenecer a un mundo nuevo, se expresa en plegarias y en alabanzas, brilla en las comidas (cfr. Act 16, 34. *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, p. 154). Cfr. Act 8, 8; 13, 48-52: "Los discípulos estaban llenos de alegría y del Espíritu Santo"; 15, 3. 31, etc.

252. "El Cristianismo fue una explosión de alegría, y hoy día sigue infundiendo en las almas la alegría de vivir... El que no se estremece hasta el fondo de su ser, sacudido por esta novedad, no es cristiano" (L. CERFAUX, *La Théologie de la grâce selon saint Paul*, en *La Vie Spirituelle*, 353, julio 1950, p. 5). Cfr. J. SCHNIEWIND, *Die Freude in Neuen Testament*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Berlín, 1952) 72-80; R. A. GAUTHIER, art. *Eudémonisme*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1668 ss. Sobre las nociones bíblicas y griegas de felicidad, cfr. H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés* (París, 1939) II, pp. 3-51.

253. Lc 2, 10-11, εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην. Cfr. la alegría de los Magos cuando vieron la estrella (Mt 2, 10). R. E. BACKHERMS, *Religions Joy in general in the New Testament* (Friburgo, 1963).

254. Ioh 20, 20: "Los discípulos se regocijaron al ver al Salvador"; la alegría de su resurreción y de su ascensión (Mt 28, 8; Lc 24, 41. 52). Cfr. E. G. GULIN, *Die Freude in N. T.*, en *Annales-Academicae Scientiarum Fennicae* (Helsinki, 1936) 1-77.

255. Lc 1, 47; Ioh 3, 29 (Juan-Bautista); 8, 56 (Abraham); Lc 13, 17; 19, 37 (la muchedumbre); Phil 1, 18: "Cristo es anunciado, y yo me alegro de ello".

256. Desde Zaqueo que recibe al Señor con alegría (Lc 19, 6), toda acogida a la palabra de Dios tiene el fervor de la alegría (Mt 13, 20. 44; 1 Thes 1, 6).

257. Ioh 15, 11. Sobre el pléroma de la alegría, cfr. 16, 24; 17, 13; 1 Ioh 1, 4; 3 Ioh 12 (AGAPÈ III, pp. 157 ss.).

258. Act 8, 39. Cfr. Pascal: "Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría".

259. 1 Ioh 16, 22; cfr. 2 Cor 6, 10: "Sumidos en la tristeza, pero siempre en la alegría"; 7, 4, 8, 2: "en medio de una múltiple prueba de aflicción estalla la sobreabundancia de su alegría". La alegría en la prueba es una característica de la χαρά cristiana, que sobre todo se apoya en la fecundidad de las tribulaciones en Cristo (cfr. Ioh 16, 21; Act 5, 41; 1 Thes 1, 6; Phil 1, 17-18; Col 1, 24; Heb 10. 34; 12, 11; Iac 1, 2; 1 Pet 1; 6; 3, 14;

asociada a las tres virtudes teologales —especialmente a la esperanza [260]— y debe considerarse como una nota específica de la vida cristiana, es decir, de la relación del hijo de Dios con su Padre del cielo. San Pedro nos ofrece la definición perfecta de la alegría: "Amáis a Jesucristo, sin haberle visto; del mismo modo, no viendo, sino creyendo, os regocijáis con una alegría inefable y gloriosa al obtener el fruto de vuestra fe, la salvación de vuestras almas" [261].

En este aspecto, cuando los Apóstoles predican el Evangelio, la gozosa nueva de la salvación, no hacen sino continuar el anuncio del Angel en Belén y son esencialmente dispensadores de alegría [262]. Ellos son los primeros en vivirla [263] y no cesan de exhortar a los fieles a que estén siempre contentos: "Que seais alegres" (2 Cor 13, 11): "Estad siempre gozosos" (1 Thes 5, 16); "Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo: alegraos" (Phil 4, 4; 3, 1). Todo hay que aceptarlo, soportarlo y hacerlo con alegría [264], especialmente la oración, porque la gracia mueve a cantar a los corazones [265], y nada glorifica tanto a Dios como el *Alleluia* que celebra sus beneficios cuando nos comunica su amor, su victoria y su felicidad [266].

4, 13). Cfr. las consideraciones de San Agustín sobre el mártir Félix, el bien reputado (*Serm. in Ps 127*, sect. 6).

260. Mt 5, 12: "Regocijaos y estremeceos de alegría, *porque vuestra recompensa es grande en los cielos*"; Lc 10, 20: "Regocijaos de que vuestros nombres estén escritos en el cielo; Rom 12, 12: "Que la esperanza os mantenga alegres" (cfr. Agapè II, p. 147); 1 Pet 1, 6; 4, 13; Ids 24; cfr. Heb 4, 9 (σαββατισμός). Sobre la relación: alegría y fe, *vid.* Act 16, 34; Rom 15, 13; Phil 1, 25; alegría y caridad, Gal 5, 22; 1 Cor 13, 6; 1 Pet 1, 8; cfr. Agapè II, pp. 308 ss. El siervo fiel recibe la aprobación y el aliento de su Maestro: εὖ (Mt 15, 21-23; εὖ γε, Lc 19, 17); la traducción corriente: "está bien" no expresa el fervor de esta interjección, dirigida a los vencedores de los concursos deportivos, o el "¡Viva el Rey! εὖ βασιλεῦ" de la *Carta de Aristea*, 178.

261. 1 Pet 1, 8 (cfr. Agapè II, pp. 308 ss.); fe, esperanza y caridad, son aquí reunidas para fomentar la alegría, que no es una consecuencia secundaria más o menos ocasional de la salvación; por el contrario, brota directamente de la caridad y anticipa la felicidad del cielo, gracias a la inteligencia de la fe: verdadero conocimiento del "objeto" divino.

262. 2 Cor 1, 24: συνεργοὶ ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν. Aunque Gabriel (Lc 1, 28), Jesús (Mt 28, 9) y los discípulos (2 Ioh 10; Act 15, 23; 23, 26) siguen empleando el saludo griego: χαίρειν (cfr. 1 Mach 10, 25; 12, 6; 2 Mach 1, 1), añaden el matiz de un valor religioso y mesiánico; es sin duda el caso de Iac 1, 1, donde este verbo puede tener el triple significado de salvación (ὑγιαίνειν), alegría y gratitud (εὐχαριστῶ) de las cartas profanas.

263. La alegría y el orgullo del Apóstol nacen sobre todo de la eficacia de la gracia en las comunidades cristianas (1 Thes 2, 19-20; 3, 9; Rom 16, 19; 1 Cor 16-17; 2 Cor 2, 3; 13, 9; Phil 1, 4; 4, 10; Col 2, 5; Phil 7; 2 Tim 1, 4; 2 Ioh 4; 3 Ioh 4; cfr. Heb 13, 17.

264. μετὰ χαρᾶς; Mt 13, 20; 1 Thes 1, 6; Col 1, 11; Heb 10, 34.

265. Col 3, 16: ἐν τῇ χάριτι ἄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ. Algunos de estos cánticos que fundan en Cristo la alegría cristiana, son bien conocidos (cfr. Eph 5, 14-20; 1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 11-13). "Que el hombre se renueve; así cantará el cántico nuevo y pertenecerá al Testamento nuevo" (San Agustín, *Serm.* 34, § 1).

266. Apc 19, 1-7. Citando Dt 30, 9: "Dios se alegrará por ti haciéndote el bien", Filón comenta: "¿Tú quieres, oh pensamiento mío, alegrar a

Una moral de la gracia, que se despliega en un clima de paz y de alegría, es necesariamente una moral de optimismo y de victoria. Puesto que Dios nos hace capaces de todo [267], por encima incluso de lo que podemos imaginar (Eph 3, 20); puesto que al participar de las fuerzas del mundo venidero (Heb 6, 6) nos beneficiamos de un "desbordamiento de poder" (2 Cor 4, 7); en fin, puesto que somos vencedores por Aquél que nos amó (Rom 8, 37), cualquier tipo de derrotismo, de escepticismo o de pusilanimidad (cfr. 2 Cor 4, 16-18; 5, 6-8) sería una ofensa al Espíritu Santo y frenaría su acción en los corazones (Eph 4, 30). Estos han de mostrarse llenos de confianza y de bravura, al mismo tiempo que de suavidad. La gracia libera a los esclavos del pecado y les da una mentalidad de triunfadores (Ioh 16, 33; 2 Cor 2, 14). El pesimista no es cristiano, pues no vive de un gran amor, ni del sentimiento de una Presencia [268]. ¡No respira en el cielo!

d) *Suficiencia y laxitud.* Hay dos pecados que se oponen directamente a la economía de la *charis.* El primero es menospreciarla, por creerse suficientemente fuerte para practicar la virtud [269]; este rebrote del fariseísmo conduce en última instancia a buscar la propia glorificación, pero sobre todo ignora la gratuidad del don y la misericordia del Donador. Si esta corrección moral, independiente del auxilio divino, fuera posible [270], el sacrificio del Calvario y las intervenciones del Espíritu Santo resultarían superfluas (Gal 2, 21; 3, 2). En la práctica, nunca se tendrá bastante en cuenta el carácter indispensable de la gracia, para todos y en todo.

Pero existe otra desviación posible: exagerar la eficacia de la gracia. Es el error de los laxistas inmorales, ampliamente atestiguado en el siglo I: Si la gracia salva, santifica, dirige toda acción, libera

---

Dios? Sé alegre tú mismo... Acoge con alegría los bienes que te concede... Aplícate solamente a aquellas cosas con las que alegras a Dios" (*De somn.* II, 176-179). "El aspecto exterior de la sabiduría no es sombrío ni austero, demacrado por la reflexión y la tristeza, sino alegre y sereno, lleno de alegría y de contento" (*De plant.* 167; cfr. *De spec. leg.* II, 52 ss.). Cuando la razón es dueña y señora de sus apreciaciones, el hombre puede tener el corazón contento: ζὴν κούφως καὶ εὐνηνίως (EPICTETO, IV, 7, 12).

267. 2 Cor 3, 5-6; Phil 4, 13; Col 1, 1112; Eph 1, 19-20. Cfr. los excelentes libros de R. LEIVESTAD (*Christ the Conqueror. Ideas of conflict and victory in the New Testament*, Londres, 1954) y de DOM A. VONIER, *La victoire du Christ* (París, 1935).

268. "¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros? (2 Cor 13, 5; cfr. Ioh 17, 26).

269. Como si Dios sólo interviniera inicialmente para equipar al justo y luego al final para recompensarlo: "Nuestras obras dependen de la elección y del libre arbitrio de nuestra alma, para que realicemos el bien y el mal por medio de nuestras obras; después tú, en tu justicia, examinas a los hijos de los hombres" (*Ps. de Salomón*, IX, 7-8). Santo Tomás de Aquino (1-2, q. 107, a. 1 ad 2um) observa que muchos cristianos viven todavía bajo el régimen del Antiguo Testamento, conciben la moral como la observancia de los mandamientos merecedora de una recompensa, y no como una vida inspirada por el amor y la gratitud. Cfr. c. VI, *infra*, pp. 345 ss.

270. Cfr. Ids 24: Sólo Dios "puede preservaros de toda caída".

de toda obligación y sumisión a una ley, en tal caso todo está permitido [271], y el pecado mismo no es más que una ocasión favorable para que se manifieste la misericordia divina [272]. No cabe entender peor la emancipación de la tutela legal (Gal 3, 25) y las exigencias del amor de Dios. Este peligro lo tienen especialmente los antiguos esclavos, quienes al verse de pronto liberados del formalismo y de muchos prejuicios jurídico-religiosos, pueden abusar de los beneficios recibidos y "cambiar la gracia de nuestro Dios en impúdico libertinaje, renegando de nuestro único maestro y señor, Jesucristo" [273].

Nada será tan eficaz para evitar este peligro como someterse dócilmente a la disciplina de la gracia "educadora" (Tit 2, 12) y a sus órganos: la enseñanza ortodoxa de la Escritura (2 Tim 3, 16), la experiencia de los ancianos (1 Cor 10, 11), las advertencias fraternas llenas de caridad [274] y sobre todo las admoniciones de los jefes de la Iglesia [275]. Como un padre que educa a sus hijos (Eph 6, 4) o un maestro que enseña a sus alumnos el apóstol forma el espíritu de los discípulos para que adquieran una mentalidad adaptada a su condición de hijos de Dios, les advierte sus fallos y, cuando es necesario, les reprende. La *nouthesía* neotestamentaria es una pedagogía moral basada en la enseñanza práctica [276].

---

271. 1 Cor 6, 12; cfr. 8, 1: "Somos ilustrados"; Gal 6, 13: "Que la libertad no sea para la carne una ocasión de satisfacerse"; 1 Pet 2, 16: "Actuad como hombres libres, pero no ciertamente como aquellos que hacen de la libertad un pretexto para el mal, sino como servidores de Dios". Es la herejía del hijo del diablo (1 Ioh 3, 7-10) y de los Nicolaítas (Apc 2, 2. 6. 14-15. 20. 24; cfr. E. B. ALLO, *Saint Jean L'Apocalypse* 3.ª ed., (París, 1933, pp. 57-58; P. JANZÓN *Les Nocolaïtes dans le N. T. et l'Eglise ancienne*, en *Svensk Exegetisk Arsbok 21*, Lund, 1956, pp. 82-108; recens. de L. M. DEWAILLY, en *R. B.* 1958, p. 444).

272. Rom 6, 1: "¿Qué diremos pues? ¿Vamos a permanecer en el pecado para que abunde la gracia?"; 6, 15: "¿Vamos a ponernos a pecar, ya que no estamos bajo el régimen de la ley, sino bajo el de la gracia?".

273. Ids 4; cfr. 2 Cor 12, 21: "Temo... que tenga que llorar por muchos de los que antes pecaron y no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación y de su lascivia". La ἀσέλγεια une la insolencia y la fornicación (cfr. Eph 4, 19) y consta en los catálogos de los vicios (Mc 7, 22; Rom 13, 13; Gal 5, 19; 1 Pet 4, 3; cfr. 2 Pet 2, 2. 7. 18.). Entregarse voluntariamente al pecado equivale a renegar prácticamente del reino de Cristo, cfr. Tit 1, 16; 2 Pet 2, 1 ss. El falso maestro es arrogante (αὐθάδης, 2 Pet 2, 10); este es el primer vicio que debe evitar un obispo irreprochable (Tit 1, 7; cfr. nuestras *Pastorales in h. l.*, y M. GIGANTE, *Poesia e Critica letteraria*, en *Miscelanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Turín, 1963, p. 238).

274. Rom 15, 14; 1 Thes 5, 14; 2 Thes 3, 15; Col 3, 16.

275. 1 Thes 5, 12; cfr. Act 20, 31; 1 Cor 4, 14; Tit 3, 10; Col 1, 28: "Os anunciamos a Cristo amonestando a todos los hombres e instruyéndolos en toda sabiduría a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo".

276. El verbo νουθετεῖν literalmente significa: "meter algo en el espíritu de otro"; de ahí viene instruir, a menudo con un matiz de reprensión (Sap 11, 10; 12, 2). Obra de sabiduría, en el hogar familiar o en la escuela (Prv 2, 2), se distingue de la *paideia* que marca el acento sobre las correciones (Heb 12, 6; cfr. G. BORNKAMM, *Sohnschaft und Leiden*, en *Festschrift J. Jeremias*, Berlín, 1960 pp. 188- 198), porque apunta sobre todo a desarrollar la reflexión (Iob 37, 14; 38, 18; 40, 4) y finalmente fortalecer en

e) *Humildad*. Si el cristiano es una criatura pecadora, perdonada y elevada a la dignidad de hijo de Dios por la misericordiosa iniciativa divina que le colma de dones, es lógico que reconozca su indigencia nativa [277], que tenga el sentido de sus límites, de su insuficiencia, de su pequeñez, y que se estime en su justo valor, es decir, como un ser que no tiene nada propio, sino que todo lo ha recibido. La aceptación de esta verdad es la virtud de la humildad [278], que reúne los matices de pobreza, modestia y dulzura del Antiguo Testamento [279].

---

el bien (4, 3; cfr. *infra*, pp. 589 ss.), porque "el progreso está en conseguir la firmeza de espíritu" (EPICTETO III, 2, 5).

277. Los fariseos que no tienen conciencia de su ceguera y no desean la curación, permanecen en su pecado (Ioh 9, 40-41; cfr. Lc 5, 31). La "ascética" moderna insiste mucho en el juicio modesto que el humilde debe dar de sí mismo, y en el comportamiento social que de ello resulta; pero la humildad bíblica está esencialmente ligada a la virtud de la religión: toda criatura es baja y pequeña ante la Majestad divina; debe aceptar que ha sido creada de la nada, y este reconocimiento confirma la grandeza del Creador; de ahí el precepto de "someterse *a Dios*" (Iac 4, 7) y de "humillarse *ante Dios*" (v. 10). Cfr. M. E. BOISMARD (*Quatre hymnes baptismales*, París, 1961, pp. 133 ss., 152 ss.), quien muestra los paralelos con Qumrán.

278. La ταπεινω-φροσύνη no es una virtud ignorada por el paganismo (cfr. PLATÓN *Leyes*, VI, 716 *a*; JENOFONTE, *Ages*. XI, 11; PLUTARCO, *De sera num. vind*. 549 *c*; *De aud. poet*. 28 *d*), como ha demostrado ST. REHRL, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur*, Münster, 1961, pp. 24 ss.), pero es puesta por S. Pablo en lugar de la antigua ταπείνωσις (cfr. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'Idéal de la Grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París, 1951, pp. 375 ss.). ταπεινότης designa una condición vil, la bajeza de carácter, la pusilanimidad (μικροψυχία); el ταπεινός "vil, poco destacado" es de baja extracción (ἀγενές, *P. Oxy*. I, 79, vers. 3; LUCIANO, *De calum*. 24), servil (PLATÓN, *Leyes*, VI, 774 *c*, ἀνελεύθερος), que ejerce un humilde oficio (DEMÓSTENES, *C. Eubul*. LVII, 5), sin consideración (ἄδοξος, PLUTARCO, *De vita Pud*. 14; cfr. R. C. TREENCH, *Synonyms of the New Testament*, 12.ª ed., Londres, 1894, pp. 148-153; cfr. la oposición ταπεινοφροσύνη-τιμή, Col 2, 23; ταπείνωσις-δόξα, Phil 3, 21; ἄδοξα καὶ ταπεινά, FILÓN, *De agr*. 61; ταπεινή-σεμνή, ARISTÓTELES, *Poet*. 22, 1458 *a* 18); ταπεινοφρονεῖν es tener una idea baja de sí mismo (EPICTETO, I, 9, 10; cfr. Ps 131, 1). ταπεινοῦν "abajarse y hacerse pequeño" (Lc 3, 5; 2 Cor 11, 7). Todos estos términos son muy rara vez empleados en los papiros (cfr. MOULTON-MILLIGAN), antes de convertirse en fórmulas de cortesía de estilo monástico: "Ruego a mi maestro que se acuerde de mi humilde persona en las oraciones tan santas y eficaces de mi buen maestro (*P. Fouad* I.º, LXXXIX, 5).

279. Los humildes se oponen a los potentados (Lc 1, 52), a los arrogantes (Iac 4, 6), a los grandes (Mt 18, 4; 23, 12; Rom 12, 16); a los ricos (Iac 1, 9; cfr. Phil 4, 12), a todo lo que es exaltación (Lc 3, 5; 2 Cor 11, 7; Iac 4, 10; 1 Pet 5, 6) y gloria (Prv 29, 23; Phil 3, 21). Sobre los *anawim*, pobres, humildes y dulces, cfr. R. A. GAUTHIER, *o. c.*; A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (París, 1953). No es posible exaltar más la modestia (πραΰτης), tan manifiesta entre los cristianos (Tit 3, 2) que contemplándola realizada eminentemente en Cristo (Mt 25, 5; cfr. 11, 29; 2 Cor 10, 1), fruto del Espíritu Santo (Gal 5, 23), objeto de una bienaventuranza (Mt 5, 5), asociada a la caridad (1 Cor 4, 21), a la humildad (Eph 4, 2; Col 3, 12), a la sabiduría (Iac 3, 13). Comparar 1 Pet 3, 4: τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος con el epitafio de un veterinario cretense: ὡς ἀληθῶς πρᾶος καὶ ἡσύχιος ἀνήρ (*Inscripciones de Creta*, II, p. 100, n. 8; cfr. otros textos en L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1948, IV, pp. 15 ss.).

Los orgullosos bíblicos son ante todo una categoría social: los ricos y los poderosos, que no parecen tener necesidad de Dios y se bastan a sí mismos [280]; en cambio los humildes son pobres gentes, de condición modesta, inadvertida [281], con gran frecuencia desgraciados [282], que sólo esperan ayuda y felicidad de la bondad divina.

La humildad cristiana se inspira ante todo en el ejemplo del Señor, cuya encarnación y muerte tuvieron lugar en condiciones particularmente humillantes [283], cuyo ministerio público fue un humilde servicio de amor prestado a los hombres [284], que todo lo había recibido del Padre (Mt 28, 18; Ios 3, 35), que nada decía ni hacía por sí mismo (Ioh 5, 19; 7, 18), y quería agrupar a sus discípulos, no por la dominación tiránica, sino por la discreción y la modestia [285].

---

280. ὑπερήφανος (Lc 1, 51; Rom 1, 30; 2 Tim 3, 2) es el hombre que "aparenta" y quiere ser superior a los demás; es altivo, arrogante (Eccli 10, 7, 12, 18; cfr. Mc 7, 22), lleno de osadía (cfr. θαρρῶ, 2 Cor Lo, 1) y de menosprecio: Σὺ δὲ ὑπερηφανεῖς με = Me has menospreciado (*P. Strasb.* 304, 9). FILÓN oponía fuertemente la confianza en sí mismo (una impiedad) a la confianza en Dios: Sólo éste se basta; el hombre lo recibe todo y tiene necesidad de ayuda (*De leg. alleg.* I, 49, 52; II, 1-8; III, 29. Cfr. W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938, pp. 119 ss.). P. HUMBERT ha estudiado la significación de las palabras hebreas que expresan el orgullo y la falta de medida, en *Hommage à W. Vischer* (Montpellier, 1960) 63-82.

281. El Señor mira favorablemente la bajeza de su sierva (Lc 1, 48, τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ; cfr. Mt 23, 12, διάκονος). Exalta a los ταπεινούς, mientras que hace bajar a los soberanos de su trono (Lc 1, 52; cfr. Iob 5, 11; Ez 21, 31). Los humildes de Iac 1, 9 son los pobres (cfr. πένης) y la gente insignificante, como en FL. JOSEFO, *Guerra*, IV, 319; *Ant.* V, 115; VII, 95.

282. Dios reconforta a los humildes atribulados (2 Cor 7, 6). Los ricos tienen sus humillaciones (Iac 1, 9); "Temo que de nuevo, cuando llegue, mi Dios me humille (ταπεινοῦν = *innah*: ser maltratado, recibir afrentas) ante vosotros" (2 Cor 12, 21; cfr. Act 8, 33); cfr. el cuerpo de miseria (Phil 3, 21, τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως; cfr. *P. Apoll. Ano*, XLIV, 7). Si la humildad neotestamentaria ha sustituido a la pobreza del A. T. (cfr. Iac, el Evangelio de la infancia; Lc 4, 16-21), es sin duda porque normalmente el pobre es débil, desprovisto oprimido angustiado, mientras que el humilde —cuando lleva su cruz y es perseguido— es un hijo de Dios, colmado y dichoso, fuerte y triunfante (cfr. las bienaventuranzas; E. BEST, *Mattew V, 3*, en *New Testament Studies*, 1961, pp. 255-258).

283. El pesebre y la cruz representan un doble anonadamiento según Phil 2, 8 (ἐταπείνωσεν es paralelo a ἐκένωσεν) y la infamia de Heb 6, 6; 10, 29. cfr. 2 Cor 8, 9. K. THIEME, Die ταπεινοφροσύνη, Philip. II, und Röm. XII, en *Z. N. T. W.* 1907, pp. 9-33: Cfr: ταπεινοῦσθαι "hallarse en un estado inferior" (PLUTARCO, *Solon*, XXII, 2).

284. Mt 20, 28: "El Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir"; cfr. el lavatorio de pies (Ioh 13, 4 ss.) como fundamento del precepto: "Os he dado ejemplo, para que hagáis también como yo he hecho con vosotros... un siervo no es mayor que su Señor" (vv. 15-16).

285. Mt 11, 29: "Recibid mis lecciones, porque soy modesto y humilde de corazón" (cfr. Eph 4, 2; comparar ISÓCRATES, XII, 20: μετρίως... ταπείνως, y sobre todo los documentos de Qumrán, S. H. SIEDL, *Qumran. Eine Mönschgemeinde im Alten Bund*, Roma-París, 1963, pp. 195-209). Esta última precisión (cfr. Dan 3, 87) subraya la iniciativa y el consentimiento de Jesús en todas estas humillaciones. Cfr. la observación de Santo Tomás sobre la Ley nueva, "más grave" que la antigua, a la vez más exigente y más fácil de cumplir (1-2, q. 107, a. 4).

El Maestro destina su Evangelio a los pobres (Lc 4, 16-21), a los débiles y a los enfermos (5, 31-32), a los pequeñuelos (10, 21), objeto de su predilección, pero además exige de todos sus discípulos la abnegación, la renuncia a las grandezas de la carne, a los honores, a las distinciones. Deben comportarse como esos niños que pasan inadvertidos, como si no existieran, en su medio social y no son objeto de la menor consideración por parte de nadie: "El que se haga pequeño como este niño, es el más grande en el Reino de los cielos" [286].

Los Apóstoles comprenden perfectamente este ideal y exhortan a los discípulos a que tengan humildad interior y reconozcan sus límites y sus debilidades [287], a que traten al prójimo con esa discreción, con ese respeto y modestia que muestran los niños bien educados hacia las personas mayores [288]; pero sobre todo a que se humillen ante Dios como conviene a un pecador, indigno de estar en relación con la Santidad misma [289]. La actitud del que se muestra agradecido y humilde glorifica la bondad y la generosidad del autor de todo don (cfr. Eccli 3, 19).

La humildad neotestamentaria es algo muy distinto de una simple virtud moral, o una manera recomendable de estar ante Dios. Es la actitud exigida necesariamente a una criatura, que lo ha recibido todo de Dios y está obligada, por tanto, a reconocerlo [290]. Dios es tan in-

---

286. Mt 18, 4 (cfr. 23, 12), con el excelente comentario de A. SCHLATTER (*Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 545): El humilde es comparable a un niño que se sabe pequeño y se conduce como tal. En posesión de la gracia que le obliga a servir a sus hermanos con espíritu de amor, es todo sumisión y dependencia respecto a la soberanía divina. Sobre todo a los que ejercen la autoridad en su Iglesia, el Señor inculca esta noción de la verdadera grandeza, de la que El mismo da ejemplo; cfr. C. SPICQ, *Le lavement des pieds, sacrement de l'autorité chrétienne*, en *La Vie Spirituelle* (1945) 121-130; S. LEGASSE, *L'exercice de l'Autorité d'après les Evangiles synoptiques*, en *Nouvelle Revue théologique* (1963) 1009-1022.

287. 1 Pet 3, 8 (ταπεινόφρονες; cfr. Prv 29, 23). Eph 4, 2: "Os exhorto a llevar una vida digna de la vocación que habéis recibido: con toda humildad, dulzura, paciencia, μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης"; cfr. Gal 6, 1-3; 1 Tim 3, 6.

288. Rom 12, 16: "No teniendo afán de grandezas, sino simpatizando con los humildes" (cfr. AGAPÈ II, pp. 151-152; cfr. *Carta de Aristea*, 257: "Mostrarse más bien por debajo que por encima de sus huéspedes. Porque, como es bien sabido, Dios es esencialmente acogedor de todo lo que es pequeño, y toda la humanidad tiene simpatía por los humildes"); "Que cada cual, por humildad, estime a los demás superiores a él" (Phil 2, 3); "Los jóvenes, sed sumisos a los ancianos. En todas vuestras mutuas relaciones revestíos de humildad" (1 Pet 5, 5).

289. Act 20, 19: "Sirviendo al Señor con toda humildad (δουλεύων τῷ Κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης"; cfr. Lc 5, 8; Rom 11, 20, y esta inscripción de una estela funeraria judía del siglo II-I antes de C.: "Dios ante el cual en este día toda alma se humilla con súplicas" (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaïcarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, 725, 11). J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 40 ss.

290. "Lo que es ensalzado entre los hombres, es una abominación ante Dios (Lc 16, 15); "Que ninguna carne se vaya a glorificar ante la faz de Dios" (1 Cor 1, 29); "El que se glorifica, glorifíquese en el Señor" (v. 31; cfr. 2 Cor 10, 17-18); "La salvación no viene de vosotros, es don de Dios... porque nadie puede glorificarse". "¿Puede haber enemigo peor para el alma

transigente respecto a su gloria, que resiste a los orgullosos (cfr. Eccli 10, 7. 12) y sólo concede su gracia a los humildes [291]. A los pequeños y modestos [292] los mira con benevolencia, se encarga de defender su causa, les asiste [293] y les colma de sus beneficios, asegurándoles así la verdadera grandeza: la posesión de la sabiduría [294], la paz del alma y la felicidad, la renovación espiritual: "Humillaos delante del Señor y El os ensalzará" [295]. Más aún, la humildad en la economía de la gracia es el único camino que introduce en la intimidad divina. En la parábola del fariseo y del publicano, Jesús opone el humilde pecador que confiesa su indignidad [296] a aquellos que tenían la íntima persuasión de ser justos (δίκαιοι) según la moral del Antiguo Testamento, es decir, de estar en regla con la observancia de los mandamientos (Lc 18, 9). Pero sólo el publicano encontró gracia ante Dios, lit. "fue justificado, santificado" [297]. La *charis*, amistad con Dios, es la respuesta divina a la

---

que cuando uno mismo, en su orgullo, reclama para sí lo que pertenece exclusivamente a Dios? (FILÓN, *Cherub.* 77). A la inversa de los sabios e inteligentes que desconocen la gloria de Dios (Is 29, 14; cfr. 1 Cor 1, 19), los niños y los infantes de pecho la reconocen y exaltan (Mt 21, 16 = Ps 8, 3; cfr. B. LINDARS, *New Testament Apologetic*, Londres, 1961, p. 167). Constituyen una clase privilegiada (Mt 11, 23), gracias a su inteligencia sobrenatural, cfr. Ps 19, 8: σοφίζουσα νήπια; 119, 130: συνετιεῖ νηπίους. Sobre los simples y los pobres en Qumrán, cfr. S. LEGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, en *R. B.* (1961) 505; M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumran* (París, 1962) 95.

291. Este axioma de Prv 3, 34 está recogido por Iac 4, 6; 1 Pet 5, 5. El orgullo cierra los corazones a la gracia: "Dios no humilla las frentes más que para abrir los corazones" (J. MONNIER, *La première Epître de l'Apôtre Pierre*, Mâcon, 1900, p. 236).

292. 1 Sam 1, 11; Eccli 11, 12: "Hay quien es débil, necesitado de asistencia, falto de fuerzas y sobrado solamente en pobreza. Los ojos del Señor le miran con bondad, y le levantan de su humilde condición y le hacen alzar la cabeza"; Lc 1, 48.

293. Is 57, 15: "Yo habito en la altura y en la santidad, pero también con el hombre contrito y humilde de espíritu".

294. Ier 9, 22-23; Eccli 11, 1; Prv 22, 4. Cfr. FILÓN, *Quis rer div.* 30; *De Cher.* 77; *De sacr.* A. 2.

295. Iac 4, 10: ταπεινώθητε... καὶ ὑψώσει ὑμᾶς"; 1 Pet 5, 6: "Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os ensalce"; Lc 18, 14. La preparación de una ascensión celestial o de una visión divina por la ταπεινοφροσύνη (prácticas ascéticas y actitud penitencial) es un tema clásico, cfr. F. O. FRANCIS, *Humility and Angelic Worship* in Col 2, 18, en *Studia Theologica* XVI (1963) 114 ss.

296. Comparar el hijo pródigo arrepentido: "He pecado, no soy digno" (Lc 15, 18), y la descripción de la actitud de los suplicantes: "Los implorantes se adelantan penosamente hacia los que reciben su súplica, midiendo, literalmente, la magnitud de su confusión. Su mirada es insegura, desvían sus ojos y los vuelven hacia atrás. Pero sobre todo, su alma no logra teñir su frente con el rubor de la alegría: su frente pálida y sombría, que llama a la piedad desde el primer instante" (HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, XXXVII, 2-3).

297. Lc 18, 14, δεδικαιωμένος; el participio perfecto pasivo evoca un acto de completa justificación, que introduce al pecador perdonado en un nuevo estado (de gracia).

abnegación del alma humilde, la exaltación suprema: "La humilad precede a la gloria" [298].

298. Prv 15, 33. Esto se ilustra ante todo por el ejemplo del amigo del esposo. El panegírico de Juan Bautista (Lc 7, 26-28) exalta a quien había proclamado: "No debe el hombre tomarse nada si no le fuere dado del cielo... Preciso es que El crezca y yo mengüe" (Ioh 3, 27. 30); y después por el *ascende superius* de Lc 14, 10-11 (cfr. Prv 25, 6-7), que opone el sentarse al principio en el último puesto (εἰς ἔσχατον τόπον), a la suprema distinción (δόξα ἐνώπιον πάντων). Para la crítica textual, cfr. P. GLAUE, *Einige Stellen, die die Bedeutung des Codex D charakterisieren*, en *Novum Testamentum* (1958) 313 ss. Para el contexto palestiniano y el aspecto escatológico, cfr. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (3.ª ed.,) Göttingen, 1954) 137-138.

CAPÍTULO IV

JUSTIFICACION, PECADO, SANTIFICACION

"Santificado sea tu Nombre, venga a nosotros tu reino".

Ninguna filosofía, ninguna religión ha exaltado al hombre tanto como el cristianismo. La criatura de carne y de sangre, re-nacida por la gracia, no sólo es "capaz de Dios", de conocerle y de amarle, sino que se convierte en su propia hija y participa de su vida, mantiene relaciones de íntima confianza con su Padre que está en los cielos. Sin embargo, los mismos escritores que subrayan la belleza y la fuerza de la gracia no se hacen la menor ilusión sobre la miseria congénita del regenerado; lo siguen mirando como pecador, que conserva una naturaleza corrompida, débil ante las múltiples solicitaciones del mal. Toda la economía salvífica de la nueva Alianza está ordenada a este tipo de cristiano, concreto y viviente: un pecador-rescatado.

I. *La justicia de la fe es la justicia que viene de Dios* [1]

Mientras que la ética griega, antropocéntrica, se basa en la *areté* (honor, medida y belleza) —fruto de la *paideia* y, por tanto, pe-

1. Corresponde a la exégesis de lengua francesa el mérito de haber eliminado el pseudo-problema de la justicia puramente forense o imputada y de haber descubierto la exacta noción le la justicia bíblica, considerada hasta estos últimos años como un concepto exclusivamente jurídico, cuando es también un concepto moral social y religioso. Cfr. M. J. LAGRANGE, *La justification d'après saint Paul*, en *R. B.* (1914) 321-343; 481-503; A. LEMONNYER, art. *Justification, en Dictionnaire de Théologie catholique*, VIII, 2042-2077; DESCAMPS, *La justice de Dieu dans la Bible grecque*, en *Studia Hellenistica*, V, 1948, pp. 69-92; IDEM, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina, 1950); A. DESCAMPS, L. CERFAUX, art. *Justice et Justification*, en *D. B. S.* IV, 1417-1510; H. CAZELLES, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la Justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, en *R. B.* (1951) 169-188; ST. LYONNET, *De Justitia Dei in Epistula ad Romanos*, en *Verbum Domini* (1947) 23-34; 118-121; 129-144; 193-203; 257-264; IDEM, *Quaes-*

netrada por la razón—, la moral bíblica, teocéntrica, busca la rectitud del hombre en su conformidad con Dios y concibe la virtud esencialmente como justicia. Sin duda la justicia es la perfecta corrección moral, la "honradez" [2] o, mejor aún, la práctica de la sabiduría; pero, como su nombre sugiere, implica relación a Dios [3] y obediencia a su voluntad [4]: el justo es un santo [5] o, si se quiere, un hombre religioso, fiel al cumplimiento de sus deberes [6].

Todo esto equivale a decir que, por una parte, sólo Dios es capaz de apreciar la justicia de los suyos; y, por otra, puede existir un cierto divorcio entre la exacta observancia de la Ley y los sentimientos interiores o la virtud propiamente dicha [7]. Así, la "carta magna" del reino mesiánico exige y define una justicia nueva, más abundante o mejor que la practicada por los maestros de perfección de aquella época: los escribas y los fariseos [8]. La parábola del fariseo y del publicano, dirigida "a algunos que tenían la persuasión de ser justos y menospreciaban a los demás" [9] opone el tipo de la santidad legal —del que se juzga a sí mismo un modelo de justicia, pues ha cumplido sobradamente los preceptos— al pecador público que se reconoce como tal y obtiene de Dios una au-

---

tiones in Epistolam ad Romanos (Roma, 1955); IDEM, *La notion de Justice de Dieu en Rom 3, 5 et l'exégèse paulinienne du "Miserere"* en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) II, pp. 342-256; IDEM, La *Sotériologie paulinienne*, en A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* (Tournai, 1959) II, pp. 852 ss.; IDEM, *Justification, Jugement, Rédemption, principalment dans l'Épître aux Romains* en *Littérature et Théologie pauliniennes. Recherches bibliques V* (Brujas-París, 1960) 166-184; E. BEAUCAMP, *Justice et Pardon: ut justificeris in sermonibus tuis (Ps 51, 6 b)*, en *Memorial A. Gelin* (Le Puy-París 1961) 129-144.

2. Cfr. Mt 1, 19, San José: δίκαιος ὤν = era un hombre justo, recto, honrado. Δίκαιος puede ser sinónimo de ἀγαθός (Eph 5, 9; 2 Tim 3, 16; Heb 5, 13; Apc 22, 11), pero sobre todo de ἀθῷος (Mt 27, 4, *Vulg. justum;* cfr. Lc 23, 47; Gen 20, 4; Ex 23, 6-8); justo (inocente) se opone a culpable (1 Reg 8, 32; Dan 13, 53) y a pecador (1 Tim 1, 9); cfr. Mt 27, 19.

3. Mt 6, 1-33; Eph 6, 14; Iac 2, 23. Se es justo "delante de Dios" (Lc 1, 6); de ahí la unión: justicia-fe (2 Tim 2-22; Heb 11, 33).

4. Cfr. Eccli 16, 3, toda la moral legalista (*supra*, pp. 21 ss.) y el camino de la justicia (Mt 21, 32).

5. Lc 2, 25. Justicia está asociada a santidad o piedad (Tit 1, 8; 1 Tim 6, 11; Apc 16, 5); cfr. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* X, 215.

6. Eph 6, 1; Phil, 7; 4, 8; 1 Pet 3, 14; cfr. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* VI, 93; VII, 110; XV, 106. Cfr. H. DODD, *Some Problems of New Testament Traslation*, en *The Expository Times*, LXXII (1961) 272 ss.

7. Mt 23, 28 denuncia la oposición entre verdadera y falsa justicia: "Por fuera parecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad"; cfr. 2 Cor 5, 12.

8. Mt 5, 20; cfr. Mt 5, 6-10; J. DUPONT, *Les Béatitudes* (2.ª ed., (Lovaina, 1958) 130 ss., 218 ss.

9. Lc 18, 9. El meollo de la parábola denuncia la presunción temeraria de agradar a Dios; πείθω ἐπί: fiarse, confiarse (sea en Dios: 2 Cor 1, 9; Heb 2, 13; Ps 2, 13; sea en las riquezas: Ps 49, 7; Mc 10, 24; o en las armas: Lc 11, 22) sugiere ya la cualidad de la auténtica πίστις que obtendrá la justificación. El comentario exacto es el de 1 Cor 4, 4: "No tengo conciencia de nada que me acuse, pero no por ello me declaro irreprochable. El que instruye mi causa es el Señor. Así no debéis juzgar de nada por anticipado, antes de que venga el Señor..."; cfr. Gal 1, 10; Phil 3, 3.

téntica justificación [10]. Esta consiste ante todo en el perdón de los pecados [11]; pero la novedad estriba en que esta purificación se debe únicamente a la gracia en el sentido paulino: benevolencia-don de Dios.

Indirectamente queda condenada la suficiencia de los que se encuentran bien y no sienten necesidad de médico. Todo hombre que se cree justo es un enfermo que se ignora, un pecador que no comprende su necesidad de salvación. ¿Cómo podrá participar en la economía salvífica fundada por Cristo? Este, en la medida misma en que trae la gracia de Dios, afirma categóricamente: "No he venido a llamar (al reino) a los justos, sino a los pecadores" (Mt 9, 13; cfr. Lc 5, 32).

San Pablo opone crudamente la justicia judía a la justicia propiamente cristiana, y en ello sin duda radica lo esencial de su Evan-

---

10. "Este último volvió a su casa justificado, δεδικαιωμένος". En el griego profano δικαιόω significa: "mirar como justo, establecer el derecho, hacer justicia con alguien absolviéndole o condenándole" (cfr. SCHRENK, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 215, y los papiros citados por MOULTON, MILLIGAN, *Vocabulary*, p. 162. Es justificado aquél que es declarado justo. Pero "los verbos en -όω tienen el sentido de hacer, tal como lo indica su raíz. Así δικαιόω debería significar propiamente: hacer justo. Este sentido no se encuentra en el griego profano y la razón es muy natural. Sea cual sea el sentido de δίκαιος, tanto si expresa una disposición recta en relación con los demás como si expresa una disposición general de cumplir bien las propias obligaciones, tal disposición no se impone desde fuera, porque es una disposición personal. Se puede emplear ὁσιόω en el sentido de purificar, pero con tal de que se trate de una purificación exterior" (M. J. LAGRANGE, *La Justification d'après saint Paul*, en *R. B.* 1914, p. 337. Podría citarse χαριτόω, Lc 1, 28; Eph 1, 6; παλαιόω "dejó efectivamente vieja" y caduca la Antigua Alianza). Aquí se trata de una justicia realmente conferida (perfectamente conocida por los LXX; cfr. Is 45, Miq 6, 11; Ps 73, 13; Iob 10, 15; 15, 14, etc.) que hace pasar al pecador a una categoría distinta. De ahí la oposición con el fariseo, expresada por el semitismo: "justificado a diferencia del otro, δεδ. παρ' ἐκεῖνον" (Lc 18, 14; cfr. Lc 13, 12). Esto no quiere decir que el fariseo no sea justo: era justo, no sentía necesidad de nada y no había pedido nada. El fariseo conserva su justicia (A. T.) y no recibe nada, mientras que el publicano recibe la justicia de Dios, la única que será válida en el N. T., tal como la explica San Pablo.

11. Cfr. *Las Palabras de las Luminarias*, VI, 2-4: "Nos has purificado de nuestro pecado gracias a ti. ¡Tuya, sí, tuya es, Señor, la justicia! Porque tú eres quien ha hecho todo eso" (*R. B.* 1961, p. 211); *Manual de Disciplina*, XI, 14-15: "Por su justicia fiel me justificará, y con su gran bondad borrará todas mis faltas. Su justicia me purificará de la iniquidad del hombre... para que alabe a Dios por su justicia y al Altísimo por su majestad". Pero si el *hifil* de *Sdq* deja entender que la justicia viene de Dios, no excluye "el mérito" de las observancias legales que muchos textos reclaman para obtener la justificación. Cfr. S. E. JOHNSON, *Paul and the Manual of Discipline*, en *Harvard theological Rewiew* (1955) 160 ss.; y sobre todo W. GRUNDMANN, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, en *Revue de Qumran*, VI (1960) 237-259; S. SCHULZ, *Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1959) 155-185. J. CARMIGNAC, P. GUILBERT, *Les Textes de Qumrân* (París 1961) 138 ss. Sobre la oposición pecado-justicia (santidad; cfr. Gal 3, 22-24; Rom 5, 12 ss.; 2 Cor 5, 21; 1 Pet 2, 24; 1 Ioh 3, 1-10), cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre Hymnes baptismales* (París 1961) 119 ss.

gelio. Antes de su conversión, era fariseo "sin reproche, según la justicia que se encuentra en la observancia de la Ley" (Phil 3, 6), es decir, una justicia propia, adquirida por obras personales [12], ante todo por el cumplimiento real e íntegro de los mandamientos [13]. Se creía, en efecto, que estas prestaciones humanas obtenían de Dios la justificación: el reconocimiento de un estado de justicia, si no definitivamente logrado, al menos ya merecido. Pero de hecho, este cumplimiento integral de la Ley se reveló imposible [14], y Dios lo sustituyó por una economía nueva que, además, pudiera englobar a los "paganos pecadores" [15], a saber, la justicia "que se adquiere por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios y se funda en la fe" [16]: auténtico don, por tanto, de la misericordia divina. Así, en la nueva Alianza la justificación no presupone ninguna obra buena, nada que pueda atraer a Dios (salvo la indigencia misma del pecador), sino que se confiere a título absolutamente gratuito [17]; por ser obra de la gracia, la justificación necesariamente ha de ser gratuita [18]. Los cristianos se definen, sobre todo por oposición a los fieles de la antigua Alianza como: "los que reciben con profusión la gracia y el don gratuito de la justicia" [19].

Para comprenderlo hay que precisar la noción misma de justicia y recordar que la justificación del hombre, acto central del plan salvífico de Dios [20], sólo puede depender de la iniciativa divina, la

---

12. Es muy importante subrayar el posesivo, que señala la inanidad ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην (Phil 3, 9); τὴν ἰδίαν ζητοῦντες (Rom 10, 3). Es la justicia *ex operibus* (ἐξ ἔργων, Rom 4, 2; 9, 32; Tit 3, 5).

13. Gal 5, 3: ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Es la justicia *ex lege* (ἐκ νόμου Rom 10, 5; Phil 3, 9; cfr. ἐν νόμῳ Gal 3, 11) o *ex operibus legis* (Rom 3, 20; Gal 2, 16).

14. Gal 3 19; Rom 5, 20; Act 15, 10. Sobre la ley como estímulo del pecado, cfr. P. Benoit, *La Loi et la Croix*, en *R. B.* (1938) 481-509.

15. Gal 2, 15; cfr. 3, 8. Es la justicia *sine lege* (χωρὶς νόμου, Rom 3, 21), *sine operibus* (χωρὶς ἔργων, Rom 4, 6).

16. Phil 3, 9: διὰ πίστεως... ἐπὶ τῇ πίστει. Es la *justicia de la fe* (genitivo de origen τῆς πίστεως Rom 4, 11. 13; cfr. ἐκ πίστεως, 3, 26; 5, 1; 9, 30; 10, 6) u obtenida por medio de la fe, siendo Dios el agente principal: διὰ τῆς πίστεως (Rom 3, 30; Gal 2, 16).

17. Rom 4, 4 presenta la oposición entre salario debido y salario de gracia: ὁ μισθός... κατὰ ὀφείλημα, κατὰ χάριν. Es *la justicia por la gracia.*

18. Rom 3, 24, δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι; Tit 3, 7, δικαωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι.

19. Rom 5, 17; cfr. 5, 16. 21; Eph 2, 8. S. Lyonnet, *Gratuité de la justification et gratuité du salut. Le problème de la foi et des oeuvres*, en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963) 95-110.

20. J. Lebie escribe excelentemente: Ese "plan de Dios" es esencialmente don de lo alto, comunicación de la plenitud divina a la naturaleza humana. Riquezas intelectuales: la revelación; riquezas morales: la "justicia de Dios" dada en participación al hombre como principio de santidad, la ἀγάπη descendida del cielo para hacerse en adelante principio activo de todo amor de Dios y de los hombres; en el término "la posesión de Dios" por un conocimiento y un amor que siguen al conocimiento y al amor que Dios tiene de sí mismo, haciéndonos entrar en la felicidad

cual se caracteriza por la misericordia, la fidelidad y la omnipotencia. Estos atributos, que se incluyen en el despliegue de la justicia, constituyen la primera prenda de la salvación iniciada por la justificación: "El que justifica es Dios" [21]; lo cual supone que Dios es justo en sí mismo [22] y comunica su justicia-santidad a sus elegidos [23].

La idea de justicia implicando siempre imparcialidad [24] corresponde sobre todo a nuestra noción de integridad [25], y, en las lenguas semíticas, evoca las ideas de abundancia y generosidad: hay justicia cuando hay abundancia de todo y todo está en su sitio, sin que nada falte [26]. Cuando se trata de Dios, su justicia es a un tiempo

---

misma de Dios (*Interprétation scripturaire en exégèse en théologie*, en *Sacra Pagina*, París-Gembloux, 1959, I, p. 101). Cfr. L. CERFAUX, *Le Chrétien* (París 1962) 353 ss.

21. Rom 8, 33: θεὸς ὁ δικαιῶν; 8, 30: ἐδικαίωσεν; 3, 30: δικαιώσει; 4, 5: δικαιοῦντα. La justificación neotestamentaria es descendente; cfr. *Manual de disciplina* XI, 2, 12; *Himn.* IV, 36-37: "Me apoyé en tus gracias y en la inmensidad de tu misericordia. Porque tú perdonas la iniquidad y purificas al hombre de la falta por tu justicia". Cfr. P. BENOIT, *Qumrân et le Nouveau Testament*, en *New Testament Studies*, VII, (1961) 292 ss.

22. La justicia es un atributo divino (Esd 9, 15; Tob 3, 2), que se refiere a su santidad (Dt 32, 4; Ps 145, 17; cfr. K. PRÜMM *Theologie des zweiten Korintherbriefes*, Roma-Friburgo, 1960, I, p. 324 ss.) o a la equidad del soberano juez que retribuye el bien y el mal con recompensas y castigos (Ex 9, 27; Lam 1, 18; Dan 9, 7. 14; 2 Mach 12, 6; 2 Tim 4, 8). Salvo en la justicia educativa por la que Dios corrige a los culpables como un Padre a sus hijos para provocar su arrepentimiento y poderlos curar, cuando Dios castiga a los pecadores, lo que interviene no es tanto su justicia (δικαιοσύνη) como su cólera (ὀργή KLEINKNECHT, GRETHER, FICHTNER, SJÖBERG, STHALIN, PROCKSH, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 382-448; G. H. C. MAC GREGOR, *The Concept of the Wrath of God in the New Testament*, en *New Testament Studies*, VII, 1961, pp. 101-109); en ocasiones la cólera se opone a la justicia (Miq 7, 9; Ps 85, 4. 6). La cólera divina, a veces simple metáfora escatológica, es sobre todo un juicio de condenación que Dios tiene reservado para el último día (Rom 9, 22; cfr. Mt 3, 7); pero del cual Jesús nos libra (Rom 5, 9; 1 Thes 1, 10).

23. La justicia que le es propia (Rom 3, 5), Dios la revela (ἀποκαλύπτεται, 1, 17; πεφανέρωται, 3, 21) y la comunica a todos los creyentes (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, 3, 22), precisamente a los que la aceptan y se someten a ella (10, 3, ὑπετάγησαν), hasta el punto de que la asimilan y llega a ser suya: ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ (2 Cor 5, 21). En la locución *justicia de Dios* (desconocida para el rabinismo, cfr. STRACK-BILLERBECK, III, p. 163 ss., pero atestiguada en Qumrán, *Manual*, X, 23, 25; XI, 12), el genitivo subraya el origen de esta justicia inmanente al cristiano; cfr. 2 Pet 1, 1; Bar 5 2, 9: el estado de santidad y de esplendor de la nueva Jerusalén es como el revestimiento del "manto de justicia que viene de Dios (τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης... δικαιοσύνη τῇ παρ' αὐτοῦ)". Cfr. J. DE FRAINE, art. *Justice*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Turnhout-París, 1960) col. 1017 ss. F. NÖTSCHER, *Das Reich und seine Gerechtigkeit* (Mt 6, 33; Lc 12, 31), en *Vom Altem zum Neuen Testament* (Bonn, 1962) 226-230.

24. Bt 16, 19; 2 Reg 10, 9; Ps 9, 8.

25. Gen 6, 9; Ps 15, 2; Prv 11, 5.

26. Bar 5, 1-9; Is 5, 16-17. Cfr. las bienaventuranzas de la justicia (Mt 5, 6. 10.) y "la justicia del reino" que asegura la felicidad en esta vida y en

voluntad bienhechora y providencia tutelar [27], y lleva consigo la plenitud de los dones [28]; es la decisión fiel y constante de cumplir en favor de su pueblo los compromisos contenidos en la Alianza [29]: Dios es justo cuando pone en ejecución sus promesas de perdón [30] y lleva a cabo la salvación anunciada [31]. Para El, es una manera de ser veraz [32].

---

la otra (6, 33); "la doctrina de justicia" (Heb 5, 13). *Himn.* de Qumrán: "Solamente por tu bondad es justificado el hombre, y por la inmensidad de tu misericordia. Porque le adornarás con tu esplendor y le colmarás de una abundancia de placeres que acompañen su felicidad eterna y a la longitud de sus días. Porque lo has jurado, y no te volverás atrás de tu palabra (*Himn.* XIII, 16-18).

27. La "visitación" benévola y bienhechora de Dios es un acto de su justicia (cfr. J. SCHARBERT, *Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments*, en *Biblische Zeitschrift*, 1960, pp. 209-226). El Mesías justo de Zach 9, 9 es el objeto de la justicia de Dios, es decir, de su protección poderosa. Cfr. Is 41, 10: "Yo te sostengo con la diestra de mi justicia". Las justicias de Dios (en plural) no son solamente los triunfos de Yavé sobre el mal, sino sus intervenciones poderosas "en favor" de Irael (1 Sam 12, 6 ss.; Idt 5, 11; Mich 6, 4 ss.). Justicia y fortaleza están asociadas (Is 49, 15-20; 63, 1). Cfr. P. BIARD, *La Puissance de Dieu* (París, 1960) 91 ss.

28. Justicia = bondad: "Yavé, Dios de Israel, gracias a tu justicia (bondad) hemos quedado un resto" (Esd 9, 15; Ps 23, 5; Ps 88, 12-13; Ps 145 7); "En tu justicia, dame la vida" (Ps 119, 40; cfr. Dan 9, 16); Justo = bueno: "El justo se muestra filántropo" (Sap 12, 19; cfr. 1 Sam 24, 18; 1 Reg 2, 32; Prv 12, 10). Los Setenta traducen varias veces por "justicia" el término hebreo *hésédh* en el doble sentido de gracia (favor) y beneficio (Gen 24, 27; 32, 11; Ex 15, 13; 34, 7; Ps 5, 8-9; 36, 6-7), o también entienden *sedaqah* como misericordia (Dt 6, 25; 24, 13; Is 28, 17; Ier 9, 23; Ps 33, 5; Ps 103, 6; Ps 116, 5; Ps 145, 17; Eccli 3, 30; Tob 3, 2: "Tú eres justo, Señor, todos tus caminos son misericordiosos"; Tob 7, 6; 12, 9; 14 9. 11; 2 Mach 1, 24) y don (1 Sam 12, 7). Cfr. 2 Pet 1, 1: "A los que han recibido una fe tan digna de honor como la nuestra, en virtud de la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo". Comentando el Ps 143, 1, San Juan Crisóstomo observaba: "Con δικαιοσύνη, Pablo designa aquí la φιλανθρωπία y en numerosos pasajes de la Escritura se puede constatar que δικαιοσύνη significa φιλανθρωπία" (P. G. LV, 448; idéntica concepción en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedag.* I, 88, 1; 92, 3; 93, 1). En Qumrán la tríada: justicia, caridad, bondad es constante (*Manual*, II, 24; 5, 4; 8. 2; 10, 26). De ahí la expresión: "¡Padre justo!" (Ioh 17, 25).

29. "Tu has mantenido la palabra, porque eres justo" (Neh 9, 8); "Has sido justo con todo lo que nos ha sobrevenido, porque has mostrado tu fidelidad" (Neh 9, 33); "Yavé, escucha mi oración, acoge mi súplica; en tu justicia respóndeme (Ps 143, 1-2; cfr. Rom 3, 20-21). Justicia y fidelidad aparecen constantemente asociadas (Dt 23, 4; 1 Sam 26, 23; 1 Reg 3, 6; 1 Mach 14, 35; Is 1, 26; 11, 5; 26, 2; Hab 2, 4: "El justo vivirá por la fidelidad"); la justicia misma hay que entenderla en el sentido de fidelidad (sobre todo en los Ps 36 6-7; 40, 11; 85, 11-14), como la fidelidad (*émét*) es traducida por δικαιοσύνη (Is 38, 19; cfr. 39, 8; Gen 24, 49; Ios 24, 14; Dan 8, 12).

30. "Si confesamos nuestros pecados, El es fiel y justo para perdonarlos y purificarnos de toda iniquidad" (1 Ioh 1, 9); cfr. Prv 28, 13; Ps 32, 5; *Manual de disciplina*, I, 24-26; *Himn.* I, 30; VII, 19-20.

31. Yavé es un Dios justo y salvador: δίκαιος καὶ σωτήρ (Is 45, 21; cfr. Zach 8, 7-8). Justicia y salvación aparecen constantemente asociadas: "En tu justicia sálvame" (Ps 31, 2; 24, 5; 35, 24-28; 55, 6; 71, 1. 15; 119, 123; 143, 1. 11; Is 45, 8; 46, 12-13; 51, 5-6. 8; 56, 1: "Mi salvación está próxima a llegar y mi justicia próxima a revelarse"; 61, 10; Ps 98, 2: "Yavé

Si todos los bienes concernientes a la salvación se interpretaban como una justicia sobreabundante [33] concedida por la voluntad misericordiosa de Dios [34], su dispensación debía efectuarse en y por el Mesías. Así, el esperado salvador y restaurador de un universo turbado por el pecado, es constantemente designado como justo y santo [35], pues su integridad le permite promover el advenimiento a la tierra de la justicia trascendente y escatológica: "El Justo, mi Siervo, justificará a las multitudes (culpables) y cargará con sus iniquidades" [36]. No se trata, pues, de un simple predicador que enseña y prepara "el camino de la justicia" —como Juan el Bautista (Mt 21, 32)—, sino que en su misma persona los creyentes se apropiarán el atributo divino de la justicia: "De David suscitaré un vástago justo... Se le llamará: Yavé-nuestra-Justicia" (Ier 23, 5). San Pablo precisará vigorosamente: "A quien no conocía el pecado, le hizo pecado por nosotros para que en El fuéramos justicia de Dios (2 Cor 5, 21) "Cristo Jesús ha venido a ser, de parte de Dios, nuestra sabiduría y justicia, nuestra santificación y redención" (1 Cor 1, 30). Así como Adán se encuentra en el origen de la condición pecadora de todos los hombres, Cristo les transmite el don de Dios: la justificación (perdón de los pecados), la gracia y la vida (Rom 5, 15-18). La metamórfosis del hombre viejo es tan real que puede hablarse de una nueva criatura o de una creación renovada [37], ya que el hombre nuevo "ha sido creado según Dios en la justicia y en la santidad de la verdad" [38], es decir, ha

---

ha manifestado su salvación, ha revelado su justicia a los ojos de las naciones. Ha recordado su bondad y su fidelidad". (*Doc. Damas*, XX, 20).

32. Ps 52, 5; 111, 7; Prv 12, 17; 19, 10; Is 51, 7; 45, 23-24 = Apc 15, 3. En este sentido, el Cristo Salvador será el "sí" de Dios, puesto que da cumplimiento a todas las promesas de salvación (2 Cor 1, 20). Comparar el epíteto "justo" dado al profeta-doctor (Mt 10, 41; 13, 17; 23, 35).

33. Dios hará que la *sedaqah* haga correr sus aguas como un río inagotable (Am 5, 24), desbordando como un torrente (Is 10, 22), abundante como las aguas del mar" (48, 18). Las nubes la hacen brotar (45, 8).

34. "Yavé hace germinar la justicia" (Is 41, 11); "Yavé llena a Sión de rectitud y de justicia" (23, 5); cfr. 9, 6; 11, 4-5; 28, 17; Ier 50, 7.

35. "He aquí que tu Rey viene hacia ti; El es justo y victorioso" (Zach 9 9); Rey que reina según la justicia" (Is 32, 1; cfr. 9, 6; 11, 5; 16, 5; Heb 7, 2); "El ama la justicia (Heb 1, 9) y la realiza por entero (Mt 3, 15; 5, 17). La primera confesión de fe es reconocer al Mesías como santo y justo: τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον (Act 3, 14; cfr. 7, 52; 22, 14; 1 Ioh 2, 1).

36. Is 53, 11; 1Pet 3, 18: "Cristo murió por los pecados, el Justo por los injustos, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων; de ahí la declaración de Pilato: "Soy inocente de la sangre de este Justo" (Mt 27, 24).

37. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15: cfr. Apc 3, 14: L. H. TAYLOR, *The New Creation* (New York, 1958); P. E. BONNARD, *Le vocabulaire du Miserere*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París, 1961) 150 ss.

38. Eph 4, 24; cfr. Col 3, 9-10. Todas estas expresiones muestran que se trata de una transformación interior del hombre, y no de una justicia jurídica: Dios reconoce la rectitud y la buena voluntad humana. Los pecados, "todo aquello de lo que no habéis podido ser justificados por la ley de Moisés" (Act 13, 38), son perdonados. El neófito muere al pecado (Rom 6, 1-11); "por la obediencia de uno solo todos son constituidos justos, δίκαιοι κατασταθήσονται (Rom 5, 19). Notar la oposición ἐπι τῶν ἀδίκων-ἐπὶ τῶν ἁγίων (1 Cor 6, 1), que se corresponde con δίκαιος-ἄδικος

sido incorporado a Cristo por el rito bautismal: "Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (1 Cor 6, 11).

Tal es la justicia del creyente: *Es justificado en Cristo* —ya que sólo mediante su unión al Salvador participa de la justicia de Dios [39]—; *es justificado por Cristo,* lo cual significa dos cosas: objetivamente, se beneficia de la mediación de Cristo, instrumento de propiciación expiatoria [40]; subjetivamente, participa en los frutos de su muerte redentora, entregándole su fe como a su Salvador. San Pablo insiste en este último aspecto [41], porque especifica la justicia nueva por oposición a la justicia de las obras. Lo que Dios pide es que tengamos confianza en su fidelidad, que asintamos a la obra de la salvación tal como la ha concebido y realizado, es decir, en su propio Hijo, muerto y resucitado, único mediador (Act 4, 12; 1 Tim 2, 5). Si la fe es esencialmente obediencia a la palabra y a la voluntad divina revelada por el Evangelio [42], se comprende que también sea la sola condición e incluso el título real exigido por Dios para la dispensación de la justicia [43]. Esta es una pura gracia [44] y un don

---

(Mt 5, 45; Act 24, 15) y ἀγαθός-πονηρός (Mt 5, 45; 22, 10). St Lyonnet (en *Recherches bibliques*, p. 168) subraya que la purificación de los pecados está más bien ligada a la muerte redentora de Cristo mientras que la justificación es una participación en la resurrección (Rom 4, 25).

39. Gal 2, 17, δικαιωθῆναι ἐν χριστῷ; 2 Cor 5, 21, δικαιοσύνη θεοῦ εν αὐτῷ. Cfr. Gal 2, 21: "Si la justicia se adquiriese por medio de la ley, entonces Cristo hubiera muerto en vano". Heb 3, 14: μέτοχοι τοῦ χριστοῦ. Según S. Schulz (*Zur Rechtfertigung aus den Gnaden in Qumran und bei Paulus*, en *Zetschrift für Theologie und Kirche*, 1959, pp. 155-185), en su teología polémica antifarisaica de la justificación San Pablo utiliza las nociones judías preexistentes. Pero en Qumrán la justificación por la gracia es el objetivo y fin de la vida mientras que para el Apóstol está centrada en Cristo y se sitúa en el origen mismo de la vida del creyente.

40. ἱλαστήριον (Rom 3, 25; cfr. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, París, 1952, I, pp. 304 ss.; P. H. Seidensticker, *Lebendiges Opfer, Rom 12, 1*, Münster, 1954, pp. 280-320; L. Morris, *The Meaning of* ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ *in Rom 3, 25*, en *New Testament Studies* 1955, pp. 33-43). "Justificados en su sangre" (Rom 5, 9); "La justicia ejercida por uno solo" procura la justificación a todos los hombres (Rom 5, 18; cfr. Heb 2, 11); de ahí el acento puesto por Rom 3, 24 sobre la gratuidad de ese don "mediante la redención que está en Cristo Jesús, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ"; cfr. διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ (Rom 5, 21; Phil 1, 11); ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι (Tit 3, 7).

41. Gal 2, 16: δικαιοῦται... διὰ πίστεως χρισχτοῦ Ἰησοῦ... ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως χριστοῦ; Rom 3, 21: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως χ.; Rom 3, 26: δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ; Phil 3, 9: διὰ πίστεως χριστοῦ.

42. Cfr. Act 6, 7; Rom 10, 13-17; 16, 26; 2 Cor 10, 5.

43. Esta actitud de religiosa sumisión de la criatura ante Dios es la que hace de Abrahán el modelo de los creyentes: "Abrahán creyó en Dios, y esto le fue computado como justicia" (Rom 4, 3; Gal 3, 6; cfr. Gen 15, 6; 1 Mach 2, 52; este acto de confianza en una promesa desconcertante de Dios se verá renovado por la Virgen María, "la que creyó", Lc 1, 38-45). λογίζομαι (Filón transcribe: ἐνομίσθη, *De leg. alleg.* III, 228) expresa, si no la equivalencia, al menos la proporción entre lo que se entrega y la estimación que

recibido, en cuanto el pecador recurre a la divina misericordia y se entrega a Cristo su Salvador. De este modo, queda bien claro que el hombre no tiene ningún mérito [45] y que en Dios radica toda bondad y justicia. Tal es el sentido profundo de la economía nueva: "para que ninguna carne pueda gloriarse delante de Dios" (1 Cor 1, 29); "¿Dónde está, pues, el derecho a jactarse? Queda excluido" [46].

Así, el verbo "justificar", cuando tiene a Dios por sujeto, significa "hacer justo, constituir en estado de justicia" [47], y con ello expresa una eficiencia real, es decir, la donación al cristiano de una cualidad nueva que consiste en la participación de la justicia de Dios y que implica ante todo la inocencia. Esto viene confirmado por la adquisición inmediata de *la paz* o amistad de Dios, incompatible con el pecado [48], por la recepción del Espíritu Santo —que también se debe a la fe (Gal 3, 2) y de ningún modo puede realizarse en un templo impuro—, por la inhabitación de Cristo viviente en el alma (2, 20) y, sobre todo, por la posesión inmanente de la vida misma de Dios. La justicia no es sólo una liberación del pecado y de la

---

de ello se hace (Rom 2, 26; 9, 8; 1 Cor 13, 5; Ps 106, 31; Is 40, 17, cfr. A. LEMONNYER *l. c.*, col. 2064).

44. Gal 3, 18: κεχάρισται ὁ θεός. Justicia y gracia son dos denominaciones de una misma realidad (cfr. P. BONNETAIN, art. *grâce*, en *D. B. S:* III, 1272). El texto más denso es Rom 5, 1-2: "Habiendo recibido nuestra justificación de la fe, estamos en paz con Dios (causa principal), por Nuestro Señor Jesucristo, quien nos ha dado tener acceso (causa instrumental) por la fe a esta gracia en la que estamos establecidos".

45. Cfr. la confesión del hijo pródigo: "He pecado contra el cielo y contra ti; no soy digno de ser considerado hijo tuyo" (Lc 15, 21), la del publicano: "Soy un pecador" (Lc 18, 13), la del ladrón: "Para nosotros es justo: nuestros actos habían merecido el castigo que recibimos (Lc 23, 41), y las lágrimas de la pecadora (Lc 7, 45). La humanidad entera debe reconocerse pecadora y "someterse" a la justicia de Dios (Rom 10, 3), "de suerte que toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca culpable ante Dios (Rom 3, 19).

46. Rom 3, 27; cfr. 4, 2: "Si Abrahán hubiera obtenido su justicia por las obras, tendría de qué gloriarse"; Is 42, 8: "Yo soy Yavé; éste es mi nombre y no daré mi gloria a ningún otro; 48, 11.

47. Rom 3, 26; 4, 5; 8, 30 (En Qumrán el *hiphil* de *sâdaq* significa "justificar" en el sentido de borrar las faltas; quizá *Colección de Bendiciones*, IV, 22; y *Frag. Himn.*, V, 13; cfr. SVEND HOLM-NIELSEN, *Hodayot Psalms from Qumran* Aarhus, 1960). En pasiva δικαιοῦν puede traducirse por "hechos justos" (III, 24; 1 Cor 6, 11), "es hecho justo" (Rom 3, 28), "ha obtenido la justicia" (4, 2); "habiendo recibido la justicia" (5, 1). δικαιωθῆναι = δίκαιος γενέσθαι (Eccli 18, 22), como δικαιοῦται = δίκαιόν ἐστιν (Tob 6, 12-13; otros ejemplos en N. M. WATSON, *Some Observations on the Use of* ΔΙΚΑΙΟΩ *in the Sptuagint*, en *Journal of biblical Literature*, 1960, p. 265). El único empleo de *sâdaq* en *niphal* en el A. T., designa la purificación (mesiánica) del Templo (Dan 8, 14, traducido por la R. S. V.: "Then the Sanctuary shall be restored to its rightful State"). Cfr. *Corp. hermet.* "hemos sido justificados, ἐδικαώθημεν, ahora que la injusticia ya no existe" (XIII, 9).

48. Cuando Jesús absuelve a la pecadora, le da la paz en nombre de la fe que salva (Lc 7, 48, 50). Conexión idéntica: justificación-paz en Rom 5, 1; 14, 17; cfr. Eph 2, 14-17; Heb 7, 2; Iac 3, 18. Según la epístola a los Hebreos, todos los participantes de Cristo por la fe (3 14) tienen el corazón purificado (10, 22) y pueden acercarse a Dios (προσέρχεσθαι 4, 16; 7, 19-25; 12, 22-23; ἐγγίζειν, 7, 19); cfr. C. M. PERRELLA, *De justificatione secundum Epistulam ad Hebraeos*, en *Biblica* (1933) 1-21, 150-169.

muerte (Rom 8, 2-4), sino la adquisición de la "vida nueva" (6, 4), participación de la vida misma de Dios [49]: justificados por la gracia de Cristo, nos hacemos herederos de una vida eterna (Tit 3, 7). Si el axioma: "El justo vive de la fe" [50] tiene un sentido, sin duda es el de una animación divina inmanente al creyente, que le hace convertirse en fuente de buenas obras, producir frutos de virtud y conducirse como hijo de Dios [51]. Sin duda que esta justicia del cristiano es solamente inicial y, propiamente, sólo designa su estado de santificación en el mundo; pero está ordenada a la glorificación final [52] y es de su mismo orden [53]. Ya nó habrá ningún cambio esencial para el pecador justificado; una vez recibida la gracia inicial, es heredero legítimo de los bienes celestiales [54]: "A los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó" [55].

49. Rom 5, 21: διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον; Cfr. 1 Pet 2, 24: "a fin de que muertos al pecado vivamos para la justicia".

50. Rom 1, 17; 5, 21; Heb 10, 38. Para la significación teológica, cfr. A. FEUILLET, *La citation d'Habacuc 2, 4 et les huit premiers chapitres de l'Épitre aux Romains*, en *New Testament Studies* (1959) 52-80. Recordemos la interpretación de este versículo por el *pesher d'Hab.*: "La explicación de esto concierne a todos los que practican la Ley en la casa de Judá, a los que Dios librará de la casa del Juicio a causa de su aflición y de su fidelidad hacia el Maestro de Justicia" (VIII, 1-3).

51. "Vivamos en este siglo presente con justicia y piedad" (Tit 2, 12; cfr. 3, 7-8; 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3; 16). "Sabed que todo el que cumple la justicia ha nacido de El (1 Ioh 2, 29); "El que practica la justicia es justo como El es justo" (1 Ioh 3, 7; cfr. 3, 10). Si el cristiano vive en la libertad de los hijos de Dios ante todo es porque ha sido librado de la esclavitud del pecado (Rom 6, 6-7; 12-14; cfr. R. SCROGGS, en *New Testament Studies*, 1963, X, pp. 104-108; C. KEARNS, en *Analecta Biblica* 17, Roma, 1963, pp. 301-307).

52. Cfr. Gal 5, 5: "Nosotros aguardamos la esperanza de la justicia"; Heb 3, 6.

53. Cfr. Is 45, 25: "En Yavé, toda la raza de Israel encontrará justicia y gloria". Justificar es a menudo equivalente a glorificar (Bar 2, 18; Lc 7, 29; 1 Tim 3, 16); el justo es introducido a un estado de gloria: revestido de un manto de honor (Eccli 27, 8; Prv 8, 18; 21, 21); coronado con la diadema de la gloria del Eterno" (Bar 5, 2. 9), su poder se ensalza gloriosamente (Ps 112, 9) y de toda la tierra se eleva la aclmaación: "Gloria al justo" Is 24, 6). "Los justos resplandecerán como el sol" (Mt 13, 43).

54. Gal 4, 7. La Epístola a los Hebreos que muestra a Cristo impulsando nuestra fe hasta su consumación (Heb 12, 2) afirma que los santificados (10, 10) tienen ya acceso a la ciudad del Dios vivo (12, 22); solamente necesitan perseverar (3, 14: τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους). El cielo es la ciudad de los "espíritus de los justos llegados a la perfección" (12, 23), con los ángeles inscritos en ella como primogénitos (J. LÉCUYER entiende que aquí se designa la asamblea de los cristianos que constituye el nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia; *Ecclesia Primitivorum*, en *Analecta Biblica* 18, Roma, 1963, pp. 161-168); porque "sólo los justos son inscritos en el libro de la vida" (Ps 69, 29). Son los mismos "justos" de Mt 25, 37. 46, que después de practicar la misericordia aquí abajo tomarán posesión del reino para ellos preparado (el juicio escatológico reconoce y sanciona la justicia de los caritativos; Dios aprueba la conducta de los justos, cfr. Heb 11, 4-7). Por el contrario, "los injustos no heredarán el reino" (1 Cor 6, 9; cfr. Gal 5, 19-21).

55. Rom 8, 30 (cfr. AGAPÈ I, pp. 250 ss.). Como hace notar ED. SCHWEIZER, esta conexión es tanto más fuerte cuanto que, según las categorías del pensamiento hebraico, el acontecimiento pasado se concibe como siempre

En conclusión, la justicia de cualquiera que cree y se entrega a Cristo es tan real, interior y ontológica como su filiación divina, su nuevo nacimiento y su nueva vida [56]. Patrimonio del "hombre nuevo" [57], el único apto para transformarse en miembro del Reino de Dios [58], la justicia es a menudo idéntica a lo que hoy llamamos la gracia santificante, que San Pablo designaba por: caridad [59], lo mismo que San Juan [60]. De hecho, la justicia nueva consiste en amar al prójimo (Mt 5, 43-48; Rom 13, 8-10).

---

presente en sus consecuencias. El verbo hebraico carece de precisión de tiempo, en sentido moderno. De igual modo, la existencia del hombre concebida como desplegándose ante Dios no es otra cosa que su condicionamiento, su relación con Dios, independientemente de sus coyunturas temporales (*Zur Herkunft der präexistenzvorstellung bei Paulus*, en *Evangelische Theologie*, 1959, p. 66).

56. Cfr. *supra* pp. 81 ss. No cabe más que repetir con M. J. LAGRANGE: "El objeto de este artículo era demostrar que si ciertos exégetas protestantes fueran lógicos deberían darse cuenta de que el punto de partida de la religión que se pretende reformada fue un noble contrasentido" (*R. B.* 1914, p. 503; cfr. M. A: CARRÉ, *La méthode luthérienne en exégèse à propos de la justice de Dieu*, en *Revue Thomiste*, 1931, pp. 522-555; sobre la reacción que se produjo, cfr. N. H. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, 4.ª ed. Londres 1950, p. 165 ss.).

57. Eph 4, 24; cfr. 2 Cor 5, 17: "El ser viejo ha desaparecido y surge un nuevo ser".

58. Mt 5, 20; 6, 33; 7, 21, 16; 19 (las llaves del Reino = poder de perdonar los pecados, de justificar); Ioh 3, 3. 5.

59. Según 1 Cor 13, 1-3, sin la *agape* no se es nada, ni se tiene nada, ni nada tampoco vale en el "orden sobrenatural", lo cual equivalentemente se entiende de la justicia. Dios manifiesta o demuestra su amor (Rom 5, 8; I Ioh 4, 9) del mismo modo que revela su justicia (Rom 1, 17; 3, 5. 21); ésta nos hace justos, lo mismo que su caridad nos da el poder amarle. La justicia del cristiano viene de Dios (Phil 3, 9; Rom 8, 33), igual que la caridad (Rom 5, 2; 1 Ioh 4, 7); y ambas nos vienen gracias a Cristo. Si se observa, con St. Lyonnet, que el esquema de la parte dogmática de Rom (cc. I-IV; V-VIII) está constituida por los dos temas paralelos de "la justicia de Dios" y de "la caridad de Dios" (*Note sur le plan de l'Epître aux Romains*, en *Mélanges J. Lebreton*, París, 1951, I, pp. 301-316); claramente aparece que δικαιοσύνη y ἀγάπη son dos entidades de la misma estructura teológica y que es imposible negar el realismo de una de ellas si se acepta el de la otra.

60. Tanto como San Pablo subraya San Juan la base cristológica de la justicia del creyente (I Ioh 2, 19; 3, 7; cfr. O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les Écrits johanniques* París, 1957, p. 85); pero su vocabulario es del todo diferente (no conoce los términos: justificación, justificar; y emplea una sola vez: gracia y fe Ioh 1, 12; 1 Ioh 5, 4). Conforme a la parábola de *la viuda obstinada y el juez indiferente* (Lc 18, 1-8; cfr. *R. B.* 1961, pp. 68-90), considera la justificación realizada por Cristo (y el Espíritu-Paráclito, Ioh 16, 7; cfr. Gal 5, 5) bajo su aspecto objetivo y escatológico, en el curso del proceso cósmico que decide la victoria sobre el acusador: Satán (Apc 12, 10-12; cfr. Ioh 16, 11) y sobre el mundo (Ioh 16, 33): el mundo incrédulo es condenado (Ioh 5, 45-46; cfr. 12, 31; 16, 7), y los creyentes salvados (12, 44-50). Cfr. TH. PREISS, *La Justification dans la pensée johannique*, en *Hommage et Reconnaissance... K. Barth* (Neuchâtel-París, 1946) 100-118.

II. *El cristiano impecable y pecador*

El regenerado, miembro del Reino, hijo de Dios, viviendo en Cristo, movido por el Espíritu, continúa siendo, no obstante, un pecador, no sólo en potencia, sino también de hecho. Ciertamente, el Señor prescribe a la mujer adúltera que no peque más [61]; San Pedro afirma a sus lectores que si consiguen afianzar su vocación por la práctica de las virtudes no tropezarán jamás [62]; para San Pablo, una vez que nuestro hombre viejo dominado por el pecado ha sido crucificado con Cristo, "el cuerpo de pecado", es decir, esclavizado y entregado al pecado, queda destruido o reducido a la impotencia (καταργηθῇ), "a fin de que ya no seamos esclavos del pecado" [63]; San Juan es aún más categórico: el hijo de Dios, no sólo no comete el mal (1 Ioh 3, 6; 5, 8), sino que le es imposible pecar: οὐ δύναται ἁμαρτάνειν (3, 9).

Y sin embargo, si lo esencial de la misión de la Iglesia es continuar la obra de su Fundador (Mt 1, 21; Mc 2, 10), necesariamente se resume en el poder de perdonar los pecados a todos los hombres que logra reunir en su seno: "Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" [64]. Pedro es como un mayordomo que introducirá a los hombres en el Reino de Dios [65].

---

61. Ioh 8, 11 (cfr. 5, 14): μηκέτι ἁμάρτανε; el imperativo presente con μή indica la prohibición: de continuar en el pecado. Los griegos no conocieron la noción bíblica de pecado (E. DES PLACES, *Péché*, en *D. B. S.* VII, 480), cuyos elementos ha puesto de relieve E. BEAUCAMP (*ibid.* col. 407 ss.): deficiencia e impureza poder de destrucción, nada y mentira; lo que desagrada a Dios y le ofende, lo que provoca su cólera y se opone a la realización de su justicia; el acto de ruptura con Yavé.

62. 2 Pet 1, 10: οὐ μὴ πταίσητέ ποτε.

63. Rom 6, 6: τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ; Ioh 8, 34.

64. Mt 16, 19. Este versículo, atestiguado por todos los *mas.* y las versiones, es ciertamente auténtico, aunque San Ireneo no lo cita (*Adv. Haer.* III, 18). Cfr. W. L. DULIÈRE, *La Péricope sus le "Pouvoir des Clés"*, en *La Nouvelle Clio* (1954) 73-90; O. CULLMANN, *Petrus* 2.ª ed., (Zürich 1960) pp. 234 ss. A. LEGAULT, *L'authenticité de Mt 16, 17-19*, en *Studia*, 13, Desclée de Brouwer, 1962, pp. 35-52. F. OBRITZ, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16, 18 f.* (Münster 1961).

65. *"Ut introduceret in coelum"* comenta Santo Tomás (*in h. l.*), quien explica: Cuando una casa está cerrada es imposible penetrar en ella. Ahora bien, el pecado es un obstáculo para la entrada del Reino de los cielos, que fue suprimido por la Pasión de Cristo (Heb 10, 19; Apc 4, 1). En rigor, las llaves son el símbolo del poder del intendente, del personaje (Visir, Maestro del Palacio) encargado de la guarda y administración de la casa (Is 22, 22; Apc 3, 7). El propietario y el maestro de ésta, Cristo, al entregar las llaves a Pedro le confía el poder de permitir o rehusar la entrada en el Reino de los cielos (M. J. LAGRANGE, *Evangile selont saint Matthieu*, París 1927, p. 328 ss.; E. R. MARTÍNEZ, *The Interpretation of* oi Mathetai *in Matthew 18*, en *The catholic biblical Quarterly*, 1961, p. 282 ss. A. M. MALO, *L'Évangile de saint Mathieu, évangile ecclésiastique*, 13, Desclée de Br. 1962, p. 22 ss.). Los sacerdotes custodiaban las llaves del santuario (STRACK-BILLERBECK, I, p. 737; 5 Q XIII, 7: "Tú has santificado a Leví, y le has dado el poder de atar [y desatar]). Poseer "la llave de la casa de David", es tam-

Su poder de magisterio es ilimitado, puesto que puede "atar y desatar", lo cual expresa la totalidad de las aplicaciones de dicho poder [66]: Hagas lo que hagas en la tierra, el cielo ratificará tu iniciativa en favor de los pecadores. Todos los Apóstoles y sus sucesores gozarán de la misma autoridad [67] y anticiparán las sentencias del juicio postrero: "A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serár retenidos" [68].

Sin duda, estos textos se aplican a otros dominios, y ante todo a la ablución bautismal, pero también se refieren a la "absolución" ulterior de los creyentes, puesto que el Señor prevé sus fallos: "Si tu hermano ha pecado..." (Mt 18, 15; cfr. Iac 5, 15; 1 Ioh 5, 16), y la necesidad en que se encontrarán de ser perdonados. Además, les aconseja que pidan cada día: "perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" [69] y "líbranos del

---

bién tener el poder de introducir en la morada de Dios (cfr. L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, París, 1961, II, p. 46 ss. A. MÉDEBIELLE, art. *Eglise*, en D. B. S. 578 ss.), y por tanto absolver (cfr. J. DUPONT, *Le Paralytique pardonné*, en *Nouvelle rev. théologique*, 1960, p. 955 ss.

66. En todas las lenguas, la oposición de dos contrarios expresa la totalidad; por ejemplo: hacer lo posible y lo imposible; Dios haciendo la paz y creando la desgracia (Is 45, 7); "¿Está permitido el día del sabbat, hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o quitarla?" (Mc 3, 4 = no hacer absolutamente nada); *entrar y salir* resume todas las circunstancias de la vida, en todas partes y siempre (Ioh 10, 9; Act 1, 21. Cfr. H. RIESENFELD, *Accouplements de Termes contradictoires dans le Nouveau Testament*, en *Coniectanea neotestamentica*, 1944, pp. 1-21; A. M. HONEYMAN, *Merismus in biblical Hebrew*, en *Journal of biblical Literature*, 1952, pp. 11-18; A. MASSART, *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité*, en *Mélanges bibliques... A. Robert*, París, 1957, pp. 38-48; y sobre todo G. LAMBERT, *Lier-délier. L' expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, en *Vivre et Penser*, 1944, pp. 91-103; otras referencias en H. RUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, 1963, p. 70). En el lenguaje rabínico, atar y desatar = lanzar anatema sobre alguien y levantarlo, más tarde: declarar algo prohibido o permitido (Mt 23, 13); aquí, los juicios emitidos por Pedro en virtud de su función son sancionados por el cielo.

67. Así entendió la tradición el pasaje de Mt 18, 18, según la indicación de su contexto: "Todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra será desatado en el cielo" (cfr. C. DIDIER, *D'une interprétation récente de l'expression "Lier-Délier"*, en *Mélanges de Science Religieuse*, IX, 1; 1952, pp. 55-62). Siguiendo a J. SCHMITT (*Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque d'Strasbourg*, París, 1957, p. 98), A. DUPONT-SOMMER (*Exorcismes et guérisons dans les Écrits de Qumran*, en *Supplements to Vetus Testamentum*, VII, 1960, p. 260) relaciona Mt 18, 18 con *Doc. Dam.* XIII, 10: "El *mebaqqer*, soltará todas las cadenas que les atan para que no haya nadie oprimido o destrozado en su congregación".

68. Ioh 20, 23. Para este efecto, Cristo resucitado da a los Doce "un espíritu santo" (v. 22), es decir, una fuerza eficaz, un poder sobrenatural. Cfr. A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) II, pp. 280-294.

69. Mt 6, 12 (Cfr. F. CH. FENSHAM, *The legal Background of Mt 6, 12*, en *Novum Testamentum*, 1960, pp. 1-2; H. VAN DEN BUSSCHE, *Le Notre Père*, París, 1960, p. 89 ss.; A. HAMMAN, *La Prière*, París, 1959, I, pp. 120 ss.); la parábola del Deudor despiadado (Mt 18, 23-35; cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961, p. 54 ss.).

mal" [70] Ya en los primeros días de la Iglesia, Ananías miente al Espíritu Santo (Act 5, 3), y la acepción de personas suscita divisiones en la comunidad (6, 1; cfr. 1 Cor 1, 11 ss.; Iac 2, 9). Así como el Maestro había puesto en guardia a sus discípulos contra el peligro de las recaídas (Lc 11, 24-26; cfr. 2 Pet 2, 20), los Apóstoles se muestran preocupados por la fidelidad de los convertidos [71] y todas sus cartas contienen exhortaciones a la perseverancia, tantas como amonestaciones por faltas realmente cometidas [72]. Ya no se trata de los incorregibles (2 Cor 12, 21), ni en general de casos excepcionales, como si los pecadores constituyeran una clase inferior de hermanos "débiles" (1 Cor 8, 11-12), que no logran vivir íntegramente el Evangelio. San Pedro pecó en Antioquía [73]. San Pablo confiesa su propia miseria: "¡Miserable de mí!... Yo mismo, que con la mente sirvo a la Ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado" [74]; y San Juan exige el reconocimiento sincero de su condi-

---

70. Con pleno derecho mantiene Harder esta traducción (art. πονηρός, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 555, 561), *frente a* "Malo, Maligno" = el diablo) preferida por numerosos modernos.

71. 2 Pet 2, 20-22; 1 Pet 4, 2-6; 2 Thes 3, 11; 1 Cor 5, 1; Eph 4, 17: "No os comportéis como se comportan los paganos"; cfr. 2 Cor 11, 29: "¿Quién desfallece, que yo no desfallezca? ¿Quién se escandaliza, que yo no me abrase?; Heb 13, 9.

72. Iac 1, 26: "El que no refrena su lengua...; 2, 6; 3, 2: "Nosotros cometemos faltas en muchos puntos"; 3, 14: "Si lleváis en el corazón un celo amargo"...; 5, 11: "Proc'amamos bienaventurados a los que han resistido con firmeza"; Rom 6, 12-20; 1 Thes 5, 14: "Si alguno no obedece..."; 2 Tim 2, 13: "Si somos infieles..."; 1 Ioh 3, 20: "Si nuestro corazón nos condena..." (cfr. AGAPÈ III, p. 264).

73. Gal 2, 11, κατεγνωσμένος "hallado en falta, confeso, reconocido culpable"; de ahí la afirmación de Santo Tomás: "Verum est quod Petrus peccavit" (1-2, q. 103, a. 4, ad 1um); lo cual extiende a todos los Apóstoles inmunizados contra el pecado mortal: "Peccaverunt tamen venialiter, et hoc fuit eis ex fragilitate humana" (ad Gal II, lect. 3).

74. Rom 7, 24-25. Desde siempre los comentadores han buscado identificar el "Yo" de Rom 7, 14 ss. (cfr. E. DELAY, *Une question d'Anthropologie à propos de Rom VII*, en *Revue de Théologie et de Philosophie;* 1940, páginas 336-344). ¿Se trata del hombre viejo (los paganos, cfr. W. G. KÜMMEL, *Man in the New Testament*, Londres, 1963, pp. 50 ss.), o del hombre nuevo regenerado por la gracia? ¿Se trata del judío bajo la Ley (FR. L. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-París, 1957, p. 43), o de Pablo mismo? Hay que pensar que se trata de todos los hombres, juzgados por un teólogo; primero del judío, después del pagano sometido a una obligación moral; pero también del hombre nuevo; porque si el *pneuma* infuso es capaz de dominar la carne, ésta continúa siendo, con su concupiscencia, una posibilidad de pecar. Sólo la muerte nos librará de esa tendencia hostil hacia Dios. El mismo San Pablo tuvo que soportar esta propensión hacia el mal... "El cuadro que nos pinta es demasiado vivo y dramático para no traducir dolorosas experiencias personales... sufridas a lo largo de su vida, bajo la Ley, como fariseo, pero experiencias sin duda resumidas e interpretadas a la luz de su fe y de su vida cristiana... San Pablo no se propone precisamente hacernos su confesión, sino más bien describir el estado de cualquier hombre puesto ante una ley que debe practicar" (A. LEMONNYER, *Épîtres de saint Paul*, 1905, I, pp. 293-294); y está muy próximo a las concepciones qumranianas (cfr. H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament*, Tübingen, 1962, pp. 100-119): donde la autobiografía del Salmista y del Maestro de justicia se convierte en liturgia, "en Pablo se

ción a todos los cristianos: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros [75]. Pero entonces, ¿cómo es posible que, escribiendo precisamente a sus discípulos "para que no pequéis" [76], les recuerde tan a menudo este enunciado del *kerygma* primitivo: Todo cristiano, es decir, cualquiera que permanece en Cristo y es hijo de Dios, no peca [77], e incluso: no puede pecar más [78]?

Se observará ante todo que, en estos últimos textos, San Juan emplea siempre el presente que designa, o bien un acto repetido que contribuye a engendrar una costumbre (presente frecuentativo), o una acción que empezó anteriormente a producirse y todavía dura en el momento en que se habla, o finalmente un ensayo, una tentativa [79]. Y efectivamente, el cristiano en el que permanece la semilla de Dios [80] no puede, so pena de contradicción y de mentira —como un buen árbol que produjera malos frutos— perseverar en sus pecados pasados, y menos aún decidirse de nuevo a pecar. Su mismo ser de regenerado le dicta su conducta de vida. Precisamente "hacer el pecado" se opone radicalmente a "hacer la justicia" [81]; aún más claramente: cometer resueltamente el pecado es revelarse como hijo del diablo (1 Ioh 3, 8), mientras que practicar la justicia es *manifestarse* (3, 10) como hijo de Dios (2, 29), a semejanza del Hijo por excelencia, el justo perfecto (1 Ioh 5, 18; 2, 6. 29; 3, 3. 5).

Resulta, pues evidente que "pecadores y "justos" son dos categorías objetivas que hay que entender en función de la fe primitiva en lo que ésta tiene de esencial: Cristo, no sólo ha quitado el pecado [82], sino que lo ha quitado consiguiendo una victoria sobre el

---

convierte en teología (*Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1962, III, p. 302). Cfr. FILÓN: "No hay hombre que por sus propios medios haya recorrido la existencia sin dar pasos en falso desde su nacimiento hasta su muerte; todos caen, voluntaria o involuntariamente, en cada ocasión" (*Quod Deus sit* 75; cfs. *De mutat.* 55).

75. 1 Ioh 1, 8 (cfr. Apc 22, 11: "Que el justo continúe obrando la justicia"). Esta ceguera nefasta es la del fariseo de Lc 18, 11, y la de los Rabinos que no tenían dudas de que observaban la Ley entera; cfr. AGAPÈ, I, p. 34, n. 4.

76. 1 Ioh 2, 1, ἵνα μὴ ἁμάρτητε; aoristo subjuntivo ingresivo = que no os pongáis a pecar; o: que no continuéis pecando como antes de vuestra conversión.

77. 1 Ioh 3, 6, οὐχ ἁμαρτάνει; v. 9, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ; v. 18, οὐχ ἁμαρτάνει. Todos estos verbos están en presente y significan que el cristiano no permanece en el estado de pecado o en condición pecadora.

78. 1 Ioh 3, 9, οὐ δύναται ἁμαρτάνειν; no puede continuar pecando.

79. Presente de *conatu* (Ioh 10, 32; 13, 6): "ponerse a". Cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du Grec biblique* (París 1927) 250 ss.

80. 1 Ioh 3, 9; cfr. *supra* pp. 86 ss.

81. Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν (1 Ioh 3, 4. 8; ὁ ἁμαρτάνων, v. 6; ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην, v. 10) — ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην (2, 29; 3, 7; ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, v. 9). Cfr. P. GALTIER, *Le Chrétien impeccable*, en *Mélanges de Science religieuse*, IV, 2 (1947) 137-154; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Friburgo, 1953) 253 ss.

82. Ioh 1, 29; 1 Ioh 3, 5: "El se manifestó para quitar los pecados"; Act 5, 31; 10, 43; 13, 38. R. SEEBERG, *Die Sünden und die Sündenvergebung*

diablo [83], príncipe de este mundo [84], criminal, seductor y pecador desde el principio [85]. En función de la eficacia de este triunfo del realismo de la participación en Cristo y en la filiación divina, debe decirse que los cristianos han vencido al mundo (1 Ioh 5, 4), lo mismo que Cristo (Ioh 16, 33; cfr. Lc 10, 18), y que han triunfado sobre el Maligno (1 Ioh 2, 14); por tanto, pertenecen de derecho a un universo sin pecado [86], al universo de la vida, de la verdad y de la luz [87].

Todo consiste en perseverar en esta unión con Dios y con su Hijo, pero aquí se plantea el problema teológico. Es cierto que mientras el discípulo "permanece" en Cristo y en su amor [88], su impecabilidad está asegurada: el Hijo de Dios le protege y el Maligno no puede alcanzarlo [89], nada puede hacerle tropezar [90] y vive como Cris-

---

nach dem ersten Brief des Johannes, en *Festschrift L. Ihmels* (Leipzig, 1928) 19-31.

83. "He ahí por qué el Hijo de Dios se manifestó: para destruir las obras del diablo" (1 Ioh 3, 8); Ioh 12, 31: "Ahora el príncipe de este mundo va a ser arrojado fuera".

84. Ioh 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Ioh 5, 19: "Sabemos que el mundo entero está bajo la férula del Maligno". El mundo es irreductiblemente opuesto a Dios (Ioh 17, 9; 1 Ioh 2, 15-17).

85. Ioh 8, 44: "el diablo... vuestro padre... era homicida desde el principio"; 1 Ioh 3, 8: "Desde el principio el diablo peca"; Apc 12, 9: "Fue precipitado el gran dragón, la antigua Serpiente, el que se llama Diablo y Satán, el que extravía a toda la tierra habitada". E. E. SCHNEIDER, *Mysterium iniquitatis. Das heilige Geheimnis der Sünde*, en *Theologsche Zeitschrift* (1963) 113-125.

86. Cfr. Heb 9, 28, χωρὶς ἁμαρτίας. Es el *eon* escatológico (cfr. Apc 21, 27: "nada impuro podrá penetrar en ella"), donde el pueblo elegido será santo (Is 60, 21: "Tu pueblo sólo se compondrá de justos"; Dan 7, 18. 27). I. DE LA POTTERIE (*L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Ioh 3, 6-9*, en *Recherches bibliques III, L'Évangile de Jean*, Desclée de Brouwer, 1958, pp. 161-177) ha puesto de relieve que esta impecabilidad era atribuida al Espíritu (Ez 36, 27-28; cfr. Gal 5, 16: "Dejaos conducir por el Espíritu y no daréis satisfacción a los deseos de la carne"; (Rom 8, 14), a la Sabiduría (Eccli 24, 22: "Los que hacen mis obras no pecarán jamás"), a la Ley (Ps 37, 31; 119, 11). En el N. T. es sobre todo la caridad el lazo inquebrantable entre Cristo y los suyos: Tenemos la victoria definitiva... Nada podrá separarnos de la *agape* de Dios en Cristo (Rom 7, 37-39); y San Agustín señala con perspicacia que solamente la falta de caridad es contradictoria con la vocación cristiana (*In 1 Ioh*, tract. V, 3; *P. L.* XXXV, 2013).

87. Según la enseñanza del Señor, los hijos del Reino se oponen a los hijos del Maligno (Mt 13 38; cfr. 12, 34. 39), como los buenos a los malos (22, 10) y a los injustos (13, 49); lo mismo que, en San Pablo, los creyentes a los perversos (2 Thes 3, 2) y a los engañadores-engañados (2 Tim 3-13).

88. Según la enseñanza de San Juan, el modo de *permanecer* en Cristo o en la caridad es mediante la observancia de los mandamientos, es decir, por la fidelidad (Ioh 15, 4-10; 1 Ioh 2, 17; 3, 9. 24); pero como ésta depende del "permanecer en Cristo", la respuesta a la cuestión no es explícita. Puede pensarse razonablemente que el μένειν o la κοινωνία vienen asegurados por una buena voluntad fundamental, la intención recta, toda esa actitud moral del cristiano que tiende hacia Dios y reniega del pecado; cfr. J. BONSIRVEN, *Les Épîtres de saint Jean*² (París 1954) 156 ss.

89. 1 Ioh 5, 18; cfr. Ids 24: "El que puede preservaros de tropiezos (φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους) y manteneros irreprensibles ante su gloria"; Heb 13, 6: "El Señor es mi socorro... ¿Qué puede hacerme un hombre? El dia-

to ha vivido (1 Ioh 2, 6). Todo esto es evidente [91]... Mas, por una parte, el cristiano se ve exhortado a protegerse a sí mismo, puesto que vive en un mundo corrompido y corruptor, y le es difícil no sufrir su influencia [92]; además, guarda dentro de sí una cierta complicidad con el mal, de la que le es preciso purificarse si quiere mantener su fidelidad al Señor [93]. Es decir que la seguridad de un hijo de Dios continúa siendo precaria aquí abajo; conserva la gracia como un tesoro en un vaso de barro [94].

Esta antinomia es subrayada sobre todo por San Pablo, y solamente se aclara por la concepción propiamente bíblica de la personificación del pecado, que intenta tiranizar a los hombres. El texto capital es el de Rom 7, 14-25: "Yo soy carnal, vendido al servicio del pecado [95], pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Si, pues, hago lo que no quiero... ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo, no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal quien se impone; porque me deleito en la ley de Dios se-

---

blo ronda como león que busca su presa (1 Pet 5, 8). Pero Cristo, "el mismo hoy que ayer" (Heb 13, 8) continúa velando y orando por sus discípulos, como lo hizo durante su vida mortal (Lc 22, 32. 35; Ioh 17, 12. 15), y asegurándoles una protección eficaz (Apc 3, 10, κἀγὼ σε τηρήσω); de suerte que el diablo no puede alcanzarlos. ἅπτω tocar para apresar, asir" (1 Cor 7, 1; en sentido peyorativo: "poner la mano sobre alguien, atacar"; cfr. Gen 26, 11; Ier 4, 10; Ps 105, 15: "No toquéis a mis ungidos"; AGAPÈ I, p. 125, n. 1.

90. 1 Ioh 2, 10; cfr. Ioh 11, 9 (AGAPÈ III, p. 249); Apc 2, 14.

91. San Agustín comenta precisamente: "In quantum in ipso manet, in tantum non peccat" (*In 1 Ioh*, tract. IV, 8, 7; *P. L.* XXXV, 2010). No hay que acusar a San Juan de tautología. El habla en semita, como el autor del Eclesiástico: "En todas tus acciones acuérdate de tu fin y jamás pecarás (Eccli 7, 36; cfr. 28, 6. 7). Parece tratarse, por tanto, de una cuestión de memoria y de atención. Es lo que hoy llamamos: "tener conciencia" (de la palingenesia bautismal); cfr. Rom 14, 13: "Es pecado todo lo que no ha brotado de (la) fe". De ahí las exhortaciones contra la torpeza, la negligencia, el olvido (Lc 21, 34; Iac 1, 25; 1 Tim 4, 14-15; 2 Tim 2, 7-8; Heb 2, 3; 12, 15; 13, 2. 16; 2 Pet 1, 9).

92. Toda la religión se resume en el amor fraterno y en guardarse limpio de la impureza del mundo (Iac 1, 27; cfr. AGAPÈ I, pp. 199 ss.). San Pedro evoca el caso de los cristianos que se dejan comprometer de nuevo en las impurezas del mundo y vencer por ellas (2 Pet 2, 20). Explica que dichas impurezas se fundan en la concupiscencia (ἐπιθυμία, 1, 4), como Tit 2, 12 (cfr. Eph 2, 2 ss.). Es preciso aborrecerlas (1 Ioh 2, 15-17).

93. 1 Ioh 3, 3: ἁγνίζει ἑαυτον; 3, 20; 1 Cor 5, 7: ἐκκαθάρατε; 2 Cor 7, 1; 1 Tim 5, 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει (2 Tim 2, 21) = sin dejarte corromper: permanece honesto, íntegro.

94. 2 Cor 4, 7. Cfr. C. SPICQ, *L'image sportive de 2 Cor 4, 7-9*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1937) 209-229.

95. Se comenta a menudo πεπραμένος ὑπο τὴν ἁμαρτίαν (v. 14): caído en poder del pecado, pero la imagen es la de venderse en esclavitud para servir al pecado y estar sometido a sus exigencias más imperiosas, cfr. ἀντιστρατευόμενον, αἰχμαλωτίζοντά (v. 23); ἐβασίλευσεν (5, 21; cfr. 6, 12), ἐλευθερωθέντες (6, 22).

gún el hombre interior, mas siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! [96]. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?... Así, pues, yo mismo, que con la mente sirvo a la Ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado".

La miseria congénita del hombre radica en la división de su ser profundo —forcejeando entre su deseo del bien y su apetito del mal— que proviene de una constante impotencia para hacer prevalecer las exigencias de la razón (νοῦς) y de Dios (νόμος τοῦ θεοῦ). En realidad, el hombre es, en cuanto criatura, una pura debilidad [97] y, en el plano moral, una víctima. El pecado, que se presenta vigorosamente agresivo, es algo más que un principio malo, es una fuerza [98], una potencia nefasta que ataca al hombre en su fragilidad y le mantiene —como un déspota— bajo su yugo, para llevarlo a su antojo y provocar todas las malas acciones que el pecador deplora [99]. El diablo ha introducido el pecado en el mundo [100], de tal modo que éste "yace entero bajo el poder del Maligno" (1 Ioh 5, 19). Pero la imagen del tirano o del dictador que esclaviza a sus súbditos resulta insuficiente, es demasiado exterior. En realidad, "el pecado habita en mí" (Rom 7, 17. 20), en mi cuerpo, o mejor: en mi carne [101]. La

96. Sobre el sentido de ταλαίπωρος cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 148, n. 5. Añadir MENANDRO: ταλαίπωρον βιον (en ESTOBEO, XCVI, 42; t. V, p. 795; cfr. *ibid.* XCVIII, 53, p. 841); EURÍPIDES, *Bac.* 280: "para curar de la tristeza a los mortales miserables, τοῦς ταλαιπώρους βροτοῦς"; EPICTETO, III, 26, 3.

97. Ps 78, 39; Ecli 18, 7-13; Iob 4, 17-19; 14, 4; 15, 4-16; 25, 4-6 (cfr. A. LEFEBRE, art. *Job*, en *D. B. S.* IV, 1091-1094; Mc 14, 38.

98. Cfr. ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας (1 Cor 15, 56).

99. Esta personificación de la *amartía* viene de Gen 4, 7: "El Pecado llama a tu puerta: su impulso viene hacia tí". Para Filón, si la Biblia no menciona la muerte de Caín, es porque éste es el símbolo de una malignidad que no se extingue; cfr. W. KNUTH, *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandreia* (Würzburg, 1934).

100. Desde el primer día de la creación, la Serpiente aparece como una fuerza alzada contra Dios, que se esfuerza por hacer fracasar sus designios (Sap 2, 24; Ioh 8, 44; Apc 12, 9). Es a la Serpiente a quien hay que atribuir el pecado, es suya la violencia (ἀθετεῖν) con la que la ἁμαρτία se revuelve contra Dios (Num 27, 14; Ier 4, 17), rehusa someterse a su creador (Ier 5, 3; 6, 16-17; cfr. A. GELIN, *Le Péché dans l'Ancien Testament, en Théologie du Péché*, París-Tournai, 1960, pp. 23-47); y no menos la astucia con la que Satán engañó al primer hombre (Gen 3, 1) y continúa arrastrando a los pecadores (2 Cor 11, 3), seduciéndolos (Rom 7, 11; 1 Tim 3, 7; 2 Tim 2, 26); los hijos del diablo son por definición mentirosos, engañadores y engañados (2 Tim 3, 13). "Este mundo de iniquidad y de incredulidad está bajo el dominio de Satán" (final de Mc; *ms.* Freer). Los de Qumrán subrayaban esta causalidad satánica de las faltas individuales: "Todas sus rebeldías y pecados son suscitados por el poder de Belial" (*Manual*, I, 23-24). Sobre Is 24, 17: "Terror, hoya, red sobre ti, habitante del país", el *Documento de Damasco* comenta: "Su interpretación (*pésher*) es los tres lazos con los que Belial ha capturado a Israel... el primero es la lujuria; el segundo el lucro; el tercero la profanación del Santuario" (IV, 14-18).

101. A veces es el cuerpo (*soma*) el que obedece a las órdenes de la *amartía*: el pecado reina en el cuerpo mortal (Rom 6, 12; cfr. 8, 11; el cuerpo de muerte, 7, 24), pero lo más a menudo es la carne la que se conforma a la ley del pecado (7, 25; 8, 1-8; Gal 5, 19 ss.; cfr. 2 Pet 2, 10. 18);

sarx paulina es "el cuerpo de pecado" (6, 6; cfr. *Hodayot,* 1, 23) o si se prefiere: el hombre en tanto se inclina hacia el pecado dejándose llevar por sus pasiones. Decir: "yo soy carnal" [102], no sólo es confesar: "soy pecador", sino también localizar la fuente del mal; para llevar al hombre a romper con Dios y revelarse contra El, el pecado se sirve como ocasión e instrumento— de la carne, o, si se prefiere, de sus miembros [103]. El impulso de la carne es tan fuerte que el hombre llega a hacer lo que le repugna, pero entonces comprueba: "Ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí (Rom 7, 20).

Ya se trate del diablo, autor de todo mal [104] o del pecado personificado que es su agente de ejecución [105], el éxito de su soberanía ha

---

hasta tal punto es "la carne pecadora" (Rom 8, 3), que el Apóstol enuncia: "Los que están en la carne no pueden agradar a Dios (v. 8), y "el bien no habita en mí, es decir, en mi carne" (7, 18). — Se admite generalmente que empleando la primera persona del singular San Pablo no contempla su caso personal, sino el de sus destinatarios (*yo* literario = el hombre, en general, vosotros; cfr. E. STAUFFER, art. ἐγώ, en G. KITTEL, *Th Wört.* II, 354 ss.), el de la humanidad caída (S. LYONNET, *L'histoire du salut selon le chap. VII de l'Épitre aux Rom.*, en *Biblica,* 1962, pp. 117-151), cuya experiencia unánime es: "sucumbir a los instintos irreflexivos de su amado yo" (ESQUILO, *Los siete contra T.* 750); "Sé bien el crímen que voy a perpetrar. Pero mi pasión se impone a mis resoluciones" (EURÍPIDES, *Medea,* 1078); "Sabemos conocer y discernir lo honesto, pero no lo ponemos en práctica, unos por negligencia y otros porque un placer les aparta del recto camino" (*Hipólito,* 377 ss.). Pero si el Apóstol aplica tal verdad a todos los cristianos, es porque le concierne a él mismo (cfr. 1 Cor 8, 13; 13, 11-13; 14, 15). El mejor comentario sigue siendo el de SAN AGUSTÍN: *"No hago el bien que yo quiero y hago el mal que no quiero.* Estas palabras prueban que el libre arbitrio ha sido viciado por el mal uso que de él se ha hecho. Antes del pecado, consecuencia del mal uso del libre arbitrio, el hombre disfrutaba de la alegría del paraíso, tendía hacie el bien con gran facilidad y, por tanto, no hubiera podido emplear este lenguaje... Pero al hablar así, el Apóstol atestiguaba el debilitamiento del libre arbitrio, el doblegamiento de la naturaleza, y deseaba que la gracia de Dios le liberase de este cuerpo de muerte que le impedía hacer el bien que quería y le forzaba a hacer el mal que detestaba" (*Op. imp. c. Jul.* 6; P. L. XLV, 1524; cfr. *De gr. et lib.*, XX, 41; *P. L.* XLIV, 906; *Ep.* 157, 1, 10; *P. L.* XXXIII, 677). H. HOMMEL ha puesto de relieve varios paralelismos paganos (*Das VII Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung,* en *Theologia Viatorum* VIII, 1962, pp. 90-116).

102. Σαρκινός (Rom 7, 14; 1 Cor 3, 1; 2 Cor 3, 3) lit. "hecho de carne" es casi sinónimo de σαρκικός (1 Cor 9, 11, material, opuesto a espiritual); pero este último término es más peyorativo (3, 3), subraya la debilidad del hombre (2 Cor 10, 4) y su oposición a la gracia de Dios (1, 12; cfr. 1 Pet 2, 11).

103. Rom 7, 23; Col 3, 5; cfr. E. SCHWEIZER, *Die Sünde in den Glidern,* en *Festschrift O. Michel* (Leiden, 1963) 437-439.

104. Satán actúa en el presente en los hijos de desobediencia: νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς τῆς ὑιοῖς ἀπειθείας (Eph 2, 2); 1 Ioh 3, 8; Ioh 8, 44: Queréis realizar los deseos (τὰς ἐπιθυμίας) de vuestro padre"; cfr. 13, 2; Act 13, 10; 1 Thes 3, 5; Iac 4, 7. Sobre la relación entre Satán y la muerte, cfr. nuestro comentario a *Heb 2, 14* (t. II, p. 43).

105. Cfr. Rom 7, 8: "El Pecado produjo en mí toda suerte de concupiscencia, κατειργάσατο ἐν ἐμοι πᾶσαν ἐπιθυμίαν. *Manual de disciplina,* IV, 9: "Al espíritu de iniquidad pertenecen la codicia, el relajamiento en el servicio de la justicia, la impiedad y la mentira, el orgullo y el amor propio, la falsedad y el engaño..."; FILÓN, *De opif.* 152: "el deseo (ὁ πόθος)

sido corromper al hombre viejo [106] e introducir en él una potencia mala y engañosa: la *epithymía* [107], asociada a veces a la pasión [108]; pero mientras ésta evoca una disposición, un estado más o menos pasivo, la "concupiscencia" es un deseo intenso, excesivo, desordenado e imperioso. También ella está personificada. Eph 2, 3 la representa con una voluntad que manda (θελήματα), y con pensamientos propios [109]; Iac 1, 14-15, bajo la forma de una mujer que tiende sus lazos y engendra el pecado: "Cada cual es tentado por su propia concupiscencia, atraído y seducido [110]; luego, cuando la concupiscencia ha concebido [111], pare el pecado, y el pecado —una vez llegado a su

---

engendra el placer corporal, que es la fuente (ἀρχή) de todas las iniquidades y de todas las prevaricaciones". Sobre las afinidades y diferencias de San Pablo y los de Qumrán a propósito de la teología del pecado, cfr. H. BRAUN, *Römer VII, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran — Fromen*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1959, pp. 1-18.

106. Cfr. Eph 4, 22, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης. Los arrebatos de la concupiscencia son atribuidos a los paganos en 1 Thes 4, 5 (cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epitres aux Thesaloniciens*, París, 1956, pp. 508 ss.); 1 Pet 1, 14.

107. Según Platón, el alma comprende, además de una parte inmoral (νοῦς), dos partes mortales: el θυμός de donde proceden las pasiones (παθήματα) y que tiene su sede en el diafragma, y la ἐπιθυμία, que tiene su sede en el bajo-vientre, de donde proceden los apetitos inferiores y el instinto sexual (*Tim.* 69 *c* ss.; *Republ.* IV, 436 *a* ss.). La ἐπιθυμία, que Aristóteles definía como "un impulso hacia lo agradable" (τοῦ ἡδέος ὄρεξις, *Ret.* I, 11, 1370 *a*. 17; comparar la sinonimia de ὀρέγεται ὁ ἐπιθυμεῖ, 1 Tim 3, 1; y Tit 3, 3: ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις), es casi siempre peyorativa en el N. T. Es "la codicia de las cosas malas" (1 Cor 10, 6), por tanto un deseo perverso (κακὴ ἐπιθυμία, Col 3, 5; Tit 3, 3), insensato y funesto (1 Tim 6, 9), fuente de extravíos (Eph 4, 22). Sus apetitos tienden a los objetos más variados (Mc 4, 19, αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι; 1 Ioh 2, 16) y engloban tanto la sensualidad (Mt 5, 28; Rom 1, 24) como el afán de riquezas (Act 20, 33; 1 Tim 6, 9; Ids 16; cfr. πλεονεξία), la curiosidad insaciable (2 Tim 3, 6; 4, 3), la envidia (Iac 4, 2; cfr. φθόνος, Gal 5, 20-21; Tit 3, 3), la ambición (1 Ioh 2, 16), etc. Esta tendencia perversa corresponde en los Rabinos al *yeser ha-rac*: sentido o inclinación mala", que se opone a la buena inclinación, *yeser tôb;* cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* (París 1935), II, pp. 18 ss.; R. E. MURPHY, *Yéser in the Qumran Literature*, en *Biblica* (1958) 334-344; P. WERNBERG-MÖLLER, *A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community, ibid.*, pp. 449-452; H. G. MAY, *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the two Spirits and in Old Testament Imagery*, en *Journal of biblical Literature* (1963) 1-14.

108. Rom 1, 24-26: ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις... εἰς πάθη ἀτιμίας; Gal 5, 24: τοῖς παθήμασιν καὶ τοις ἐπιθυμίαις; Col 3, 5; 1 Thes 4, 5: ἐν πάθει ἐπιθυμίας.

109. Τῶν διανοιῶν. Cfr. Rom 13, 14: τῆς σαρκὸς πρόνοιαν... εἰς ἐπιθυμίας; *Testam. Benj.* VII, 2: la *dianoia* preñada de las obras de Beliar. En Gen 8, 21 (cfr. 6, 5; 1 Par 39, 18) *yéser* se traduce por *dianoia;* en Is 26, 3; Eccli 15, 14, por διαβούλιον.

110. Ἐξελκόμενος (de ἕλκω) = "arrastrado por" evoca la *epitymia* atrayendo al hombre y arrastrándole. δελεαζόμενος "intentar coger con cebo, con reclamo", en sentido figurado: intentar seducir" (cfr. Eph 4, 22. J. CHAINE, *L'Épitre de saint Jacques*, París, 1907, p. 21).

111. Συλλαμβάνειν, como una mujer encinta, antes del parto (Ps 7, 15; Iob 15, 35). Cfr. *Apocalipsis de Moisés*, XIX, 3: ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας.

término [112]— engendra la muerte". La concupiscencia es representada, tanto por un impulso impetuoso ante el cual se cede [113], el arrebato de un apetito que exige satisfacerse [114], como por un maestro y señor a quien se sigue [115], que tiene su ley y sus propias reglas de conducta [116], o un tirano que esclaviza (Tit 3, 3) e impone la obediencia (Rom 6, 12). En todos los casos, la *epithymía* hace la guerra al alma [117], se opone a la justicia (2 Tim 2, 22), a la caridad (1 Ioh 2, 16-17) y a la voluntad de Dios (1 Pet 4, 2); rivaliza contra el *pneuma* y el *pneuma* contra ella: "son principios opuestos el uno al otro" [118]. Finalmente, la concupiscencia, asociada a la impiedad, a la incredulidad y a la idolatría [119], no sólo introduce en el mundo todos los pecados, sino que "hunde a los hombres en la ruina y en la perdición" (1 Tim 6, 9).

Pero esta potencia diabólica y a la vez propiamente humana [120], tiene su sede en la carne, hasta el punto de que se le llama —sea cual sea su objeto [121]—: "concupiscencia carnal" [122], y para subrayar

---

112. Ἀποτελέσθαι acabado, producido, cumplido (Lc 13, 32); por tanto, en aoristo pasivo: "una vez llegado a término o a madurez"; ἀποκύειν lit. "poner en el mundo"; cfr. Iac 1, 18, *supra*, pp. 89 ss.

113. 2 Tim 3, 6, participio presente pasivo: ἀνόμενα. FILÓN ve en la *epithymia* la fuente de todos los males humanos (*De Decal.* 142-153). Asociado al placer (ἡδονή, *De Agric.* 17, 83-84) y a la pasión ardiente (θυμός, 73, 78, 112), este apetito insaciable e ilimitado es comparable a una planta que produce malos frutos o a un animal rebelde que corre frenético "sin ningún orden ni disciplina".

114. 1 Thes 4, 5; Rom 13, 14; Gal 5, 16.

115. 2 Pet 2, 10 (ὀπίσω), como se marcha detrás de Baal (Dt 4, 3) o de Satán (1 Tim 5, 15).

116. Rom 7, 23. Vivir κατά ἐπιθυμίας (2 Tim 4, 3; Ids 16. 18; 2 Pet 3, 3), es conformarse al modelo (συσχηματιζόμενοι, 1 Pet 1, 14), conducirse de acuerdo con los principios, con la norma (cfr. el dativo: εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, 1 Pet 4, 2; Eph 2, 3).

117. 1 Pet 2, 11 (στρατεύονται; cfr. Iac 4, 1); Rom 7, 23: ἀντιστρατευόμενον.

118. Gal 5, 17. De ahí las calificaciones: ἐπιθυμία φθορᾶς (2 Pet 1, 4), μιασμοῦ (2, 10, genitivo de cualidad); cfr. Eph 4, 22, τὸν φθειρόμενον.

119. Col 3, 5; Eph 5, 5; 2 Pet 3, 3-4; Ids 18: ἐπιθυμία τῶν ἀσεβῶν.

120. 1 Pet 4, 2: ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι = propias de la especie humana; se diversifican según la edad (2 Tim 2, 22) y el sexo (3, 6; 4, 3); cada cual parece tener una concupiscencia dominante y propia (Iac 1, 14), que caracteriza su grado de perversidad (2 Pet 3, 3).

121. Las "apetencias del mundo" (Tit 2, 12; 1 Ich 2, 16-17; 2 Pet 1, 4) son tanto las realidades que suscitan el deseo, como la generalización de los perversos deseos, que se convierten en escándalo para los débiles: la iniquidad generalizada (Mt 24, 12; cfr. AGAPÈ I, pp. 49 ss.).

122. 1 Pet 2, 11; Pet 2, 18; Gal 5, 16; Eph 2, 3; cfr. Rom 6, 12, 1 Ioh 2, 16. Cfr. J. A. T. ROBINSON, *The Body* (Londres, 1952); R. MURPHY, *BSR in the Qumran Literature and sarks in the Epistle to the Romans*, en *Sacra Pagina* (París 1959), II, pp. 60-76. HERÁCLITO designa de modo equivalente: ἐπιθυμίας, τὸν πόθον, τοῖς ἐρωτικοῖς πάθεσιν (*Alegorías de Homero*, XXVIII, 5-6) y sitúa esos deseos pasionales en el hígado (XVII, 8; XVIII, 7), mientras que Platón los ubicaba en el vientre (Timeo, 70, *d*, *e*). El mismo autor sirve de comentario al ζῶν ἀσώτως de Lc 15, 13 (cfr. Tit 1, 6; 1 Pet 4, 4), identificando Caribdis con el "desenfreno grosero e insaciable de orgías" (LXX, 10), lo mismo que FILÓN, que asociaba bacanal y libertinaje (ἄσωτος βίος, *Vit. cont.* 47). Están en relación las jiras de placer (κωμοί),

mejor su inmanencia: "concupiscencia del corazón" [123]. Donde radica el mal, más que en tal realidad codiciada [124], es en el impulso profundo del instinto desviado, en el trasfondo anárquico del hombre dividido contra sí mismo: "Lo que del hombre sale, eso es lo que mancha al hombre, porque de dentro, del corazón del hombre proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, los adulterios, las codicias, las maldades, el fraude la impureza, la envidia, la difamación, el orgullo, la torpeza moral. Todas estas maldades, del hombre proceden y manchan al hombre" [125].

---

asociadas a la embriaguez (Rom 13, 13; Gal 5, 21; 1 Pet 4, 3). DIÓN CASIO, LXV, 3). Κώμος designa primero la "diversión" proporcionada por los cantos, la música y las danzas, al fin de los interminables festines de los antiguos (JENOFONTE, *Convite*, II, 1; Ps. PLUTARCO, *Sobre la Música*, 43), que daba lugar a la alegría (εὐφροσύνη) de los banquetes (cfr. Eccli 32, 3. 6); pero estos regocijos degeneraban en orgías (PLATÓN, *Banquete*, 223 *b*; Rep. IX, 573 *d*; FILÓN, *Vit. cont.* 54), y el N. T. sólo emplea κῶμοι (de ahí procede nuestra palabra: comedia) en la acepción de: exceso en la mesa.

123. Rom 1, 24 (cfr. Mt 5, 28; Ier 7, 24; 18, 12); en este sentido: "apetencia del alma" (Apc 18, 14); cfr. Mc 4, 19: ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι. FILÓN, *Quaest. in Gen 2, 54*: "el mal está aferrado y fijo en el hombre".

124. Rom 14, 14-20; Tit 1, 15: "Todo es puro para los que son puros; mas para los impuros y los incrédulos, nada es puro".

125. Mc 7, 20-23. Las apetencias desordenadas (πλεονεξίαι, en plural, *vid.* FILÓN, *De spec. leg.* 52) incluidas aquí entre adulterios y maldades (πονηρίαι), están asociadas a los malos deseos (ἐπιθυμίαν κακήν), a la fornicación (πορνεία), a la impureza (ἀκαθαρσία), a las pasiones culpables (πάθος) en Col 3, 5, a la orgía (ἀσελγεία) en Eph 4, 19 (cfr. 5, 3. 5) y a la licencia (ἀκολασία, FILÓN, *ibid.*, I, 173). En otra serie de textos, designan la avaricia, el afán desabrido de lucro, el deseo de poseer siempre más (Lc 12, 15; 1 Tes 2, 5; 2 Pet 2, 3; FILÓN, *ibid.* IV, 5; *P. Cair. Isidor.* LXII, 5; Qumrân, *Himn.* X, 23, 30; *Dam.* X, 18; *P. Hab.* IX, 5; bēza'). Estas dos acepciones van frecuentemente unidas (1 Cor 5, 10-11; 2 Pet 2, 14; FILÓN, *Vit. cont.* 2; *Agric.* 83; *Doc. Dam.* VIII, 17: "los caminos de la lujuria, el lucro impío, los papiros citados por J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres, 1949, *in h. v.*). Pero la λπ. que Filón, en seguimiento de Platón (*Rep.* 344 *a*; *Gorg.* 483 *c*), define como una injusticia (*De praem.* 15; *Quod omn. prob.* 159; *Vit. cont.* 70) va unida a la maldad (πονηρία, κακία, Rom 1, 29; FILÓN, *De spec. leg.* I, 278) y al latrocinio (Ez 22, 27; 1 Cor 6, 10; FILÓN, *De vit. Mos.* I, 56; *Testam. Dan.* V, 7; *Doc. Dam.* XII, 7). En el catálogo de los vicios del *De sacr. A. et C.*, 32, el πλεονέκτης está situado entre el implacable (ἄσπονδος) y el κακονομώτας. Es decir, que este vicio afecta siempre de algún modo al prójimo. Si ofende la medida, la armonía, la igualdad (FILÓN, *De spec. leg.* IV, 54; *De mut. nom.* 103; *De vit. Mos.* I, 324; *Quod omn. prob.* 79; cfr. DELLING, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 266 ss.), su significación desborda la etimología (πλέον — ἔχειν = tener más), es la voluntad de *poseer más que otro a sus expensas*, tanto se trate de ambición desmesurada y de voluntad de poder (cfr. el orgullo de la vida de 1 Ioh 2, 16; *Himn. de Qumrán*, X, 30), como de injusticia cínica, de conducta insolente o de rapacidad (2 Mach 4, 50; *Testamentos de Aser*, II, 6; *Gad*, V, 1; *Juda*, XXI, 8). El verbo πλεονεκτεῖν "explotar a otro, causar daños" conserva este valor (1 Thes 4, 6; 2 Cor 2, 11; 7, 2; 12, 17-18); arrastrado por su concupiscencia, el πλεονέκτης no guarda ningún respeto por el prójimo; le roba su mujer, lo mismo que lesiona su honor y le despoja de sus bienes. En consecuencia, la πλεονεξία se distingue de la simple *epithymia* por una especie de frenesí y de violencia (Eph 4, 19; cfr. 2 Cor 9, 5), una agresividad (κατὰ πλεονεξίαν παθῶν; FILÓN, *De praem.* 121; cfr. *De spec. leg.* II, 42; 190), un desorden más radical (ἀταξία, *Decal.* 155). Es un ardor insaciable y desprovisto de todo control (*De vita Mos.* II,

Esta malicia moral innata, madre de todo pecado, se observa desde la más tierna edad [126], da razón de la universalidad del mal en la tierra [127], y parece ser una enfermedad incurable [128] —aunque Dios haya dado a su criatura el poder de elegir entre el bien y el mal [129]—. Es preciso, por tanto, atribuirle una causa. En el Eclesiástico aparece por vez primera la relación de dependencia entre la condición pecadora de la humanidad y la falta de la primera pareja [130]: "Por la

---

186), que se podría llamar *el pecado de avidez o de rapacidad*, arrebatando a su prójimo lo que juzga necesario para su propia satisfacción. Finalmente es una *idolatría* (Col 3, 5; Eph 5, 5; 1 Cor 5, 11); el πλεονέκτης, egoísta furioso, se da culto a sí mismo; dar satisfacción a sus pasiones es su fin último y su razón de vivir, al servicio de la cual despliega todos sus pensamientos y energías, buscando siempre un aumento de placer, de riqueza, de poder. No hay ningún vicio como éste —"el mayor de los males humanos" (MENANDRO, en ESTOBEO, X, 3; t. III, p. 408)— que se oponga tan radicalmente a la ἀγάπη (sacrificio total de sí para gloria de Dios y servicio del prójimo) y a los πραεῖς de Mt 5, 4: no son "los duros" (avaros, ambiciosos) los que poseerán la tierra, sino los dulces y los desinteresados.

126. "La inclinación (*yéser*) del corazón del hombre es mala desde su juventud" (Gen 8, 21; cfr. FILÓN, *Q. in Gen.* IV, 157); "La locura está anclada en el corazón del niño" (Prv 22, 15); "Nací malo; mi madre me concibió pecador" (Ps 51, 7; cfr. L. LIGIER, *Péché d'Adam et Péche du monde*, París, 1960, pp. 127 ss.); Iob 25, 4: *Testam. Aser*, I, 9; III, 2; cfr. M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrân* (París, 1962) 50 ss.

127. "No hay nadie que sea justo, ni siquiera uno solo... No hay nadie que haga el bien, ni siquiera uno solo" (Rom 3, 10-12; cfr. Ps 14, 1-3; 130, 3; 143, 2); "Que aquél de vosotros que esté sin pecado le arroje la primera piedra" (Ioh 8, 7); cfr. Gen 6, 5. 12-13; 1 Reg 8, 46: "No hay hombre que no peque"; Iob 4, 17; 15, 14; Eccl 7, 20: "No hay sobre la tierra un hombre justo que haga el bien y no peque": Eccli 19, 16: "¿Quién hay que no haya pecado con la lengua?"; Iac 3, 2: "Todos tropezamos en muchas cosas". FILÓN, *De spec. leg.* I, 252: "Incluso el hombre perfecto, como ser creado que es, no escapa al pecado"; *De mut.* 49; *De leg. alleg.* III, 71: "Este cuerpo, malo por naturaleza, trama asechanzas contra el alma". Cfr. A. GEORGE, *Le sens du péché dans l'Ancien Testament*, en *Lumière et Vie*, 5 (1952) 21-40; C. SPICQ, *Le Péché des Hommes*, en *Grands Thèmes bibliques* (París, 1958), pp. 109-118; P. GRELOT, *Théologie biblique du péché*, en *Supplément de la Vie spirituelle* (1962) 203-241.

128. Ier 10, 23: "No está en mano del hombre trazarse su camino, el hombre no es dueño de dirigir sus pasos"; 13, 23: ¿Puede mudar su tez el etíope, o la pantera su piel? Y vosotros ¿podéis acaso obrar el bien, tan avezados como estáis al mal?" La salvación será una purificación y la curación de una enfermedad (Is 53, 5; Ier 33, 6; Os 14, 5; Lc 5, 31-32).

129. "Le dejó ir (marchar, ἀφῆκεν) a su libre albedrío (διαβουλίου)" (Eccli 15, 14; cfr. 33, 13-14; R. AQIBA: "Todo está bajo su vista. El dominio (la libertad de sus acciones) le es concedido; el mundo es juzgado acerca de la bondad, según el número de las obras" (*Pirqé Abot*, III, 15). La facultad de opción y determinación para el bien y el mal es uno de los dogmas fundamentales del judaísmo, cfr. J. BONSIRVEN, *o. c.* II, p. 10.

130. Gen 2, 16-17; 3, 6 (para la exégesis, cfr. A. M. DUBARLE, *La péché originel dans l'Écriture*. París, 1950; A. BÜCHLER, *Studies in Sin and Atonement*, Oxford-Londres, 1928). St Lyonnet ha puesto de relieve que para los Rabinos y para San Pablo: pecado = codicia, y los pecadores se definen como "los que codician" (1 Cor 10, 6; *Targum Ex.* XX, 17; *Shab.* 145 *b*-146 *a*), y que por consiguiente la prohibición de la codicia en Rom 7, 7 se refiere al relato de la caída, donde el pecado tomó vida (v. 9), cfr. "*Tu ne convoiteras pas*", en *Freundesgabe O. Cullmann* (Leiden, 1962) 157-165.

mujer comenzó el pecado, y a causa de ella morimos todos" [131]. Los primeros relatos del Génesis querían explicar cómo y por qué el mundo actual había decaído de su perfección original, y ponían de relieve tanto la iniciativa culpable de los primeros pecadores como la sanción que por ella recibieron: el sufrimiento, la muerte, la decadencia de la naturaleza entera. El autor del Eclesiástico asocia, pues, muerte y pecado [132], y en adelante la corrupción de la humanidad, heredada del "pecado original", será evocada tanto por la falta del primer hombre como por su castigo [133]. De ahí arranca la primera referencia paulina al pecado de Adán transmitido a sus descendientes: "Así como *por un hombre* (vino) la muerte, así también *por un hombre* (vendrá) la resurrección de los muertos. En efecto, así como *en Adán* todos mueren, así también *en Cristo* todos serán vivificados" (1 Cor 15, 21-22). Dos humanidades dependen en su destino de su fundador y jefe respectivo: Adán y Cristo [134], que obraron con la responsabilidad de su descendencia. El uno, condenado a muerte, transmite su sanción a todos sus hijos el otro, vivifica a los que le están unidos. Esta comunicación es natural, puesto que cabeza y descendientes son una sola cosa [135], y explica que los inocen-

---

131. Eccli 25, 24 (δι' αὐτήν atribuye a Eva, más que el origen, la razón de ser de la muerte universal); 1 Tim 2, 14; FILÓN, *De opif* 151: "El comienzo de la vida culpable del primer hombre fue la mujer". Cfr. J. B. FREY, *L'État originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en *Revue des Sciences ph. et th.* (1911) 507-545; M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épitre aux Romains* (París 1931) 113-118.

132. Sap 1, 13: "Dios no hizo la muerte"; 2, 23. Cfr. la exégesis matizada de ST. LYONNET (*Le sens de* πειράζειν *en Sag. II, 24 et la doctrine du péché originel*, en *Biblica*, 1958, pp. 27-36) y sobre todo K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, en *New Testament Studies*, VII (1961) 343.

133. Parece, incluso, que en función de las categorías jurídicas de la teología rabínica y paulina el pecado es designado con preferencia por su sanción, su justo salario (ὀψώνιον Rom 6, 23): *la muerte* (o sus causas: Satán, la codicia); cfr. Rom 5, 12: "Por el pecado, la muerte... La muerte se extendió a todos los hombres, puesto que todos pecaron"; v. 15: "por la transgresión de uno murieron muchos"; v. 16: "por una sola falta, la sentencia fue de condenación"; v. 17: "la muerte reinó por una sola falta, por la obra de uno solo"; v. 18: "por un lado, una falta única, que alcanza a todos los hombres para su condenación". Puesto que muerte y pecado se identifican a veces, la justificación será "una muerte al pecado" (6, 2), obtenida por la muerte de Cristo (vv. 3, 9-11).

134. El paralelismo versa ante todo sobre la comunidad de naturaleza. δι' ἀνθρώπου... πάντες; cfr. Sap 10, 1: el primer hombre fue formado para ser padre del mundo"; Tob 8, 6.

135. El cambio de διά por ἐν (τῷ) Ἀδάμ — τῷ Χριστῷ; cfr. 1 Thes 4, 16) sustituye el principio de causalidad (v. 21 por el de solidaridad y de comunión (v. 22). Es más que una vinculación: una pertenencia; lo mismo que Leví estaba en las entrañas de su antepasado (ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρός, Heb 7, 10) y realizaba el mismo gesto que Abrahán ante Melquisedec: el antepasado lleva en sí mismo a sus descendientes y les hace realizar sus propios gestos. Así, un patriarca permanece siempre presente en la vida de su posteridad y la resume en él. A esta mezcla de lo colectivo y de lo individual se le llama "personalidad inclusiva" o "incorporante", y se explica así el destino de una tribu por su antepasado epónimo (Num 20, 19;

tes tengan que sufrir la muerte [136]; de este modo, al acarrear la pena de su padre, también participan de alguna manera en su falta [137].

Efectivamente, si todos los hombres están condenados a morir, no es por razón de sus faltas personales, sino a causa del pecado de Adán, del que son solidarios: "Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así también la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado" [138]. La

---

Ios 9, 7; 17, 14; Ide 1, 3; 2 Sam 19, 44) o la salvación de Israel por el siervo de Yavé (R. TOURNAY, en *R. B.*, 1952, p. 356; cfr. el bautismo en Moisés, 1 Cor 10, 2). De modo semejante, la falta de Adán vale para todos sus hijos, tanto más cuanto que "el Hombre" de Gen cc. 1-3 designa al primero de toda su raza (cfr. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Desclée de Brouwer, 1959, p. 164 y *passim;* A. GELIN, *La doctrine paulinienne du Nouvel Adam*, en *La Nouvelle Eve*, París, 1955, II, p. 15). Sobre la grandeza física y moral de Adán, "por encima de toda criatura viviente" (Eccli 49, 16) y por consiguiente: responsable, cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París 1961) 119 ss.

136. Cfr. Rom 5, 14: "La muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aún sobre aquellos que no habían pecado con un pecado semejante al de Adán". W. B. NEENAN, *Doctrine of original Sin in Scripture*, en *The Irish theological Quarterly* (1961) 54-64; ST. LYONNET, o. c. pp. 109 ss.; C. K. BARRET, *From first Adam to Last* (Londres, 1962) 1-21.

137. Según Eph 2, 3, los cristianos, antes de su conversión, eran "por naturaleza (φύσει) hijos de ira", es decir, objeto de la justicia vindicativa de Dios. Su culpabilidad puede ser la del pecado original que traían de nacimiento (φύσις; cfr. J. MEHLMANN, *Natura filii irae*, Roma, 1957), pero también la de los pecados personales cometidos siguiendo las potencias del mal (v. 2), y las "concupiscencias" de 1 Tim 6, 9 (cfr. Rom 1, 18. 24). Según el conjunto de la doctrina paulina y talmúdica, es difícil distinguir éstos de aquél. "Adán se hizo el primer culpable de pecado y fue vencido. Pero todos los que de él nacieron fueron también vencidos de un modo semejante. De ello resultó una debilidad permanente y la Ley se encontró en pugna con el corazón del pueblo, con una raíz mala; desapareció lo bueno y quedó lo malo" (IV Esd 1, 21-22; versión sir.; ed. L. GRY, pp. 13-14); "¡Qué hiciste, Adán! Cuando pecabas, hacías recaer el mal no sólo sobre ti, sino también sobre todos nosotros, tus descendientes" (IV Esd III, 16, 118 p. 221); FILÓN: "A todo el que nace, por bueno que sea, por el simple hecho de nacer, le es natural pecar, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν" (*De vita Mos.* II, 147). Cfr. *Carta de Aristea* 277: "Todos los hombres, por naturaleza (φυσικῶς) son intemperantes y tienen una inclinación natural al placer".

138. Rom 5, 12. Se traduce generalmente ἐφ' ὧ πάντες ἥμαρτον "porque todos pecaron" (A. LEMONNYER, M. GOGUEL, M. J. LAGRANGE, J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul*, París, 1948, p. 111). L. CERFAUX (*Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, París, 1952, p. 178) propone: "a causa de aquél por quien" y justifica, en función del contexto, la traducción de la Vulgata: "*in quo* omnes peccaverunt" (ἐψ' ὧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι; *in eo quod* = *eo quod?;* cfr. la crítica de J. DUPONT, *Le Problème de la Structure literaire de l'Epître aux Romains* en *R. B.* 1955, p. 377); corresponde, en efecto, a ἐν τῷ Ἀδάμ de 1 Cor 15, 22 (E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus*, Neukirchen, 1962, p. 169 ss.). Lo que es seguro es que ἐφ' ὧ expresa el motivo el fundamento en que reposa la acción: "Dado el hecho de que" (2 Cor 5, 4; Phil 3, 12). ST. LYONNET, (*Le sens de ἐφ' ὧ en Rom 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, en *Biblica*, 1955, pp. 436-456; IDEM, *Le péché originel et l'exegèse de Rom 5, 12-14*, en *Recherches de Science religieuse*, 1956, pp. 63-64; IDEM, *Le péché originel en Rom 5, 12*, en *Biblica*, 1960, pp. 325-355) ha tenido el mérito de descubrir aquí una fórmula jurídica (en los contratos y los decretos) que introduce la condición o la cláusula aneja, cumplida o por cumplir: "a condición de que, según que, de tal manera" (cfr. *Inscripciones de Di-*

enseñanza versa ante todo sobre la universalidad de la muerte —de uno solo, pasa a todos (δι' ἑνὸς εἰς πάντες)—, después sobre la conexión con el pecado y su carácter de sanción (διὰ τῆς ἁμαρτίας), y finalmente sobre la culpabilidad de todos los mortales, que sufren un castigo precisamente en razón de su descendencia del primer pecador. Es decir, no sólo que todos los hombres pecan y mueren —jurídicamente es la misma cosa [139]— como consecuencia de que Adán pecó, sino también que la falta de Adán ha sido heredada por cada uno de sus descendientes.

El alcance exacto de cada texto se presta a discusión, pero toda controversia debe filtrarse a través de la perspectiva del Apóstol, para quien Satanás, Adán, el pecado, la concupiscencia, la muerte, la condenación, no son más que un negativo que pone de relieve a Cristo y su obra [140]. Rom 5, 18, por ejemplo, continúa la proposición del v. 12, dejada en suspenso: "Y así como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida". Nadie duda de que los creyentes participan de Cristo la inocencia, la justificación, la vida divina. El paralelismo exige que la primera humanidad reciba de Adán, físicamente también, la culpabilidad, el pecado, la muerte. Por eso el pecado habita en el hombre (7, 20. 23) y hace de su carne "una carne de pecado", sede de las concupiscencias perversas (6, 12; 7, 8), que son la fuente de todas las transgresiones positivas.

He ahí explicado un elemento fundamental de la vida moral: cada individuo está contaminado, lleva dentro de sí un germen virulento que explica su propensión al mal. Con ello se llega a poder definir la noción bíblica de pecado. El *Apocalipsis de Baruch* dice que "cada uno de nosotros es Adán para sí" [141]; de hecho, en toda

---

dimo, 331, 8; 492, 29; *P. Mil. Vogliano*, CI, 23; *Supl. epigr. gr.* XVIII, 143, lin. 19 y 60; ἐφ' ᾗ, ἐφ' οἷς, en el año 43 de nuestra era en Corintio; III, 748, 5, del s. I a. de C.; J. Pouilloux, *Choix d'inscriptions grecques*, París, 1960, n. XLII, 3; las donaciones *sub modo*; cfr. Cl. Preaux, *Les "Fondations" dans l'Egypte gréco-romaine*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1956, III, p. 165, n. 64). De ahí se sigue que los pecados personales de cada uno provienen de la "condición" heredada de su primer Padre; toda la descendencia queda afectada por aquel pecado "original"; los Padres griegos, interpretando ᾧ como un relativo masculino que designa la muerte, heredada del antepasado, comprendían el pecado original como un contagio de mortalidad y de pecabilidad: la multitud participa de una naturaleza enferma por la desobediencia de uno solo; cfr. J. Meyendorff, 'Εφ' ᾧ (Rom 5, 12 *chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret*, en F. L. Cross, *Studia Patristica* IV (Berlín 1961) 157-161; L. Ligier, *Péché d'Adam* II, 268 ss.

139. En estos contextos teológicos *mortal* significa *condenado a muerte*, por tanto *culpable*, en cuanto que objeto de un justo juicio de condenación (κατάκριμα, Rom 5, 18; cfr. 8, 1. 3). Dios no castiga más que cuando se es realmente culpable: el *reatus poenae* (Num 35, 31) supone el *reatus culpae* (16, 26).

140. Semejantemente, cuando San Pablo quiere responder al escepticismo griego respecto de la resurrección, parte del hecho de la resurrección de Cristo, para establecer que la nuestra es posible y necesaria (1 Cor 15, 12 ss.).

141. *Bar. Sir.* LIV, 19; también puede traducirse: "cada uno de nosotros ha llegado a ser su propio Adán". Según la excelente fórmula del obispo de Bitonto, en el concilio de Trento, Cornelius Mussus O. F. M., "antes

falta personal se puede descubrir lo esencial del pecado de Adán, lo mismo que el fruto revela la naturaleza de la semilla que lo originó: Una ofensa personal hecha a Dios, un atentado inferido contra su Persona, cuando en realidad ésta tiene todos los derechos sobre su criatura, especialmente el de imponerle su voluntad [142] como regla de vida [143]. Mucho más que un yerro o que un fallo [144], el pecado es un abandono, un alejamiento de Dios [145]. Subjetivamente es un egoísmo radical, un amor inmoderado de sí mismo que se opone a la única exigencia divina: amar a Dios con todo el corazón, con todo el espíritu, con todas las fuerzas [146]; por último, en cada hombre lo mismo que en Adán, la *amartía* es una reivindicación orgullosa de au-

---

de nacer, todos nosotros estábamos en Adán, cuando pecó; cuando nacemos, Adán está en nosotros" (citado por J. DE FRAINE, *o. c.*, p. 223).

142. Si todo pecado, a semejanza del de Adán, es desobediencia e incluso rebeldía, no es tanto una falta moral como un acto religioso, es decir, la ruptura de una relación personal con Dios y la violación de sus derechos soberanos: "Contra ti solo pequé" (Ps 51, 6; cfr. 1 Sam 14, 33; Idt 5, 20; cfr. A. GEORGE, *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, en *R. B.*, 1946, pp. 161-184; J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vierten Evangelien*, Friburgo, 1953, pp. 34 ss.; J. HEUSCHEN, art. *Péché*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París, 1960, col. 1390). De ahí el aspecto de "impureza" y mancha (Mt 3, 6; Lc 5, 8; 1 Cor 8, 7; Heb 10, 22; Ier 2, 7; Ps 51, 4; Iob 31, 7; cfr. J. HAAS, *o. c.*, p. 99 ss.), significación muy acentuada en la moral griega, cfr. A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsability* (Oxford 1960) 86 ss.

143. De ahí las rupturas de la alianza, παρακοή y ἀνομία.

144. A. J. FESTUGIÈRE escribe acertadamente: "El antiguo no tiene el sentido del pecado, tal como lo entiende el cristianismo, como una ofensa directa a Dios" (*Aspects de la Religion grecque populaire*, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1961, p. 28). En Grecia, ἀδικεῖν significa "cometer un delito", y ἁμαρτάνειν engañarse, estar desorientado, cometer una falta más o menos involuntaria". El criminal es presa de un delirio, de un extravío del espíritu o de una ceguera; la ἁμαρτία es una enfermedad del espíritu; con todo, Aristóteles distingue las ἁμαρτήματα cometidas con ignorancia, de los simples accidentes o faltas sin premeditación (*Ret.* I, 13, 1374 *b* 5 ss.; *Et. Nic.* VI, 10, 1135 *b* 11 ss.). Plutarco designa por ἁμάρτημα la falta peligrosa que consiste en el exceso de lamentaciones y de duelo (*Solón*, XXI, 5). El supersticioso, atormentado por escrúpulos respecto a la comida y la bebida, teme las ἁμαρτίαι καὶ πλημμελεῖαι (*De superst.* 8). Cfr. el excelente estudio de L. GERNET, *Recherches sur le développement de la Pensée juridique et morale en Grèce* (París, 1917) 305-348.

145. Expresado al máximo por el hijo pródigo (Lc 15, 13: "partió"; cfr. Ier 2, 5. 13. 19: N. H. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, 4.ª ed., Londres, 1950, pp, 60 ss.), con todo lo que entraña de degradación y de desastre para el rebelde; en primer lugar una especie de torpeza de espíritu (cfr. *nepalah*: estupidez, embrutecimiento; Ps 14, 1; 53, 3; cfr. Mc 7, 22: ἀφροσύνη; Rom 1, 21-22: ἀσύνετος, ἐμωράνθησαν), una opacidad para lo sobrenatural, finalmente el endurecimiento del corazón, la ceguera, la incredulidad. Cfr. la explicación de FILÓN sobre la torpeza y la bestialidad del *philedonos* (*De opif. mundi*, 157 ss.).

146. Todos los mandamientos se resumen en *la agape* (Rom 13, 9-10). Esta se adhiere al bien y tiene horror al mal (12, 9; cfr. AGAPÈ II, pp. 141 ss.), como se detalla en 1 Cor 13, 5-7 (cfr. *ibid.* pp. 77 ss.). También San Agustín reconoce que ningún pecado es imposible para el cristiano, pero la falta de caridad le es contradictoria (In 1 Ioh 5, 3; *P. L.* XXXV, 2013).

tonomía moral [147]. Evidentemente hay que distinguir entre los diversos pecados [148]. De los veintiún catálogos de vicios que aparecen en el Nuevo Testamento, unos estigmatizan la iniquidad de los últimos tiempos [149] o la idolatría y la corrupción del paganismo [150], mientras que otros atienden a las dificultades propias de una determinada Iglesia y precisan las reglas de exclusión del reino de los cielos [151]; en este caso se subrayan especialmente los pecados de sexualidad y los que van contra la caridad fraterna. Por otra parte, cuando el cristiano

147. Cfr. L. LIGIER, *o. c.* I, pp. 173-210. "Es propio de la razón divina el determinar (*sancire*) el bien y el mal" (CICERÓN, *De leg.* II, 4, 10), el definir esto como bien y aquello como mal. R. DE VAUX ve en "el conocimiento del bien y del mal", prohibido al hombre (Gen 2, 17; 3, 5) "la facultad de decidir personalmente lo que está bien y lo que está mal y de actuar en conformidad con esta decisión. Este poder esta reservado a Dios, el hombre no lo ejercía antes de la falta y lo ejerce por la falta, con la inversión esencial del bien y del mal esencial a todo pecado... Ciertamente, el hombre debe decidir entre los dos para actuar, pero debe hacerlo bajo la luz divina... Los primeros padres... quisieron sustraerse a su estado de criaturas y conseguir la autonomía moral respecto de Dios. Al tomarse a sí mismos como medida, cometieron un atentado a la soberanía divina" (*R. B.* 1949, p. 304). El autor cita a Sto. Tomás de Aquino: "El primer hombre pecó principalmente deseando parecerse a Dios en la ciencia del bien y del mal que le prometía la serpiente, y que le haría capaz de fijarse a sí mismo el objeto del bien a cumplir y del mal a evitar" (2-2, q. 163, a. 2). Cfr. Ez 28, 2: "Tu corazón se exaltó y dijiste: Soy un dios... siendo hombre y no dios, te hiciste un corazón semejante al corazón de un dios". A. GELIN (*l. c.*, pp. 20-21) opone a la autoglorificación del primer Adán, a su ὕβρις que terminó en una caída tan profunda, el proceso de abnegación, de humildad y de obediencia del segundo Adán, que se consumó en gloria (Phil 2, 6-11).

148. El vocabulario bíblico del pecado es de una riqueza extrema. El término más empleado es *hatta't* "extravío" (de *hata*: fallar el objetivo, desviarse; Ex 9, 27; 1 Sam 15, 24); después *awón* desorden, iniquidad (lit. lo que está torcido, atravesado; *pesha* "rebeldía, crimen"; *ma'al*: "astucia, perfidia, infidelidad". El pecador (resha') es aquel que yerra, es culpable, o el malo (*rasha*). Cfr. QUELL, BERTRAM, STAHLIN, GRUNDMANN, *art.* ἁμαρτάνω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 268 ss., V. MONTY, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, en *Sciences ecclésiastiques* (Montreal, 1948) I, pp. 95-109; C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* (París 1952) I, pp. 283 ss.; ST. LYONNET, *De Pecato et Redemptione* (Roma 1957) 38 ss., 56 ss.; *De peccato originali* (Roma, 1960); J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, 2.ª ed. (París, 1954) 94 ss.; M. G. CORDERO, *Las diversas clases de pecados en la Biblia*, en *La Ciencia Tomista* (1958) 399-430; R. MAYER, *Sünde und Gericht in der Bildersprache der voresilischen Prophetie*, en *Biblische Zeitschrift* (1964) 22-44. En Qumrán, cfr. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (Tübingen 1957) I, pp. 133-136; cfr. pp. 10-13, 41-47, 63-66.

149. 2 Tim 3, 2-5. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épitres pastorales* (París 1947) 379-382.

150. Rom 1, 29-31; Tit 3, 3. Cfr. A. VOGTLE, *Die Tugen-und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster 1936).

151. 1 Cor 5, 9-11; 6, 9-10; Rom 13, 13; Gal 5, 19-21; Eph 5, 3-5; cfr. 1 Thes 4, 3-10; 1 Tim 1, 9-10; 6, 4-5. Estas listas se encuentran en gran parte en el estoicismo y la filosofía popular de la época; pero sus afinidades de léxico son más afines en el judaísmo, especialmente el *Manual de Qumrán* IV, 9-11: "Las vías del espíritu de iniquidad: la codicia, el relajamiento en el servicio de la justicia, la impiedad y la mentira, el orgullo etc." (Cfr. S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataloge in Neuen Testament*, Berlín, 1959). Para los pecados de la lengua (Iac 1, 26; 3, 2-12), cfr. C. SPICQ, *Les Péchés d'injustice* (París 1935) II, pp. 295 ss., 369-392.

de buena voluntad, de espíritu pronto y ferviente, comete faltas ocasionadas por su fragilidad [152], es porque se ha visto sometido a una prueba demasiado dura por parte de Satanás [153], de Mammón (Mc 4, 19; Lc 16, 13. 19-31), por la malicia de otros hombres [154], en fin, por las prohibiciones de una legislación que exacerba su concupiscencia; ésta, dormida y como inerte mientras todo le estaba permitido, se siente reactivada, se convierte en virulenta y tiránica en cuanto el precepto es promulgado [155], y no encuentra reposo hasta haberlo infringido [156].

Es evidente que todas estas faltas no pueden situarse en el mismo plano. La gravedad de cada una habrá que medirla según la fuerza del incentivo que la haya provocado y, sobre todo, según la intensidad que el pecador haya puesto en su decisión [157]. A la teología mo-

152. Mc 14, 38; Rom 6, 19; 14, 1; 1 Cor 8, 7-13.

153. Lc 8, 12; 22, 31. Es al diablo a quien hay que atribuir los miasmas del paganismo contemplados por 1 Ioh 5, 21: "Guardaos de los ídolos".

154. Mt 23, 37. De ahí el escándalo que hace caer a los pequeños (Mc 9, 42-48; cfr. Mt 18, 7; Ioh 16, 1; Rom 14, 13; 16, 17. L. Ligier, *Heure des Ténèbres et Règne du Péché*, en *Lumière et Vie*, 5, 1952, pp. 41-61). Resulta de esas evocaciones que la Iglesia —*corpus mixtum*— está compuesta de buenos y de malos. Los servidores del Reino de Dios se extrañan de esta coexistencia (cfr. la parábola de la cizaña, Mt 13, 24-30, 36-43; con el comentario de M. de Goedt, *L'explication de la parabole de l'ivraie*, en *R. B.*, 1959, pp. 32-54, y las precisiones de J. Jeremias, *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen*, en *Freundesgabe O. Cullmann*, Leiden, 1962, pp. 59-63), y el Señor enseña que al final habrá un escrutinio (la parábola de la red, Mt 13, 47-50; cfr. 25, 32: ἀφορίζω; J. A. T. Robinson, *The "Parables" of the Sheep and the Goats*, en *New Testament Studies*, II, 1956, pp. 225-237), efectuado por su propia decisión (Mt 22, 11-14) o como resultado de la actitud misma del discípulo (las vírgenes necias que no supieron prever, 25, 11-13; cfr. M. Meinertz, *Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen*, en *Synoptische Studien A. Wikenhauser*, Munich, 1954, pp. 94-106; F. A. Strobel, *Zum Verständnis von Mt 25, 1-13*, en *Novum Testamentum*, 1958, pp. 199-227). A la misma cepa pertenecen los buenos y los malos sarmientos; los que no viven de Cristo son desgajados (Ioh 15, 2); cfr. C. W. F. Smith, *The mixed State of the Church in Matthew's Gospel*, en *Journal of biblical Literature*, 1963, pp. 149-168.

155. Rom 7, 9; cfr. la raíz amarga que infecta a los cristianos, Heb 12, 15.

156. "No tuve conocimiento de la codicia más que por la Ley" (Rom 7, 7; cfr. v. 11); "las pasiones excitadas por la Ley (v. 5); "la fuerza del pecado es la Ley" (1 Cor 15, 56); la Ley hace abundar las transgresiones (παράβασις; Gal 3, 19; Rom 5, 20). Sobre la legislación, ocasión psicológica y providencial del pecado, cfr. P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul*, en *R. B.* 1938, pp. 481-509.

157. Hay que subrayar particularmente el espíritu de contienda (ἐριθεία: lucha, conjuración, intriga), mencionado en los catálogos de vicios como espíritu de partido, que suscita cábalas y calumnias en el seno de las comunidades (Gal 5, 20), en conexión con διχοστασίαι: disensiones; 2 Cor 12, 20, asociado a καταλαλιαί como 1 Pet 2, 1; cfr. Phil 2, 3), pero lo más a menudo como la mala disposición de un corazón indócil, inclinado a la oposición y a la revuelta, origen por tanto de todo tipo de desorden y de indisciplina: "La envidia y la rencilla van parejas con la *akastastasia* y con todo género de maldad" (Iac 3, 16). Obrar ἐξ ἐριθείας se opone a ἐξ ἀγάπης (Phil 1, 17), y consiste en rebelarse contra la verdad (Rom 2, 8) o "mentir en contra de la verdad" (Iac 3, 14). Relacionar con la ἔρις de 1 Tim 6, 4; Tit 3, 9: nace del orgullo, priva de la verdad y provoca disputas doctrinales. Hay espíritus que son rebeldes por naturaleza, impacientes

ral corresponde apreciar el peso de las circunstancias y de las ocasiones, y especialmente el grado de intención y de malicia de cada una de las transgresiones. El Nuevo Testamento, sobrio en esta materia, recoge las distinciones de la antigua Alianza entre pecados graves y pecados leves [158] y, aún sin disponer de un vocabulario mejor [159], aporta precisiones muy valiosas [160], sobre todo al denunciar en particular las faltas contra la *agape* [161].

---

ante cualquier yugo, que encontrarán las mayores dificultades para someterse a la regla de fe y de vida del Evangelio. Comparar el retrato del Mesías: οὐ ἐρίσει (Mt 12, 19).

158. Hay iniquidades que llevan a la muerte, y transgresiones de las que cabe convertirse (Ez 18, 26-28). Estas últimas son las caídas por sorpresa (*âschâm*, Gen 26, 10), por fragilidad, de las que ni siquiera el justo está exento (Eccl 7, 20), o incluso "una gran locura" (2 Sam 24, 10), y sobre todo los pecados cometidos por descuido o inadvertencia, "sin saberlo" (*schegagah*; Lev 5, 17; Num 15, 25-29; Eccl 5, 5). Este error (Iob 12, 16) o ligero desvío (*schâgag* = errar) es perdonable, "venial" (D. DAUBE, *Error and Accident in the Bible*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1949, II, pp. 189-213). Pero los reincidentes (Eccli 5, 5-6; 34, 25-26), los presuntuosos (Dt 17, 12; Ier 50, 31-32), los que reniegan de Dios y demuestran orgullo, insolencia o malicia, cometen "una falta criminal" (Num 18, 22; Iob 31, 28; Ps 68, 22), "levantan su mano" (cfr. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e Riti espiatori*, Roma, 1956, pp. 146 ss. V. MONTY, *Péchés graves et legers d'après le vocabulaire hébreu*, en *Sciences ecclésiastiques*, 1949, II, pp. 129-168). En Qumrán son excomulgados (*Manual*, VIII, 22-IX, 1). Para las clasificaciones rabínicas, cfr. AGAPÈ I, p. 39, n. 4. El olvido indica siempre un pecado grave, al menos la desobediencia (Os 4, 6; Ier 2, 32) y la ingratitud (Dt 8, 11; Os 8, 14; 13, 6); y con mucha frecuencia: el desdén (Dt 32, 18 y la apostasía (Dt 4, 23; Is 17, 10; Ier 3, 21-22; 13, 25; 18, 15; 23, 27).

159. Siguiendo al Gran Sacerdote que compadece (Heb 5, 2; Lc 23, 14), los apóstoles prometen el perdón a los ignorantes y a los estraviados (Act 3, 17; 7, 60; 13, 27: 17, 30; 1 Cor 15, 34; 1 Pet 1, 14; E. J. EPP, *The "Ignorance Motif" in Acts and anti-judaic Tendencies in Codex Bezae*, en *Harvard theol. Rev.*, 1962, pp. 51-61). Pablo fue perdonado precisamente porque había perseguido a la Iglesia de buena fe (1 Tim 1, 13). Pero hay ignorancias gravemente culpables, porque son voluntarias (Rom 1, 20), temerarias (2, 1), orgullosas (10, 2-4), o provenientes de un endurecimiento del corazón (Ioh 2, 19-20; 15, 22; Eph 4, 18; 2 Pet 2, 10). Lo que cuenta es la parte de voluntad lúcida que el pecador pone en su falta (ἑκουσίαως; Heb 10, 26); de ahí la malicia particular de la hipocresía (Mt 23) y la magnitud del pecado de traición (μείζονα ἁμαρτίαν, Ioh 19, 11), que fue quizá el de Judas, pero aún con más seguridad el de Caifás, el Gran sacerdote, presidente del tribunal de justicia que "entrega" a Jesús al tribunal del gobernador romano (cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 107).

160. Por ejemplo la distinción entre pecado material y formal (1 Cor 8, 11; Rom 14, 23); la mayor importancia dada a la intención más que al cumplimiento material (Rom 5, 28; cfr. Apc 2, 23: "yo escruto las entrañas y los corazones") —aunque la esterilidad sea siempre maldita y castigada por el fuego (Mt 25, 30; Mc 11, 21; Ioh 15, 6; Heb 6, 8)— y sin duda la exclusión del "acto indiferente": "Los hombres habrán de dar cuenta en el día del juicio de cualquier palabra ociosa que hayan proferido" (Mt 12, 36). ¿Cómo traducir πᾶν ῥῆμα ἀργόν (Vulg. *otiosum*)? Aplicado a palabras, este epíteto significa "vano", que no es sinónimo de inútil" (cfr. PÍNDARO: "Guárdate de hacer sonar ante todos palabras *inútiles*, τὸν ἀχρεῖον λόγον" *Frag.* 58; edit. A. Puech). Por ejemplo, sin la articulación de la lengua, la laringe no produce más que un sonido vano (ψιλὴν φωνὴν ἀρχήν, FILÓN, *De somn.* I, 29): "Se les respondió con vanos clamores" (FL. JOSEFO, *Guerra*,

Después de aceptar que todos los cristianos son pecadores (1 Ioh 1, 8), pero que sus faltas son perdonables y perdonadas, precisa-

---

IV, 309: ἀργὰ ἀντέβόων; cfr. *Antig.* XV, 224: μὴ κινηθέντος ἐπὶ τῷ φιλτρῳ τὸν λόγον ἀργον ἐᾶν). En este sentido "perder el tiempo en frívolas futulidades (λήρων διατριβὴν ἀργὸν ποιεῖσθαι) es lo que hace un insensato" (ARISTÓFANES, *Ranas*, 1497). Sería el equivalente del semítico *btl*: "sin valor, sin eficacia". Cfr. PITÁGORAS: αἱρετώτερόν σοι ἔστω λίθον εἰκῆ βάλλειν, ἢ λόγον ἀργόν (ESTOBEO, III, 34, 11, p. 684). Pero ἀργός (= ἀεργος; cfr. DELLING, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 452) puede designar tanto al que no trabaja (Mt 20, 3. 6; Eccli 37, 11), como al que no consigue lo que pretende, al "estéril" (Sap 15, 15; 2 Pet 1, 8; las dos acepciones se encuentran en MENANDRO, *Dyscolos*, 366, 443, 755). La primera acepción es la que hay que retener en función del contexto: las palabras son el producto y el índice del corazón (Mt 12, 34); ἀργός significa "no trabajado, no cultivado, descuidado" (*P. Cair. Zen.* 59021, 15; 59692, 14; cfr. FILÓN que opone el alma más inerte y menos configurada de los peces —ἡ ἀργοτάτη καὶ ἥκιστα τετυπωμένη— al alma más vigorosa y más noble del hombre, *De opif. mundi*, 65. PLUTARCO emplea casi siempre ἀρ. en el sentido de desatareado, ocioso, *Solón*, XXII, 3; XXXI, 5); se trataría, pues, de palabras *irreflexivas* (cfr. Sap 13, 13 comparando en paralelismo antitético ἀργίας y συνέσεως *A, B, S;* cfr. *Sentencias de Sextus*, 154: ῥήματα ἄνευ νοῦ νόφος; 153: σκέπτου πρὸ τοῦ λέγειν ἵνα μή λέγῃς ἃ μὴ δεῖ) denunciadas por los Proverbios arameos de Ahiqar: "Hijo mío, no hables demasiado y digas todo lo que te viene al espíritu... por encima de todo vigila la boca... Teje los arcanos de tu boca; y después enuncia tu propósito a su tiempo" (cfr. *P. Grelot*, en *R. B.* 1961, pp. 182-183), sentencia que evoca a Rom 14, 22: "todo lo que no procede (de una convición) de fe, es pecado". Pero E. STAUFFER (*Vom jedem unnützen Wort?* en *Festgabe E. Pascher*, Berlín, 1958, pp. 94-102) ha demostrado claramente que había que entenderla en función de la Παιδεῖα στόματος (Eccli 23, 7-15; cfr. 28, 13-26; Eph 5, 4), tan importante en la disciplina monástica o en la espiritualidad del desierto vivida por los Esenios Silenciosos: Antes de que salga el sol no pronuncian ni una sola palabra profana οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων y al mediodía entran en el refectorio en profundo silencio (σιωπή; FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 128; cfr. FILÓN *De vit. cont.* 31-32. Una de sus prescripciones: "Ante el consejo de la comunidad, que ninguno pronuncie una palabra sin el consentimiento de los mayores" (*Manual*, VI, 11); "El que pronuncie una *palabra vana* (*nbl*) hará penitencia durante tres meses" (VII, 9); "No se escucharán de mi boca vanidades" (*nblt*)" (X, 21-22; "Que nadie diga en día del sabbat palabras vanas y fútiles" (*Doc. Dam.* X, 17). En efecto, Dios "determinó el fruto de los labios antes de que éstos existieran, y ha dispuesto las palabras sobre un hilo, y ha medido la emisión del soplo de los labios..." (*Himn.* I, 28). Compárese la *batología* de Mt 6, 7-8 (cfr. nuestro comentario en *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961, p. 64), Iac 1, 26; 3, 2 ss.; y sobre todo las incongruencias o despropósitos de Eph 5, 4-5 (μωρολογία, *hap. b.*) opuestos a la acción de gracias, como en *I Q S*, X, 21 ss.; porque la boca está hecha para alabar a Dios y los labios no deben abrirse más que para agradecerle (cfr. K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, en *New Testament Studies*, 1961, p. 338). Malos y virtuosos se distinguen según el uso que hacen de su facultad de hablar (FILÓN, *De confus.* 34-37). En todo caso, la ociosidad lleva a la habladuría y a la indiscreción (1 Tim 5, 13, ἀργαί), como la pereza está asociada a la mentira (Tit 1, 12, ἀργαι); de ahí *Didaché*, II, 5 (οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός; *dabar* significa, además de palabra: cosa y fuerza; una "palabra vacía" es incomprensible para un hebreo) y Prv 10, 19: "La abundancia de palabras va acompañada de pecado", recogido por *Sentencias de Sexto* (155), que precisa: μακρολογία σημεῖον ἀμαθίας (156); cfr. FILEMÓN: "El que dice lo que no conviene, habla siempre demasiado, aunque no pronuncie más que dos sílabas" (ESTOBEO, XXXV, 18, p. 694); POSIDIPO:

mente porque son cristianos y se benefician de la mediación de Cristo (v. 9), sólo existe una actitud espiritual verdaderamente catastrófica: el endurecimiento del corazón [162], que hace inútiles las iniciativas divinas y las promesas de perdón. El corazón malo puede definirse como una voluntad de repulsa, como una obstinación en la impenitencia. En el plano moral, esta perversión radical arroja con desprecio el yugo de la ley de Dios y se caracteriza por una amoralidad lúcida, diametralmente opuesta a la verdadera justicia (2 Cor 6, 14; cfr. Rom 6, 19); esta participación en la "iniquidad" satánica [163] es propia de los réprobos [164] y también de los falsos doctores (2 Pet 2, 1-22).

Lo más grave, en una malicia de este género, es permanecer ciego y sordo (Ier 5, 21; 6, 10) ante el enviado divino, de suerte que al rechazar la fe, se queda fuera de la salvación. Entonces la cosa no tiene remedio [165]. El "pecado que conduce a la muerte" (1 Ioh 5, 16) es el pecado "cristológico" del que "no cree en el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo" [166]. Sin duda los prejuicios, una cierta actitud del espíritu y el medio ambiente pueden crear una ignorancia invencible; se puede de buena fe negar la mesianidad y la divinidad del Hijo del hombre, dada su apariencia humilde, tan desconcertante y escandalosa. Es una actitud y postura que se puede perdonar. Pero si alguno blasfema contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, es reo de eterno pecado" [167]. La razón es que entonces

---

οὐκ ἔργον ἐστιν εὖ λέγειν, ἀλλ' εὖ φρονεῖν· πολλοὶ γὰρ εὖ λέγοντες οὐκ ἔχουσιν νοῦν (ESTOBEO, Ecl. II, 15, 24, p. 189).

161. Los discípulos se distinguen de los "pecadores" por su caridad desinteresada (Lc 6, 32-34). Si el amor fraterno es el mandamiento nuevo (1 Ioh 2, 7-11; 4, 20-21), el odio, la repulsa a la beneficencia (Mt 25, 41-46) y al perdón (6, 15; 18, 23-24) provocan la cólera de Dios y traen consigo la condenación. No amar al hermano es ser hijo del diablo (1 Ioh 3, 10), permanecer en la muerte (v. 14), no poseer el amor de Dios (v. 17) ni la vida eterna (v. 15).

162. Sobre la esclerosis o el endurecimiento del corazón, Mc 3, 5; Act 7, 41; 19, 9; Rom 2, 5; 11, 25; Heb 3, 8. 13, 15; 4, 7; *supra* p. 139, n. 2.

163. 1 Ioh 3, 4: "Todo pecado es [participación de la] *anomia*", es decir, de esa potencia del mal que inspira y provoca las faltas individuales. La iniquidad es un término escatológico que "designa la hostilidad y la revuelta de las fuerzas del mal contra el reino de Dios en los últimos tiempos; hostilidad que se caracteriza por su aspecto satánico, por el imperio que ejerce el demonio" (I. DE LA POTTERIE, *Le Péché c'est l'iniquité*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1956, 788; H. KOSMALA, *Hebräer — Essener — Christen*, Leiden, 1959, pp. 196 ss.; cfr. Mt 24, 12 (AGAPÈ I, p. 49, n. 5).

164. Mt 7 23: οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν; 13, 41; 23, 28 (une iniquidad e hipocresía de corazón, cfr. Iob 36, 13); sólo cabe considerarles "con una piedad mezclada de temor, execrando hasta la túnica contaminada con la carne" (Ids 23; 2 Pet 2, 8).

165. Permanecen en estado de pecado: ἁμαρτίαν ἔχειν (Ioh 9, 41; 15, 22. 24), "sin excusa", πρόφασις; cfr. ἀναπολογήτους, (Rom 1, 20) y "mueren en su pecado (Ioh 8, 21. 24).

166 1 Ioh 5, 10; cfr. 2, 22; 4, 3. Cfr. W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des erstens Johannesbriefes* (Tübingen, 1957) pp. 141 ss.

167. Mc 3, 29; cfr. Mt 12, 31-32; Lc 12, 10. A. LEMONNYER, *Blasphème contre le Saint-Sprit*, en *D. S. B.* I, 981-989; B. B. WARFIELD, *Biblical and theological Studies*, (Filadelfia, 1952) 196-237; G. FITZER, *"Die Sünde wider*

se trata de una rebeldía contra la luz, de una oposición contra lo que se sabe que es verdadero [168], y parece imposible que este endurecimiento por malicia pueda evolucionar hacia la penitencia, indispensable para obtener el perdón [169]. Tal es en máximo grado el caso del apóstota. Este ha sido iluminado y ha saboreado el don celestial y, por tanto, ha recibido en su corazón el testimonio del Espíritu Santo acerca del Salvador. Si a pesar de ello reniega [170], ya sólo puede ser por malicia; su repulsa a la gracia es más grave que la resistencia de un pagano a la luz [171]. No teniendo, pues, excusa ni conversión posible, se excluye de la economía salvadora a la que la vocación divina le había destinado.

En definitiva, el pecado neotestamentario debe ser concebido en función del tema de la vida, patrimonio de Dios, que Cristo viene a comunicar al mundo [172], y que los hombres "que yacen en las tinieblas y en la sombra de la muerte" (Lc 1, 79) se apropian —como una herencia [173]— por el conocimiento de la fe [174]. La justificación es el nacimiento a esta vida nueva [175], el paso de la muerte a la vida [176]. En este aspecto, es rigurosamente exacto presentar al que ha nacido de Dios como impecable, ya que, por una parte, no hay término medio entre vivir y estar muerto [177] y, por otra, muerte y pecado no son solamente términos correlativos, sino también dos realidades inseparablemente unidas [178], hasta el punto de ser intercambiables [179]. Desde

---

den Heiligen Geist", en *Theologische Zeitschrift* (1957) 161-182; O. E. EVANS, *The unvorgivable Sin* en *The Expository Times*, 68; (1957) 240-244.

168. Ioh 3, 19-20; 2 Thes 2, 10: "No han acogido el amor de la verdad" (cfr. AGAPÈ II, pp. 32 ss.).

169. Apc 2, 21: "Le he dado tiempo para convertirse"; 9, 20-21; 16, 9-11; cfr. Rom 2, 4.

170. Heb 6, 4-6 (10, 26-27; 12, 17) considera al renegado como a un verdugo consciente de la inocencia de la víctima a la que ejecuta (cfr. Ioh 10, 32), tomando la iniciativa de crucificar por su propia cuenta al Hijo de Dios y escarneciéndole delante de todos. Cfr. C. SPICQ, *L'Épitre aux Hébreux* (París, 1953), II, pp. 167-178; CH. E. CARLSTON, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*, en *Journal of Biblical Literature* (1959) 296-302.

171. Según 1 Ioh 2, 19, los falsos doctores, identificados con los anticristos, que se separaron de la comunidad cristiana, nunca tuvieron la fe ni la caridad que hace la comunión, "porque si hubieran sido de los nuestros, hubieran permanecido con nosotros". No son sino la cizaña de Mt 13, 25 ss.

172. Ioh 1, 4; 3, 16; 5, 21; 6, 33; 10, 28; 25; 14, 6.

173. Mt 19, 29; Mc 10, 17; 1 Cor 6, 9; 15, 50; Gal 5, 21; Heb 1, 14; 9, 15; Iac 2, 5.

174. Ioh 17, 3. "El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo no tiene la vida" (1 Ioh 5, 12). Vivir, es Cristo (Gal 2, 20; Phil 1, 21).

175. Rom 6, 4; 2 Cor 4, 10-18; cfr. *supra* pp. 169 ss.

176. Ioh 5, 24; 6, 50; 1 Ioh 3, 14; Iac 5, 20: salvar el alma de la muerte es ser liberado de una multitud de pecados.

177. Sobre la antítesis ζωή — θάνατος, cfr. J. NÉLIS, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1943) 18-44; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les Écrits johanniques* (París, 1957) 10 ss., 87 ss.

178. ED. TOBAC, *Le Problème de la justification dans saint Paul*, 2.ª ed. (Gembloux, 1941) 69 ss.; TH. BARROSSE, *Death and Sin in saint Paul's Epistle to the Romans*, en *Catholic biblical Quarterly* (1953) 438-459.

que Jesús presentó al hijo pródigo perdonado como un muerto que ha regresado a la vida [180], los Apóstoles consideran a los pecadores como muertos espirituales [181], es decir, "seres animados", pero no por la única vida digna de este nombre (1 Tim 6, 19): hombres privados de Dios.

Pero si existen grados en la vida (Ioh 10, 10), es decir, en la gracia (Rom 5, 17) y en la caridad (Lc 7, 47), los ha de haber también en el pecado y en la muerte. Gracias a la operación del Espíritu Santo, que hace vivir (2 Cor 3, 6), los cristianos "son liberados del pecado y de la muerte" (Rom 8, 2); pero en virtud del foco de concupiscencia que permanece en su carne, cada uno de ellos es un herido, un enfermo [182] o, mejor, un convaleciente que necesita explotar las nuevas fuerzas de que dispone para consumar su liberación de la *amartía*. Toda la economía de la vida moral consiste en una espiritualización progresiva, en una vida cada vez más "pneumática", que se libera de los imperativos de la *epithymía* para ser cada vez más dócil al influjo del Espíritu Santo [183]. Sólo El permite al regenerado-pecador, desgarrado entre dos tendencias contradictorias, recuperar su unidad de vida y asegurar el predominio de la gracia sobre sus facultades y actos (Rom 6, 12-14; 8, 2-10).

---

(179) Pecado y muerte hicieron simultáneamente su aparición en el mundo. Por eso, unas veces, la muerte es presentada como castigo del pecado (Rom 1, 32: ἄξιοι θανάτου, 6, 23), incluso las muertes prematuras y violentas (1 Cor 10, 8-12; 11, 30), porque la muerte está latente en toda falta a semejanza del fruto en la semilla (2 Cor 2, 16); pero otras, como una potencia personificada, anterior al pecado, y que se sirve de éste como de un arma o aguijón para penetrar en el hombre y matarlo (1 Cor 15, 56; cfr. Rom 5, 12-21; 8, 10; Eph 2, 1. 5; Col 2, 13).

180. Lc 15, 32; cfr. 9, 60: "Deja a los muertos (los hombres que no tienen ninguna preocupación por Dios) enterrar a sus muertos"; Mt 10, 28: "No temáis a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed más bien a aquél que puede hacer perecer el alma y el cuerpo en la gehenna".

181. Rom 7, 10: "Revivió el pecado y yo quedé muerto"; Col 2, 13: "Estábais muertos a causa de vuestras faltas"; 1 Tim 5, 6: "La que vive en el placer está más muerta que viva"; Iac 5, 20.

182. En Adán, "la naturaleza racional existente en el alma aún era pura: ninguna enfermedad, ningún vicio, ninguna pasión, se habían introducido todavía en ella" (FILÓN, *De opif. mundi*, 150). Aquí es donde se sitúa el tema de Cristo-médico (Lc 4, 18; 5, 21-32), Buen Samaritano que derrama vino y aceite en las heridas del viajero, tema frecuentemente utilizado por los Padres de la Iglesia (cfr. FR. QUIÉVREUX, *Les Paraboles*, 1946, pp. 82 ss.). J. BONSIRVEN (*Théologie du Nouveau Testament*, París, 1951, p. 75, n. 1) observa que en el vocabulario de Jesús "salvar" corresponde a menudo a "vivificar" (cf. Mc 8, 35; 10, 17. 26; Lc 17, 33, etc.). De ahí la unión de la predicación sobre la salvación y la curación de los enfermos (Mc 6, 12-13; 16, 17-18; cfr. Iac 5, 14-15; G. CRESPY, *La guérison par la foi*, Neuchâtel-París, 1952, pp. 16 ss.; H. DOEBERT, *Das Charisma der Krankenheilung*, Hamburgo, 1960). Σωτηρία, término médico, sinónimo de restablecimiento", efecto de la terapeútica (cfr. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XIV, 17, 32); σώζειν = curar (*ibid.* XV, 11, 15).

183. Rom 8, 13: "Si vivís según la carne, moriréis; si, por el espirítu, hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis"; Gal 5, 17-25; 6, 8; 2 Cor 4, 11. E. BEST, *Spirit-Baptism*, en *Novum Testamentum* (1960) 237 ss.

Se comprende que la victoria no pueda ser continua y total. Hay caídas y recaídas. En la medida en que continuamos "complaciéndonos en la Ley de Dios" (7, 22) y teniendo hambre y sed de justicia" (Mt 5, 6), no pasan de ser faltas aisladas y sin perversidad —como ciertos *lapsus linguae*, un mediocre crecimiento, una insuficiente fecundidad en buenas obras—, y seguimos "conservando" la vida eterna [184]. Pero si cometemos faltas de lujuria o contra la caridad fraterna (1 Cor 6, 9-11), "¿cómo podrá el amor de Dios permanecer en nosotros?" (1 Ioh 3, 17). Entonces se revela la intención profunda del corazón: si el pecador se arrepiente (2 Cor 12, 21; Apc 2, 21) e implora de Dios el perdón (Mt 6, 14-15; 1 Ioh 1, 8-9), si hace obras insignes de misericordia [185], su muerte sólo es provisional [186], porque "todos los pecados les serán perdonados a los hijos de los hombres" [187] gracias a la sangre de Cristo [188].

Queda, en fin, el caso de los cobardes que aceptan su derrota (cfr. 2 Tim 2, 26) y prefieren las tinieblas a la luz (Ioh 2, 18-20), los abominables, los idólatras y todos los mentirosos... su parte es

---

184. Ioh 12, 25; cfr. 2 Pet 3, 15. Comparar Ioh 12, 10: "El que acaba de bañarse no tiene necesidad de lavarse los pies, porque está limpio de cuerpo entero" (cfr. M. J. LAGRANGE, *in h. l.*), y los noventa y nueve justos que no necesitan penitencia (Lc), es decir una conversión total, ya que no hay nadie sin falta. De hecho, el hijo fiel al que el Padre declera: "tú estás siempre conmigo y todo lo que tengo es tuyo" (15, 31) es desabrido, celoso y sin compasión.

185. 1 Pet 4, 8: "La caridad cubre multitud de pecados" (AGAPÈ II, pp. 332 ss.), 1 Ioh 3, 20 (cfr. C. SPICQ, *La justification du charitable*, en *Studia Biblica et Orientalia*, Roma, 1959, II, pp. 347-359; AGAPÈ III, pp. 264 ss.). Interpretamos aquí "justificación (segunda)", como retorno a la justicia = = pureza moral (δίκαιος = el que practica la justicia, 1 Ioh 3, 7; cfr. ST. LYONNET, *Justification, Jugement, Rédemption, principalement dans l'Epitre aux Romains*, en *Recherches Bibliques*, V, París, 1960, p. 178). Todo el N. T. prevé una segunda *metánoia*, tanto para las faltas cometidas después del bautismo (Lc 17, 3), como para suplir la insuficiencia y la mediocridad (Mt 18, 3, στραφῆναι); el hermano perdido es recuperado (v. 15: κερδαίνειν). Esto supone que el culpable se dé cuenta de su pecado y tenga voluntad de "volver" a Dios (cfr. 1 Reg 8, 33-48; Zach 1, 3); "La tristeza que procede de Dios opera una conversión saludable" (2 Cor 7, 10). Las exhortaciones a las Siete Iglesias son una llamada a la *metánoia* después de la caída (Apc 2, 5), del yerro (vv. 16, 21-22), de las obras mal realizadas 3, 3), del celo que se ha entibiado (v. 19).

186. Cfr. 1 Cor 5, 2 (2 Cor 12, 21), πενθεῖν conducir el duelo del incestuoso, equiparado a un cadáver. Al entregar a este individuo a Satanás para la pérdida de su carne, el Apóstol confía en que su espíritu será salvo en el día del Señor (v. 5).

187. Mc 3, 28. Sobre esta "segunda penitencia", cfr. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif* (Lovaina, 1950) 135 ss.

188. 1 Pet 1, 19; Heb cc. 8-10 (cfr. C. SPICQ, *La théologie et la liturgie du précieux Sang, en L'Epitre aux Hébreux*. II, pp. 271-285); 1 Ioh 2, 1; Apc 7, 14: "Lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero". Cfr. A. MÉDEBIELLE, art. *Expiation*, en *D. B. S.* III, 1-262; ST. LYONNET, *Conception paulinienne de la Rédemption*, en *Lumière et Vie*, 36, 1958, p. 45-52; K. PRUMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Roma-Friburgo, 1960) II, pp. 319 ss., 487 ss.

"el estanque ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte" [189], es decir, la pérdida eterna del alma [190], la separación definitiva de Dios.

III. *Santificación y vida litúrgica*

En el último día, la salvación será consumada por la victoria definitiva de la vida sobre la muerte, por la destrucción radical de las fuerzas del mal (Apc 21, 4. 26-27). La era escatológica, la de la Iglesia cristiana, es para todos los elegidos una economía de perdón, ya sea éste el de la ablución bautismal, ya sea el de "la segunda penitencia" para las transgresiones inevitables [191]. Pero en adelante: "nobleza obliga". El hijo de Dios se esfuerza "por tener constantemente una conciencia irreprochable ante Dios y los hombres" (Act 24, 15; Heb 13, 18), lucha por "comportarse en el mundo con toda santidad y rectitud" [192]. Su caridad creciente se adhiere más resueltamente al bien y rechaza el mal con mayor decisión (Rom 12, 9); sus facultades espirituales, desarrollándose con el ejercicio discernen cada vez mejor lo que hay que hacer para agradar a Dios [193]. Si los imperativos de la justicia nueva se han hecho más precisos y exigentes, el creyente se amolda a ellos con soltura, espontaneidad y alegría. "El justo continúa practicando la justicia, y el santo se sigue santificando (Apc 22, 11).

El santo es aquél que Apc 20, 6 proclama bienaventurado por haber participado en la primera resurrección; es el justificado que persevera en el camino de la salvación y pone por obra el vital di-

---

189. Apc 21, 8; cfr. 2, 11; 20, 6. Cfr. FILÓN, *De leg. alleg.* I, 105-106; II, 77; J. C. PLUMPE, *Mors secunda*, en *Mélanges J. de Ghellinck* (Gembloux, 1951) 387-403.

190. Ἀπώλεια (Mt 7, 13; Ioh 3, 16; Rom 9, 22; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15). El perdón de los pecados es una "primera resurrección" (Apc 20, 6) antes de la Parusía. Los reincidentes obstinados no pueden tener parte en la segunda resurrección; permanecerán para siempre en la segunda muerte. Cfr. Eccli 16, 11: "Aunque no fuera más que uno el que endureciera su cerviz, sería maravilla que quedara impune; porque la misericordia y el perdón proceden de él, príncipe del perdón y administrador de la ira". Sobre las diferentes acepciones de ἀπολλύναι cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel* (Cambridge, 1963) 338 ss.

191. El objeto del testimonio del Precursor es que Jesús es el Cordero de Dios que abole o expulsa el pecado: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν (cfr. 1 Sam 15, 25; 25, 28), como Antíoco suprimió las leyes existentes (1 Mach 3, 29: τοῦ ἆραι τὰ νόμιμα) y David hizo cesar el oprobio de los hijos de Israel (ἦρα ὄνειδος, Ps 151, apócrifo). Se trata, pues, de la supresión de una condición pecadora; mientras que el genitivo αἴρειν ἁμαρτίας (1 Ioh 3, 5) parece sugerir la expiación de actos culpables, haciendo del Cordero sacrificado un sinónimo de ἱλασμός (2, 2; 4, 10); cfr. C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953) 230-238; IDEM, *Historical Traditio"*, pp. 269 ss.

192. 2 Cor 1, 12; ἐν ἁγιότητι está mucho mejor fundamentado que ἁπλότητι (preferido por los comentadores); se trata de esa perfección del justo (*tam*), frecuentemente asociada a la sinceridad (*iaschar*) en el A. T., y esencialmente implica: integridad-rectitud.

193. Heb 5, 14; Phil 1, 9-11 (AGAPE II, pp. 233 ss.); Rom 2, 18.

namismo de su regeneración bautismal. La noción de justificación es, en efecto, estática y, en cierto sentido, negativa, pues pone el acento en la remisión de los pecados, mientras que la santificación designa la perfección propiamente cristiana (Heb 12, 14), progresiva [194], participada de la santidad de Dios (Heb 12, 10).

Se puede decir que la santidad es el atributo divino por excelencia, pues califica a Dios en su misma divinidad y transcendencia evocando el infinito de su perfección moral y espiritual [195]. Pero cuando el Antiguo Testamento designaba a Yavé como el santo de Israel [196], lo consideraba como modelo y fuente de la santidad de su pueblo (cfr. 1 Pet 1, 16), comunicando en su omnipotencia a los corazones purificados una vida nueva [197]. De modo semejante, en la nueva Alianza las personas y las cosas sólo pueden ser santificadas por Dios [198], y esto es evidente ya que los dos elementos constitutivos de la santificación son: el apartamiento de lo profano y del pecado, y la unión con Dios [199].

---

194. 2 Cor 7, 1: ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ. P^{46} lit: ἐν ἀγάπῃ θεοῦ variante preferida por R. E. Ker (*Fear or Love? en The Expository Times*, 72, 1961, pp. 195-196), porque ἐν φόβῳ θεοῦ no tendría en San Pablo un lugar paralelo exacto (Rom 3, 18 es una cita del Ps 36, 2; en otros lugares se trata del temor del Señor o de Cristo, Act 9, 31; 2 Cor 5, 11; Eph 5, 21, donde varios *mss.* sustituyen a θεοῦ como en nuestro texto); ἐν ἀγάπῃ θεοῦ es lugar paralelo a Ids 21. La "caridad de Dios" (Ioh 5, 42; Rom 5, 5; 2 Cor 13, 14; 2 Thes 3, 5; 1 Ioh 2, 5; 3, 17; 4, 9; 5, 3) sería una fórmula neotestamentaria, más corriente que el "temor de Dios" heredado de los Setenta.

195. Apc 14, 8; 15, 4; Ioh 17, 11. Cfr. N. H. Snaith, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, 4.ª ed. (Londres, 1950) 21-50. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament* (Ginebra, 1963) 181 ss., 239 ss.

196. Is 1, 4; 5, 19, 24; 30, 11. El P. Prat escribe atinadamente: "El abismo que separa el cristianismo del paganismo clásico en ninguna cuestión es tan ancho y profundo como en el concepto de santidad. La antigua religión de los griegos y romanos ni siquiera imaginaba una posible santidad de los dioses; en todo caso, el epíteto de santo no se aplicaba en absoluto a los dioses del Olimpo. Frases como ésta: "Sed santos, porque yo soy santo", o ésta otra: "Yo soy santo, que soy el que os santifica", debían sonar extrañamente a los oídos paganos" (*La Théologie de sant Paul*, 6.ª ed., París, 1923, II, p. 301. Cfr. E. Gaugler, *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift*, Berna, 1948; O. R. Jones, *The concept of Holiness*, Londres, 1961). M. S. Enslin, que titula el primer capítulo de la moral paulina: *Alejaos de todo lo que os pueda manchar*, evoca con justo motivo la reacción del alma del Apóstol ante la corrupción greco-romana de la época (*The Ethics of Paul*, Nueva York, 1957, pp. 133-196.

197. Ez 36, 23-28; cfr. Ps 51, 12-13. ἁγιάζειν es una prerrogativa divina (Ex 31, 13; Lev 20, 8; 21, 15; Ez 20, 12; 2 Mach 1, 25); cfr. 2 Mach 14, 36: "Señor santo de toda santidad". J. Dupont, *Le discours de Milet* (París, 1962) 281 ss.

198. El templo (Mt 23, 17), el altar (v. 19), la ofrenda (Heb 9, 13), el alimento (1 Tim 4, 5), los Apóstoles (Ioh 17, 17) los cristianos (1 Thes 5, 23; 1 Cor 1, 30; Heb 10, 10, 12, 10).

199. Cfr. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste et Qumrân*, en Revue de Qumrân, 3 (1959), pp. 368-377; D. Barthelemy, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Evangile*, en *Recherches Bibliques* IV, (París, 1959) 203-216; O. Betz, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le Christianisme primitif, Ibid.* pp. 163-202; Fr. Notscher, *Vom Altem zum Neuen Testament* (Bonn, 1962) 126-174.

El primer sentido neotestamentario de la palabra santo es: "no-impuro". En un matrimonio entre un esposo cristiano y una esposa pagana, o a la inversa, "el marido infiel se encuentra santificado en la mujer, y la mujer infiel se encuentra santificada en el hermano; pues de no ser así habría que concluir que vuestros hijos son impuros, cuando de hecho son santos" [200]. Desde el momento en que ma-

---

200. 1 Cor 7, 14. El verbo ἡγίασται en perfecto indica un estado permanente de santidad-pureza religiosa. ἅγια se opone radicalmente a ἀκάθαρτά. Cfr. *Demay* III, 4: "R. Josué Ben Kabsaï dice: "Toda mi vida, al leer este versículo: (Num 19, 19): *El hombre puro asperge al impuro*, había entendido que un individuo sólo puede contrarrestar la impureza de uno solo, hasta que aprendí que una sola aspersión basta para varios"; VII, 2: "La Michna (tr. *Schab.* XXI, 2) permite transportar una oblación pura acompañada de una parte profana. Si es lícito llevar lo que es impuro, es gracias a lo puro que forma la mayor parte". Este versículo es muy utilizado como argumento en las discusiones sobre el paidobautismo (cfr. G. DELLING, *Nun aber sind sie Heilig*, en *Festgabe für E. Fascher*, Berlín, 1958, pp. 84-93; J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958, con la recensión de P. BENOIT, *R. B.* 1960, pp. 145 ss.), pero sin razón como ha demostrado J. BLINZLER (*Zur Auslegung von 1 Cor 7, 14*, en *Festschrift J. Schmid*, Regensburg, 1963, pp. 23-41). A. SCHWEITZER (*La mystique de l'Apôtre Paul*, París, 1962, pp. 240-242) ha querido interpretar, en función de una concepción análoga, el "bautismo (= ablución) para los muertos de 1 Cor 15, 29, relacionándolo con Heb 12, 14. Según J. JEREMIAS (*Flesh and Blood cannot inherit the Kingdon of God*, en *New Testament Studies* II, 1956, pp. 155 ss.), οἱ βαπτιζόμενοι designaría a los paganos (maridos, viudas, novios) que se harían bautizar con la intención (ὑπέρ v. 3; 2 Cor 1, 6; Rom 15, 8) de reunirse con sus seres queridos, cristianos difuntos, gracias a la resurrección. La exégesis de B. M. FOSCHINI (*Those who are baptised ford the Dead*, Worcester, 1951), pasando por alto ἐπεί y asimilando ὑπέρ a εἰς es insostenible (cfr. *R. B.* 1954, p. 461). M. RISSI (*Die Taufe für die Totem*, Zurich-Stuttgart, 1962; resumen de la historia de la interpretación, pp. 6-57) intenta demostrar que el bautismo-vicario recibido "en favor" de los creyentes muertos antes de ser bautizados, no está contaminado de supersticiones mágicas. Dicho bautismo fue practicado por sectas heréticas combatidas por los Padres de la Iglesia, quienes jamás comprendieron ὑπέρ en sentido de ἀντί (en lugar de; cfr. K. STAAB, *1 Cor 15, 29 im Lichte der Exegese der griechischen Kirche*, en *Analecta Biblica* 17, Roma, 1963, pp. 443-450). Sin embargo ¿por qué centrarse obsesivamente en el tema del sacramento cristiano del bautismo, cuando ni siquiera su nombre es mencionado? A nuestro parecer se trata de un rito, de devoción, análogo a nuestra *absolución* en honor (o en favor) de los muertos, que perdería toda su significación sin la fe en la resurrección de los muertos (tal es el sentido de la argumentación apostólica). Se le puede comparar, ya sea a los baños funerarios corrientes en la antigüedad y que R. GINOUVÈS relaciona con las ceremonias de lavado o de inmersión de las estatuas de divinidades (*Balaneutikè*, París, 1962, pp. 284, 408, 423), ya a las provisiones de agua que el Próximo Oriente disponía en las tumbas para el "refrigerio de los muertos" (PH. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.*, Leiden, 1958, pp. 214 ss.). Tales creencias en la virtud purificadora o vivificadora del agua explican diversos usos de ésta en un clima espiritualizado (Is 26, 19: el rocío de Yavé resucita las sombras; Heb 6, 2: el neófito es instruido acerca de los diferentes bautismos). En Roma, por ejemplo, a comienzos del siglo III, "Remmius Celerinus, el 1 de junio celebró un *refrigerium* en honor de los héroes (término sinónimo de μακάριος)". Por esta ceremonia que consiste en libaciones, el devoto venía a "refrigerarse" ante los *arcosolia* donde reposaban sus hermanos, "elevando su pensamiento como una plegaria hacia los muertos que desde el más allá ve-

rido y mujer son una sola cosa y los hijos son "algo de los padres", el no bautizado se beneficia, por su incorporación a la persona del cristiano, de una cierta unión con la Iglesia [201]; a la sombra de lo sagrado, si puede decirse, "es santificado", es decir, más que ritual o físicamente puro, es ordenado —si no consagrado— a Dios. La santificación propiamente dicha es la que resulta de la justificación bautismal [202] que purifica del pecado y de la iniquidad [203]. Cristo santifica a su Iglesia purificándola por el lavado del agua, al que acompaña la palabra [204]. En efecto, mediante la oblación de su cuerpo y de su sangre, el Salvador ha conseguido el triunfo allí donde los sacrificios de la antigua Alianza habían fracasado: santificar-purificar la conciencia de los creyentes de todas las manchas del pecado [205]. Por esta razón, el Hijo de Dios encarnado es el Santificador por excelencia, y los salvados son sus santificados [206].

---

laban por su vida terrena" (J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, París, 1956, p. 98).

201. Cfr. Rom 11, 16: "Si las primicias son santas, toda la masa lo es también; y si la raíz es santa, también lo serán las ramas". Esta comunicación de santidad objetiva sólo se explica en función de "la personalidad incorporante", la inclusión de la persona en el grupo familiar o religioso que le transmite cualidades y privilegios (cfr. J. DE FRAINE, *o. c.*, pp. 18 ss.). Si se compara el final de 1 Cor 7, 15: "Dios os ha llamado a vivir en paz" con el v. 16, se comprenderá este último en el sentido de: tal vez, mujer, salvarás a tu marido; tal vez, marido, salvarás a tu mujer... El esposo creyente tendría la esperanza de convertir a su pareja, de tal modo que "el matrimonio mixto se convertiría en medio de apostolado" (J. JEREMIAS).

202. 1 Cor 6, 11: "Habéis sido lavados (de todas las manchas del paganismo), habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo" (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950, pp. 1-3). "El agua bautismal es un agua que lava, el bautismo es un baño de pureza" (D. MOLLAT, *Symbolismes baptismaux chez saint Paul*, en *Lumière et Vie*, 26, 1956, p. 62). En Qumrán se prescribe que el que se mantiene en la obstinación de su corazón "no sea *purificado* por las expiaciones ni *lavado* por las aguas lustrales; ni *se santifique* en los estanques y riveras, ni tampoco sea purificado por medio de ningún agua" (*Manual*. III, 4-6). Cfr. 2 Tim 2, 21: "Si alguien se purifica de estas cosas (ἐκκαθάρῃ), será santificado (ἡγιασμένον). Heb 9, 13: "santifica consiguiendo la pureza de la carne (ἁγιάζει... καθαρότητα); Esta pureza-limpieza la procuraba Juan el Bautista mediante un rito bautismal, semejante a los de Qumrán, pero que debía parecer heterodoxo entre las prácticas judías contemporáneas (κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, Ioh 2, 6); de ahí la controversia entre los discípulos de Juan y un judío περὶ καθαρισμὸν (3, 25; cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition*, pp. 280 ss.).

203. Ἁγιασμός se opone a ἀκαθαρσία (1 Thes 4, 7), a πορνεία (v. 3), a ἀνομία (Rom 6, 19).

204. Eph 5, 36: ἁγίασῃ καθαρίσας. Ἁγιωσύνη se opone a mancha (μολυσμός, 2 Cor 7, 1) o profanación (ἀμίαντος, 2 Mach 14, 36; Heb 7, 26; 1 Pet 1, 4) y a falta (ἀμέμπτως, 1 Thes 3, 13; 5, 23; Eph 1, 4; 5, 27; Col 1, 22). Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté* (París, 1942), 1 ss., 69 ss.; L. ROBERT, *Hellenica* XI-XII (París, 1960) 428.

205. *Vid.* toda la teología de la santificación en la Epístola a los Hebreos (9, 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, París, 1952, I, pp. 306 ss.); 1 Ioh 1, 7. 9.

206. Heb 2, 11: ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι (cfr. 10, 14); subráyese el valor de estos dos participios presentes, activo y pasivo (Sobre la exégesis tradicional de este versículo, cfr. J. CL. DHÔTEL, *La "santifica-*

Esta purificación, tan real y definitiva (Heb 10, 14), es de tal modo característica de los "discípulos" (Act 6, 1. 2. 7), que éstos, antes de llamarse "cristianos" [207], se denominaban: "Los que son permanentemente santificados" [208], establecidos en un estado de santidad por el que evocaban, tanto su vocación divina a la fe (2 Thes 2, 13) y su regeneración bautismal (1 Cor 1, 2), como su aptitud para la salvación definitiva. Ser santificado por Cristo es poseer una herencia segura (Act 20, 32; 26, 18), tener acceso al reino de la luz (Col 1, 12; Eph 1, 18), a "la vida eterna" (Rom 6, 22). Sin duda el título de "hermanos" era más corriente para designar a los miembros de la Iglesia, pero el de "santos", uno de los más primitivos y constantes, es del todo equivalente, puesto que se precisa: "hermanos santos" (Heb 3, 1) o "las Iglesias de los santos" (1 Cor 14, 33); y es el más noble [210]. No solamente precisa de qué fraternidad se trata [211], sino que la comunidad de los creyentes es el auténtico pueblo de Dios [212]: un pueblo verdaderamente puro y consagrado al Dios vivo [213].

---

tion" du Christ d'après Hébreux 2, 11, en *Recherches de Science religieuse*, 1959, pp. 515-543; 1960, pp. 420-452). La santificación se realiza siempre en Cristo o por Cristo, es decir, la purificación del alma sólo se obtiene por la participación en la expiación del Calvario (1 Cor 1, 2. 30; 6, 11; cfr. Act 26, 18); cfr. H. SCHLIER, *Le temps de l'Église* (Tournai, 1961) 57-67, 116-139.

207. Cfr. APÉNDICE, III: *Lo que significa el título de cristiano, infra* páginas 419 ss.

208. El participio perfecto pasivo ἡγιασμένοι, Act 20, 32; 26, 18; 1 Cor 1, 2.

209. Act 9, 23: "Tus santos en Jerusalén" (Heb 13, 24; Apc 18, 20). Cfr. Act 15, 9: "Dios ha purificado (καθαρίσας) el corazón de los gentiles por la fe; Tit 2, 14. Es conocido a qué grados de emulación en las purificaciones se entregaron los primeros herejes, los puros por excelencia; cfr. el epitafio del sacerdote Eugenio de Licaonia en el s. IV: τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας τῶν Καθαρῶν (*Sup. epigr. graec.* VI, 370, 8-9; cfr. W. M. CALDER, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, en *Anatolian Studies... W. M.* Ramsay, Manchester, 1923, pp. 76 ss.).

210. Οἱ ἅγιοι en los encabezamientos de las Epístolas (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Eph 1, 1; Phil 1, 1; Col 1, 2: ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς) y en la designación de los miembros de la comunidad madre de Jerusalén (Rom 15, 25; 2 Cor 8, 4; 9, 1. 12); cfr. también los creyentes beneficiarios de la revelación divina (Col 1, 26; Ids 3), los que son objeto de la intercesión del Espíritu (Rom 8, 27; Eph 6, 18; Apc 5, 8; 8, 3-4) y sobre todo los que actúan según la caridad (Rom 16, 2; Eph 1, 15; 1 Tim 5, 10; Heb 6, 10; Col 3, 12: "Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de sentimientos de misericordia, de bondad, de humildad, de dulzura, de longanimidad"; cfr. Philm 7).

211. 1 Cor 5, 11: "Os escribí que no tuviérais relación con aquél que, aún llevando el nombre de hermano, fuera impúdico, codicioso, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón"; 6, 1, ἅγιοι se opone a ἄδικοι; Eph 5, 3: "Acerca de la fornicación, de la impureza en todas sus formas, o de la avaricia, que ni siquiera se nombren entre vosotros, como conviene a los santos". En lugar de "hermanos" (Act 14, 2) *D* dice "justos".

212. Israel, separado del resto de las naciones y reservado a Yavé, era el pueblo santo (Ex 19, 6; Lev 20, 26; Dt 7, 6; 14, 2; 28, 9). En adelante, los santos son los miembros de la *ecclesia* (Eph 2, 19; Cfr. *Les "Saints" de Jérusalem*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 389-413). Así tambien, sobre el fundamento sólido y como granítico (στερεός) que se mantiene firme, (ἕστηκεν), y que es la verdadera Iglesia de Cristo, la sociedad

La mayor parte de estos textos muestran que la santidad cristiana no es sinónimo de inocencia y separación de lo profano, sino que implica de modo esencial la pertenencia a Dios y la entrega a su servicio; sólo se entiende "delante de Dios", y con un espíritu verdaderamente religioso [214]. Cuando el Señor ora para que su Padre santifique a los Apóstoles pide ciertamente la consagración que los preserve del mundo y los una definitivamente a Dios [215], pero al mismo tiempo suplica que les prepare y disponga para la tarea que han de realizar: que su alma y su vida estén plenamente entregadas a la obra de la salvación [216].

Indudablemente, es difícil para seres de carne y hueso el estar tan enteramente santificados (ὁλόκληρον) que su cuerpo, espíritu y alma se vean protegidos de toda mancha (1 Thes 5, 23) y obedezcan exclusivamente al Señor (1 Pet 1, 2). Por eso San Pablo ruega para obtener un crecimiento de *agape* que confirme el corazón de sus discípulos para la santidad [217]. Sabe que Dios está empeñado en hacer participar a sus hijos de su propia santidad [218] y les prepara para este fin mediante pruebas purificadoras y educadoras; pero a ellos, les pide que cooperen con esta gracia y continúen purificándose y "acabando de hacerse santos" (2 Cor 7, 1). Así, toda la vida cristiana está concebida como un esfuerzo de santificación [219] para hacer pro-

---

de los creyentes reunidos por el Padre sobre la roca de Pedro (Mt 16, 18; cfr. Heb 11, 10), hay una marca de identificación (*sphragis*, cfr. 1 Cor 9, 2; cfr. Rom 4, 11) que precisa el carácter de este edificio (cfr. Dt 6, 9; 11, 20; Apc 21, 14): *"Que se aparte de la iniquidad cualquiera que pronuncie el nombre del Señor"* (2 Tim 2, 19; cfr. Núm 16, 26; Is 52, 11). Este edificio cultual, donde se reúnen los adoradores del verdadero Dios, sólo es accesible a las almas purificadas (cfr. Heb 10, 22; 12, 1. 16).

213. 1 Cor 3, 17: ναὸς ἅγιος; Eph 2, 21. Cfr. Apc 20, 9: "Cercarán el campamento de los santos, la ciudad amada"; cfr. ἁγιωσύνη: la santidad del Templo (2 Mach 3, 12). De ahí la distinción entre "los de fuera" y "los de dentro" (1 Cor 5, 12; Mc 4, 11; 1 Thes 4, 12; Col 4, 5; 1 Tim 3, 7), la prohibición de "mezclarse con (συναναμίγνυσθαι)" un hermano que se haya corrompido (1 Cor 5, 11), la orden de eliminar al perverso del seno de la comunidad (v. 13).

214. 1 Thes 3, 13, ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ; 2 Cor 7, 1, ἐν φόβῳ θεοῦ; 1 Thes 4, 4: ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ. Los santos son los que tienen temor de Dios (Apc 11, 18).

215. Compárese con las vírgenes, preocupadas únicamente del Señor, "santas de cuerpo y de espíritu", es decir, totalmente consagradas (1 Cor 7, 34).

216. Ioh 17, 17; en el v. 19 Cristo se inmola, es decir, se santifica (= consagra) a sí mismo entregándose como víctima, para que sus Apóstoles, a su vez santificados-consagrados (ya no son del mundo, v. 14) estén en condiciones de ser eficaces ministros de su gracia (cfr. F. X. DURWELL, *Dans le Christ Rédempteur*, Le Puy, 1960, pp. 14-27). Según 2 Tim 2, 21, el vaso de honor, *purificado y santificado*, es útil al maestro, porque está *preparado* para toda obra buena ἡγιασμένον, εὔχρηστον, ἡτοιμασμένον.

217. 1 Thes 3, 13, εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ; cfr. Act 20, 32.

218. Heb 12, 10, εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ. 1 Thes 4, 3: "Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación"; 2 Thes 4, 7: "Dios os ha llamado a la santificación"; 1 Pet 1, 2.

219. Heb 12, 14; Rom 6, 19: εἰς ἁγιασμόν. El sustantivo de acción ἁγιασμός indica el camino hacia el estado de santidad: ἁγιωσύνη.

ducir todos sus frutos a la justificación bautismal (Rom 6, 22). Se trata por una parte, de espiritualizarse y ser cada vez más dóciles a la acción del *pneuma* divino [220], gracias al cual se obtiene la liberación del pecado (Rom 8, 2) y se consiguen todas las victorias sobre Satanás [221]; y por otra parte, de practicar a la perfección todas las virtudes: "A imitación del Santo que os ha llamado, sed santos también vosotros en toda vuestra conducta" [222].

Al designar la vida moral como una santificación, el Nuevo Testamento evoca su valor cultual. Rescatados y reservados a Dios, en efecto, por la sangre de Cristo, los cristianos no solamente son santificados de modo permanente y definitivo [223], sino que además constituyen un cuerpo sacerdotal[224] que oficia delante de Dios [225]. La conciencia queda purificada "a fin de rendir culto al Dios vivo" [226]. La

220. El Espíritu Santo es el agente inmanente de la purificación-consagración; de ahí la fórmula: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (2 Thes 2, 13; 1 Pet 1, 2; cfr. Rom 15, 16, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ; 1 Thes 4, 7-8; 1 Cor 6, 11). Se sabe que los de Qumrán atribuían en alto grado al Espíritu Santo una acción santificadora escatológica: "En el momento del juicio decisivo... Dios escogerá para sí algunos hombres para suprimir todo espíritu de perversidad de lo íntimo de su carne y para purificarlos en el Espíritu Santo de toda obra de impiedad" (IQS, IV, 19-21). Pero en el N. T. ese *pneuma* es el espíritu de Jesús (Gal 4, 6), y la actividad del Espíritu Santo es esencialmente cristocéntrica. Cfr. Heb 9, 14; K. STALDER, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich, 1962).

221. Los santos por excelencia son los mártires, enfrentados con Satán en persona (Apc 13, 7; 16, 6; 18, 24).

222. 1 Pet 1, 15. Las santas mujeres de 1 Pet 3, 5 son las mujeres virtuosas que ponen su esperanza en Dios y se muestran sumisas a su marido. 1 Tim 2, 15 asocia la santificación a la fe, la santidad y el equilibrio moral; Apc 13, 10: a la paciencia y a la fe; cfr. 19, 8: "Los actos de justicia de los santos".

223. Heb 10, 14: "Por una oblación única, hizo perfectos para siempre a los santificados".

224. Apc 1, 5-6; 5, 9-10: "Has comprado para Dios con tu sangre hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y de ellos has hecho para nuestro Dios realeza y sacerdotes". Cfr. L. RYAN, *Patristic Teaching on the Priesthood of the Faithful*, en *The Irish theolog. Quarterly*, 1962, pp. 25-51.

225. 1 Pet 2, 5: εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ δια Ἰησοῦ Χριστοῦ. En el v. 9, βασίλειον ἱεράτευμα (cfr. 2 Mach 2, 17) designa "un cuerpo de sacerdotes al servicio del Rey" celestial (*Regale sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 298 ss.); pero la locución es de Ex 19, 6, y según el uso de *mamlekét*, relevada por H. Cazelles, hay que traducir no "una dinastía de sacerdotes", sino "un reino gobernado por sacerdotes", cfr. J. COPPENS, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1963) 699.

226. Heb 9, 14: "La sangre de Cristo purifica nuestra conciencia (καθαριεῖ), ... εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι". Los hombres han reconocido siempre la necesidad de una conciencia pura para poder llegar a Dios: "Que se retire el que no tiene intenciones rectas, γνώμην με καθαρεύει (ARISTÓFANES, *Ranas*, 355). En el frontón de Epidauro estaba grabada esta inscripción: "Que nadie entre... si no es puro; ser puro es tener pensamientos santos ἁγνεία δ' ἐστί φρονεῖν ὅσια" (en PORFIRIO, *De abst.* II, 19); porque explica Teofastro: "Los dioses aprecian sobre todo esa parte que hay en nosotros más divina, más semejante a ellos" (*ibid.*). Naturalmente, a los sacerdotes se les exige una mayor pureza, sobre todo ritual (cfr. APÉNDICE X, *infra* pp. 821 ss. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, París, 1952, pp. 64-65, 199-205), en el mismo sentido en que se pres-

gracia se otorga para poder dar a Dios un culto que le sea agradable, con sentimientos de religión y de temor reverencial [227]. El ideal mesiánico que consistía en "servir a Dios en santidad y justicia en su presencia todos los días de nuestra vida" [228] es realizado por el hombre nuevo "creado según Dios en la justicia y en la santidad de la verdad" (Eph 4, 24). Mas esta santidad, que aparece especialmente en el obispo (Tit 1, 8) y en la plegaria de los fieles (1 Tim 2, 8), no es tanto la de una perfecta corrección moral [229], sino más bien esa piedad y pureza religiosa que permite celebrar dignamente los actos de culto [230]. Es comunicada por el Santificador por excelencia (Heb 2, 11), el Sumo Sacerdote celestial, santo y justo [231], quien, al asociar a los suyos a su ministerio sacerdotal, confiere a su vida cristiana el carácter de un liturgia que se despliega en la presencia de Dios.

El Apocalipsis presenta a los elegidos, envueltos en blancas vestiduras y con una palma entre las manos —símbolo de pureza y de victoria sobre el mal (Apc 7, 9; cfr. 3, 5; 6, 11)— manteniéndose en pie ante el trono de Dios y en la presencia del Cordero, "sirviéndoles noche y día en su Templo [232]. San Pablo considera a los creyentes como sacerdotes y víctimas de su propio sacrificio —a seme-

---

cribe en el culto de Men Tyrannos el purificarse de pies a cabeza: καθαριζέστω ... λουσαμένους κατακέφαλα DITTENBERGER, *Syl.* 1042, 3-4).

227. Heb 12, 28: ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους.

228. Lc 1, 75: λατρεύειν' αὐτῷ ἐν ὁσιότητι και δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ. En el A. T. todo lo que tiene un fin cultual se expresa por la fórmula "para Yavé" (Lev 27, 14. 21. 23. 28. 30; Ios 6, 19; Idc 17, 3), primero el Gran Sacerdote (Ex 28, 36; 39, 30), pero también todas las celebraciones litúrgicas (12, 14; 13, 6; 22, 5; Lev 23, 41), en particular la Pascua (Ex 12, 11. 27. 48; Lev 23, 5-6).

229. 1 Thes 2, 10: "Nuestra conducta entre vosotros, los creyentes, fue santa, justa, irreprochable" (cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens*, París, 1956, pp. 426-427).

230. Ὁσιότης: santidad interior-piedad, está ligada por una parte a la idea del deber que se puede cumplir convenientemente (L. MOULINIER, *o. c.* pp. 210, 214), y por otra a la de pureza ritual y moral (ἁγνεία, 1 Tim 4, 2; 5, 2; cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, París 1947; A. J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, pp. 11 ss. Para la distinción entre ὅσιος, ἅγιος, ἁγνός, cfr. J. RUDHART, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce clasique*, Ginebra, 1958, 30 ss. Se cita con frecuencia a R. ASTING, *Die Heiligkeit in Urchristentum*, 1930; pero el alemán *heilig* no corresponde exactamente ni a *santo* ni a *sagrado*. Cfr. la historia de la exégesis en L. DOEKES, *Der Heilige. Quados und Hagios in der reformierten Theologie*, Franeker, 1960). Para acercarse a Dios hay que purificar el corazón (ἁγνίζειν, Iac 4, 8; cfr. 1 Pet 1, 22; 1 Ioh 3, 3; 2 Tim 1, 3: λατρεύω ... ἐν καθαρᾷ συνειδήσει). En las inscripciones, καθαρός y ἁγνός significan semejantemente "íntegro, puro" en el ejercicio de un cargo (L. ROBERT, *Hellenica* IV, pp. 38 ss.; XII, p. 550). El viñador poda el sarmiento fecundo (καθαίρει) para que de más fruto (Ioh 15, 2); purificación obligada en las viñas (*P. Vindob. Sijpesteijn*, X, 5, 18). Cfr. la fórmula de PLUTARCO, *Cuest. rom.* 1: τὸ πῦρ καθαίρει καὶ το ὕδορ ἁγνίζει (comentario por E. EITREM, en *Mélanges Picard*, I, p. 355).

231. Heb 7, 26: ἀρχιερεύς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος; cfr. Act 2, 27; 3, 14; 4, 27.

232. Apc 7, 15 (y todo el capítulo); cfr. Heb 10, 2: τοὺς λατρεύοντας ... κεκαθαρισμένους.

janza de Cristo— y les pide que se ofrezcan y se inmolen cada día. Ya no disponen de sí mismos, desde que pasaron a pertenecer a Dios por la consagración bautismal y toda su vida moral no es más que el despliegue de ese culto espiritual [233]: la oblación de una hostia viva [234], o mejor "la liturgia de la fe [235]. La existencia entera, desde la ofrenda del alma misma y su culto interior hasta las obras buenas y bellas que son los actos de virtud [236], la oración propiamente dicha [237], la fuga del mal, el esfuerzo de purificación progresiva, la búsqueda de una unión más íntima con Dios, en fin, el aumento de la caridad, todo ello constituye el crecimiento y desarrollo de la virtud de la fe, y por lo tanto el despliegue de una religiosa liturgia en la presencia de Dios [238]. Esto supone, una vez más, la unión con el Oficiante por excelencia: Cristo Jesús; [239]; pero también la mediación de la Iglesia y de los Apóstoles, cuyo ministerio es una *hierurgia,* como cumplimiento de una función sacerdotal que transforma a los convertidos y les hace aptos para ofrecer al Señor una oblación

---

233. Rom 12, 1 (τὴν λογικὴν λατρείαν; cfr. PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer,* Münster, 1954, pp. 256 ss.). λατρεία no se limita a los sacrificios, sino que engloba toda la religión (1 Mach 2, 22). λατρείαν προσφέρειν (Ioh 16, 2) o λατρεύειν (Ex 3, 12; 2 Tim 1, 3): "rendir culto, adorar y servir", en y con el cuerpo santificado (1 Cor 6, 20, δοξάσατε). ST. LYONNET, *"Deus cui servio in spiritu meo" (Rom 1, 9),* en *Verbum Domini,* 1963, páginas 52-59.

234. Rom 12, 1: θυσία ζῶσα ἁγία τῷ θεῷ. Comparar παριστάναι θυσίαν y ἀναφέρειν θυσίας (1 Pet 2, 5; Heb 7, 27; 13, 15; Iac 2, 21 En los textos literarios y las inscripciones, el verbo παρ. (sinónimo de διδόναι, παρασκευάζειν θυσίαν) se entiende de la víctima que se "proporciona" para el sacrificio y ofrenda a los dioses; cfr. L. ROBERT, *Hellenica* XI (París, 1960) 127 ss.

235. Phil 2, 17: σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν.

236. Hacer limosna es realizar una liturgia, Rom 15, 27; 2 Cor 9, 12; cfr. Phil 2, 25; Iac 1, 27: θρυσκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος (AGAPÈ I, pp. 199 ss.). θρησκεύειν significa "rendir honores religiosos" (cfr. N. VAN BROCK, *Recherches sur le Vocabulaire médical,* París, 1961, p. 123, n. 1). θρησκεία muy frecuente en el 1.er siglo de nuestra era, no designa solamente el ritual (FL. JOSEFO, *Guerra,* V, 229), sino el culto, la liturgia (*Corp. pap. jud.* II, 153, 85; *Inscripciones de Pérgamo,* 525, 13), e incluso la piedad interior, el ideal religioso más profundo (A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée,* París, 1962, pp. 32 ss.).

237. Heb 13, 15: "Por El (por Cristo) ofrecemos a Dios de continuo un sacrificio de alabanza, el fruto de los labios que confiesan su nombre". Sólo se puede invocar al Señor con un corazón purificado (2 Tim 2, 22).

238. Cfr. los cristianos que se conducen como conviene a personas consagradas que hacen profesión de santidad, ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς Tit 2, 3), venerables o augustas (σεμνός, v. 2; 1 Tim 3, 8). La vida cristiana, por ser una vida religiosa, tiene un sello de gravedad y de majestad, las que corresponden a toda solemnidad litúrgica, ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι (1 Tim 2, 2; cfr. 3, 4; Tit 2, 7).

239. Διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Pet 2, 5; cfr. δι' αὐτοῦ, Heb 13, 15). La λειτουργία de Phil 2, 17; Rom 15, 16 sólo se entiende como una prolongación de la λειτουργία de Cristo (Heb 8, 6), "Liturgo" del santuario celeste (v. 2; cfr. C. SPICQ, *L'Epitre aux Hébreux,* I, p. 311).

digna de su majestad: el don, santificado por el Espíritu, de su vida entera [240].

Bajo este aspecto, la vida cristiana es el culto en espíritu y en verdad, aceptable a Dios [241], que Cristo ha hecho posible al convertir a los que se adhieren a El por la fe (Ioh 1, 12) en hijos de Dios; es decir, en adoradores perfectos, que no solamente rinden a Dios un culto, sino también los homenajes y el amor de un verdadero hijo hacia su padre [242]. Así santifican su Nombre [243], y glorifican solemnemente a Cristo [244].

En el curso de esta "procesión" litúrgica que es la vida sobre la tierra, los cristianos se van aproximando a la montaña de Sión, el Templo celestial, donde se hallan reunidas en una maravillosa alabanza las almas de los justos que han llegado a la meta y han consumado su perfección [245]. La economía de este proceso queda resu-

---

240. Rom 15, 16: "La gracia que Dios me hizo de ser un ministro de Cristo Jesús (λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ) entre los paganos, para presentarle como un sacrificio (ἱερουργοῦντα) la proclamación del Evangelio de Dios, a fin de que la oblación de los paganos (ἡ προσφορά) llegue a ser agradable, al ser santificada por el Espíritu Santo". Todos los comentadores entienden προσφορά en el sentido pasivo de una ofrenda (Ps 50, 6; Eccli 46, 16) hecha por Pablo; pero, según la teología de éste, son los propios creyentes los ministros de su ofrenda, y hay que dar a esta oblación un sentido activo (bien justificado por A. M. DENIS, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1958, páginas 403-408; cfr. pp. 617-656). En cuanto a ἱερουργεῖν, *hapax* biblico, desconocido en la lengua pagana antes del s. II, es usado por Fl Josefo y sobre todo por Filón para significar ofrendas de primicias, holocaustos espirituales, sacrificios de investidura, gestos todos ellos sacrificiales, pero realizados lo más a menudo por los fieles, por el conjunto del pueblo, y no necesariamente por sacerdotes. CL. WIÉNER, quien lo demuestra por los textos, se refiere especialmente a Rom 1, 9. Proclamar el Evangelio es un acto religioso (Ἱερουργεῖν, en *Analecta Biblica*, 18, Roma, 1963, pp. 399-404).

241. Ioh 4, 23. El culto en espíritu es independiente de los lugares donde se rinde, Jerusalén o Garizim; el *penuma* del hombre, renovado por el Espíritu Santo (Ioh 3, 3, 5) permite al hijo de Dios llegar hasta su Padre. Hay afinidad de naturaleza entre el que adora y el que es adorado. Se trata, pues, del culto verdadero o real, efectivo, que se ejerce en el nuevo Templo (2, 21): Cristo es el lugar de encuentro entre su Padre y los creyentes. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die "Anbetung in Geist und Wahrheit" (Ioh 4, 23) im Lichte con Qumrân-Texte*, en *Biblische Zeitschrift* (1959) 88-94.

242. Οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί son en adelante los hijos de Dios, que ofrecen el homenaje de su corazón al *Padre;* su *agape* es aclamación, alabanza y gratitud por "el don" del Hijo (Ioh 4, 10) que les comunica la vida eterna.

243. Mt 6, 9. El hombre santifica a Dios reconociendo y cantando su Omnipotencia misericordiosa y santificadora, confiándose a su providencia, permaneciendo fiel a su Alianza y a su servicio. Por esta pertenencia exclusiva, los fieles manifiestan la santidad divina y en cierto modo la propagan en el mundo. Cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 50, n. 5-6; 67, n. 1.

244. Phil 1, 20, μεγαλυνθήσεται.

245. Heb 12, 23, πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων (cfr. 10, 14, τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές). La expresión "justos perfectos" es rabínica: "La Escuela de Schammai dice: Hay tres clases de hombres en el día del Juicio; una es la de los justos perfectos, otra es la de los perfectos sin Dios, la tercera es la de los intermedios. Los justos perfectos serán inmediatamente

mida en dos textos equivalentes: "Avancemos con seguridad hacia el trono de la gracia" (Heb 4, 16), "Proseguid la santificación sin la cual nadie verá al Señor" [246].

TEMAS COMPLEMENTARIOS

El despliegue de la vida cristiana consiste en dar frutos de justicia, en participar más abundantemente de la vida divina recibida en el bautismo. Mas ésta se injerta en un sujeto corrompido que, además, permanece en un mundo malo, expuesto siempre a los ataques de su concupiscencia. De ahí procede el estilo tan peculiar de la moral neotestamentaria: santificación vigilante y progresiva, por una parte; y por otra, combate permanente.

I. — Todo el que está unido a Dios por la caridad tiene un horror instintivo hacia el mal [247]. Debe, pues, conservarse puro [248], y los Apóstoles señalan los peligros de contaminación, de orden religioso, moral o intelectual [249]. Nada tan sugestivo como la riqueza del vocabulario con que se expresan las llamadas a la purificación: el cristiano debe continuar "despojándose" del hombre viejo corrompido, como de un vestido manchado [250]; debe apartarse de las obras de

---

inscritos y poseerán la vida eterna" (*Thoseft. Sanhedr.* XIII, 3). Con mucho fundamento J. LECUYER (*Ecclesia primitivorum*, en *Analecta Biblica* 18, Roma, 1936, II, pp. 161-168) identifica "la iglesia de los primogénitos" al nuevo pueblo de Dios, la asamblea de los cristianos; pero entonces ¿cómo se explica que los convertidos se "adhirieran" a una Iglesia de la que ya formaban parte, a un pueblo del que ya eran miembros? Preferimos ver en estos πρωτότοκοι a los santos de la antigua Alianza, a los antecesores de los cristianos en la fe, a los que A. FEUILLET identifica con los veinticuatro ancianos del Apocalipsis, constituyendo una especie de *presbyterium* en torno a Dios y el prototipo de la jerarquía terrestre (*Études johanniques*, Brujas, 1962, pp. 216 ss.).

246. Heb 12, 14. La visión de Dios está reservada a los corazones purificados (Mt 5, 8), a los caritativos (1 Cor 13, 12), a los hijos de Dios (1 Ioh 3, 2), a los auténticos adoradores: "Sus siervos le adorarán, y verán su rostro y llevarán su nombre sobre la frente (Apc 22, 3-4). Sobre santidad y escatología, cf. L. CERFAUX, *Le chrétien* (París 1962) 156 ss.

247. Rom 12, 9. La Biblia representa el pecado como una mancha repulsiva (*ta'ab;* cfr. Is 4, 4; Ier 6, 15; Ps 106, 40) que inspira repugnancia o desagrado (*to'ebah*). Todo tipo de pecado es calificado como: "Lo que Dios abomina, detesta" (Dt 12, 31; 17, 1; 18, 12; Prv 3, 32, 11, 1. 20; 12, 22; 15, 8. 9. 26).

248. 1 Tim 5, 22. La Iglesia es una παρθένον ἁγνήν (2 Cor 11, 2); sus miembros no pueden mezclarse con los corrompidos (μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, 1 Cor 5, 9). Sólo se puede servir a Dios o conservar el misterio de la fe con una conciencia pura (1 Cor 3, 9; 2 Tim 1, 3; 2. 22; Heb 10, 22; 13, 4). Siempre hay que purificarse de la vieja levadura (1 Cor 5, 7-8).

249. Mt 7, 15: "Guardaos de los falsos profetas"; Eph 4, 25; 1 Tim 4, 7; Tit 3, 9-20; 2 Tim 2, 16; Heb 13, 9. Es preciso evitar (περιϊστάναι, 2 Tim 2, 16; Tit 3, 9) y rehusar toda conversación impía (παραιτεῖσθαι, 1 Tim 3, 10).

250. Col 3, 9 (ἀπεκδυσάμενοι cfr. Eph 4, 22, ἀποθέσθαι). Sobre santidad separación y vida moral, cfr. O. R. JONES, *The concept of Holiness* (Londres, 1961) 107 ss., 124 ss. G. STHÄLIN, *Die Feindschaft gegen Gott und*

las tinieblas (Rom 13, 12), del pecado y de todo lo que entorpece [251], de todas las secuelas del mal [252]. Según el precepto del Señor, el discípulo debe estar constantemente "vigilante" [253] y "precaverse", ya sea contra la hipocresía —fermento de corrupción— ya contra la doctrina de los fariseos [254]. Sin duda el Señor vela y, en cierto sentido, está siempre en guardia para proteger a los suyos [255]; pero también éstos deben vigilarse y defenderse ellos mismos de toda concesión al paganismo [256], de la avaricia (Lc 12, 15), del error (2 Pet 3, 17), de cualquier tropiezo o desliz [257]. Se abstendrán, pues, de la

---

ihre Stelle in seinem Heilsplan für die Welt, en *Festschrift A. Köberle* (Hamburgo, 1958) 47-62.

251. Heb 12, 1 (ἀποθέμενοι, participio aoristo medio); 1 Pet 2, 1: "Despojaos (ἀποθέμενοι) de toda malicia y de todo engaño, hipocresía, envidia y cualquier clase de maledicencia".

252. Iac 1, 21: "Despojaos pues de toda mancha y de todo residuo de maldad, ἀποθέμενοι πασαν ρυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας. El sustantivo ῥυπαρία significa "suciedad, inmundicia" (cfr. ρυπαρος: una túnica sucia, en *P. Giss.* I, 76, 3; para su significación monetaria, cfr. la nota de los editores del *P. Mert.* LXIV, 5, p. 47); por tanto: todo lo que puede manchar el alma (cfr. Apc 22, 11; 1 Pet 3, 21).

253. Lc 21, 34: "προσέχετε ἑαυτοῖς, no sea que vuestros corazones se emboten en la crápula y la embriaguez"; cfr. 17, 3 (contra el escándalo); Act 20, 28: Velad por vosotros mismos". Cfr. Gal 6, 1: "Vela por ti (σκοπῶν σεαυτόν; cfr. Lc 11, 35), tú también puedes ser tentado"; Rom 16, 17: "Vigilad".

254. Lc 12, 1; 20, 46 (imperativo presente: προσέχετε ἀπό). Cfr. 1 Tim 3, 8: los diáconos deben abstenerse de vino.

255. Phil 4, 7; 1 Pet 1, 5: "Vosotros a quienes el poder de Dios tiene bajo su tutela (φρουρουμένους, participio presente pasivo)"; cfr. 2 Thes 3, 3: "El Señor es fiel; El es quien... os preservará del mal (φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ)".

256. 1 Ioh 5, 21: "Guardaos de los ídolos"; φυλάξατε ἑαυτά es un giro enfático que equivale al medio (cfr. 1 Cor 7, 29-31: "usar de este mundo como quien no lo usa"). La idolatría, considerada en el A. T. como un adulterio del pueblo elegido para con Yavé (cfr. Ioh 8, 41; Apc 2, 14), está frecuentemente asociado a la corrupción (Act 15, 20; 1 Cor 6, 9; Gal 5, 19-20; Apc 21 8; 22, 15); una y otra representan lo contradictorio de la fe y de la moral cristiana; de ahí: "Huid de la lujuria y de la idolatría (1 Cor 6, 18; 10, 14; cfr. 1 Thes 4, 3). Resulta del todo insuficiente decir que San Pablo no padecía ninguna ilusión acerca de la moralidad de los paganos o la flaqueza de los cristianos. La verdad es que los cultos idolátricos (cfr. Act 17, 16) tanto como el laxismo sexual del mundo antiguo (cfr. la literatura; Arquíloco, la Antología palatina; las representaciones eróticas: estatuas, pinturas, etc.) tenían una agresividad a la que nosotros difícilmente llegamos, una vez introducida por el cristianismo la noción de decencia (cfr. Rom 13, 13). Todos estos extravíos sexuales o pasiones infamantes (1, 24) son evocados por el término de *porneia* (1 Cor 7, 2; cfr. 6, 18), que puede traducirse por corrupción o impudicia, asociada a la impureza (ἀκαθαρσία) y al libertinaje (ἀσελγεία; cfr. Gal 5, 19; 2 Cor 12, 21), evocando múltiples formas de depravación (Mt 15, 19; 1 Cor 6, 1; 6, 9; 1 Tim 1, 10). Los "catálogos de vicios" expresan a la vez el horror que inspiraba esta lujuria a las almas de fe (cfr. *Regla* de Qumrán, IV, 10) y el peligro de contaminación. De ahí la regla del estricto aislamiento religioso y social en 2 Mach 14, 3, 38 (ἀμιξία).

257. Ids 24: El que puede guardaros sin tropiezos (φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους) y haceros irreprensibles (ἀμώμους) ante su gloria"; cfr. 1 Pet 1, 19. Dios aparta a cada uno (ἀποστρέφειν) de sus iniquidades (Act 3, 26; cfr. Rom 11, 26).

contaminación de los ídolos y de la fornicación [258], de los apetitos carnales (1 Pet 2, 11) y de toda especie de mal (1 Thes 5, 22). No sólo han de repudiar la impiedad y las ambiciones de este mundo [259], sino extirpar la malicia en todas sus formas: ira, cólera, gritos y ultrajes [260]. Finalmente, los convertidos —que estaban encadenados por la iniquidad [261] y que fueron rescatados de la corrupción y de la contaminación del mundo [262]— son exhortados a separarse de esta generación perversa [263] y a desterrarse [264], para poder sustraerse definitivamente al mal (Mt 6, 13). Parecen emigrantes que viven una espiritualidad de éxodo [265], como auténticos "hebreos"; y son real-

258. Act 15, 20 (21, 25): ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας; cfr. 1 Thes 4, 3. El verbo ἀπέχω "tener apartado" en voz media significa "mantenerse alejado"; ἀλίσγημα "contaminación, mancha". Las invectivas contra la lujuria son mucho más frecuentes en San Pablo o en San Pedro que en los Evangelios; es porque los apóstoles se dirigen a convertidos cuya antigua religión no vinculaba la noción de pecado al acto carnal, y que consideraban por otra parte la belleza física como un don divino paralelo a la belleza moral: sólo un alma bella puede animar un cuerpo bello; el amor es, pues, el camino de la virtud...

259. Tit 2, 12: ἀρνησάμενοι (participio aoristo de ἀρνέομαι: rehusar); τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας.

260. Eph 4, 31 (αἴρω). El Cordero de Dios vino para quitar el pecado del mundo (Ioh 1, 29; 1 Ioh 3, 5) y arrancarnos de la maldad del mundo presente (Gal 1, 4, ἐξαιρεῖν). Las comunidades cristianas deben extirpar de su seno a todo hombre perverso (1 Cor 5, 2, 13).

261. Act 8, 23, σύνδεσμον ἀδικίας ὁρῶ σε ὄντα. El pecado convierte a sus víctimas en prisioneros (αἰχμαλωτίζειν Rom 7, 23; 2 Tim 3, 6).

262. 2 Pet 1, 4: ἀποφυγόντες τῆς ... ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς; 2, 18. 20: ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου. El sustantivo μίασμα (*hap.* N. T.; del verbo μιαίνειν tender, intentar) designa en la lengua griega profana toda clase de suciedad e impureza, a menudo contagiosa; evoca tanto la impureza sexual como la injusticia, los crímenes y los sacrilegios (cfr. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, París, 1952, pp. 16, 134-36, 182, 199, 215-216, etc) y la mancha que de ello resulta (cfr. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales*, pp. 46 ss.).

263. Act 2, 40: σώθητε (imperativo aoristo pasivo, en lugar de medio) ἀπο τῆς γενεᾶς τῆς σκολίας ταύτης. Iac 1, 27: "La Religión pura y sin mancha ante Dios Padre es ésta:... conservarse intacto del contagio del mundo (ἄσπιλος: no contaminado, no manchado, sin la sombra de un pecado. ἀπό con genitivo expresa alejamiento y repulsa, cfr. Mt 27, 24; Act 20, 26; Rom 7, 3; *Agape* I, p. 204). Sobre la indiferencia respecto del mundo en Pablo y Epicteto, cfr. H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuem Testament*, (Tübingen, 1962) 159-167.

264. Heb 13, 13: ἐξερχώμεθα ... ἔξω τῆς παρεμβολῆς; cfr. 2 Cor 5, 8: "Preferimos desterrarnos de este cuerpo". Los *logia* 49 y 75 del *Evangelio según Tomás* afirman: "Dichosos los μοναχοί y los elegidos, porque encontraréis el Reino... Serán los μοναχοί porque entraréis en la cámara nupcial". Los editores A. GILLAUMONT, H. CH. PUECH, G. QUISPEL (París, 1959), y J. DORESSE, (París, 1959, con notas muy importantes en pp. 144-145, 175, 187) traducen "los aislados, los solitarios". M. HARL (*A propos des Logia de Jésus*, en *Rev. des Études grecques*, 1960, p. 464-474) confronta los *yehidim* de los Ps 25, 16; 68, 7; 86, 11 y ve en estos "unificados" a los sencillos de corazón recto, designados en otros lugares como ἁπλοῦς. Las dos acepciones son complementarias; cada una de ellas subraya un rasgo psicológico del pobre bíblico.

265. Heb 3, 7-4, 11; ξένοι καὶ παρεπίδημοι (11, 13; cfr. 1 Pet 2, 11; cfr. C. SPICQ, *L'Epitre aux Hébreux*, I, pp. 243 ss., 269 ss. IDEM, *L'Epître aux Hebreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellenistes et Qumrân*, en Revue de

mente fugitivos [266]. Tal es la condición que conviene a los santos, como indica el uso constante y enérgico del imperativo presente: "Huid de la fornicación" [267]; "Huye de estas cosas" [268]; de los apetitos de la juventud, de los errores y vicios de los doctores de la mentira [268].

II. — La mayor parte de estos textos indican que el diablo, el mundo o la *epithymía* no cesan de hacer guerra al alma [269] y supo-

---

Qumrân 3, 1959, pp. 371-374). Sobre los *aislados* (*yehîdim*) de Qumrán y del Talmud, cfr. A. NEHER, *Echos de la secte de Qumrân dans la Litterature talmudique*, en *Les Manuscrits de la Mer morte. Colloque de Strasbourg* (París, 1957) 49 ss.

266. Heb 6, 18: οἱ καταφυγόντες cfr. Is 3, 11: "¡Marchaos, marchaos, salid de ahí, no toquéis nada impuro! Salid de ahí, purificaos" (comparar FILÓN, *De spec. leg.* I, 309; FL. JOSEFO, *Vida*, 149-150, haciendo un paralelismo entre los σωθησόμενοι y los καταφυγόντες); W. BARCLAY, *A New Testament Wordbook* (Londres, 1955) 121 ss. H. FR. VON CAMPENHAUSEN funda la espiritualidad del exilio que inspiró el monaquismo primitivo en Gen 12, 1; Heb 11, 8-10 (*Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1960, pp. 290-317).

267. 1 Cor 6, 18; 10, 14, φεύγετε ἀπο τῆς εἰδωλολατρείας; cfr. Ioh 5, 21.

268. 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22, φεῦγε! Sobre el problema moderno de la separación del mundo (exigida por la santificación) y de la inserción en este mundo, que corre el riesgo de convertirse en una profanación y una "secularización" (cfr. 1 Cor 5, 9-11; Eph 5, 17 ss), cfr. R. VÖLKL (*Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961), que observa justamente: si el humanismo es por definición antropocéntrico, no tiene cabida en el N. T. (p. 121). Precisemos que la creación (κτίσις) es buena puesto que viene de Dios, refleja su bondad y su poder, y que por consiguiente nada es impuro (Rom 14, 14. 20; 1 Tim 4, 3; Tit 1, 15); pero el mundo (κόσμος, ὁ αἰών οὗτος) es una entidad teológica y moral, que tiene su sabiduría, su mentalidad, sus ambiciones, en, cuyo contacto el cristiano está siempre en peligro de perdición (cfr. Apc 17, 5. 15; 19, 2). La οἰκουμένη es "la tierra habitada", en la que el diablo causa sus estragos (12, 9), pero donde Jesús se ha encarnado (Heb 1, 6; 2, 5), y del que sus discípulos son sal y luz (cfr. Mt 5, 13-16). Dos principios fundamentales determinan la actitud cristiana en este universo. Por una parte *la amistad con el mundo es enemistad respecto de Dios* (Iac 4, 4; cfr. 2 Cor 6, 14-16). Puesto que Cristo se sacrificó "para arrancarnos a la maldad del mundo presente" (Gal 1, 4) no es lícito el amoldarse a este mundo de pecado y de muerte (Rom 12, 2); por otra parte, dotados de un nuevo ser, los discípulos deben *"buscar ante todo el Reino de Dios"* (Lc 12, 31), "el mundo venidero" (οἰκουμένη μέλλουσα; αἰῶν μέλλων Heb 2, 5; 6, 5; cfr. Col 3, 1-5), "el reino indestructible (Heb 12, 28); de ahí: "¿Qué puede servir al hombre ganar el mundo entero, y perder su alma?" (Mc 8, 36). Desde que la Iglesia fue implantada en el universo (Act), la moral de la santidad no excluye de ningún modo la moral de la creación. Pero la fe y la caridad, radicadas en el mundo celeste, preservan de las contaminaciones terrestres, mantienen las distancias, realizan a la vez una liberación y una victoria (Ioh 16, 33; 1 Ioh 4, 17; 5, 4). Huir del mundo debe entenderse como alejamiento de la iniquidad (2 Tim 2, 19, 22) y desprecio de sus valores (κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι, Tit 2, 12; κόσμος ἀσεβῶν, 2 Pet 2, 5; τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, 1 Ioh 2, 15-17; cfr. 2 Tim 4, 10, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα). Para un cristiano lúcido, todo lo de aquí abajo es *skybala* (Phil 3, 8), en el mismo sentido en que el magnánimo aristotélico, totalmente ocupado y absorbido por cosas grandes, estima insignificante todo lo demás (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, dist. 42, q. 2, a. 4, ad 4um).

269. 1 Pet 2, 11, στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς; cfr. Gal 5, 17 (ἀντίκειται); Rom 7, 23 (ἀντιστρατεύεσθαι); Heb 12, 1 (el pecado que asedia); 1 Pet 5, 8 (el diablo buscando presa).

nen por consiguiente que la santificación no sólo implica purificación, sino espíritu de resistencia y de lucha[270]. Como Cristo, que soportó un violento ataque de los pecadores contra su persona (Heb 12, 3), sus discípulos se caracterizan por un antagonismo radical contra el pecado[271]. La imagen de la fuga —que no hay que entender en un sentido demasiado absoluto (1 Cor 5, 10)— aún no expresa bastante el esfuerzo, la austeridad, la santa cólera que los hijos de Dios han de desplegar contra el mal a lo largo de su vida: "El Reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan"[272].

El cristiano es esencialmente un luchador; el Nuevo Testamento lo expresa con metáforas atléticas y militares. En el primer caso, se trata del pancracio y del pugilato[273] o de la lucha cuerpo a cuerpo

---

270. No solamente el diablo (ἀντίδικος, 1 Pet 5, 8; cfr. 1 Tim 5, 14, ἀντικείμενος), el anticristo (ὁ ἀντικείμενος, 2 Thes 2, 14) y los ángeles malos (Eph 6, 11-13) son adversarios temibles, sino también los herejes son contradictores natos (ἀντιλέγειν, Tit 1, 9), que se alzan contra la verdad (2 Tim. 3, 8, ἀνθιστάναι; cfr. 4, 15), y todos los incrédulos se oponen y, en último término, son enemigos (οἱ ἀντικείμενοι, Lc 2, 15; 1 Cor 16, 9; Phil 1, 28; ἀντικεῖσθαι = estar en frente, estar en contra). De ahí la actitud de resistencia prescrita (Eph 6, 13; Iac 4, 7; 1 Pet 5, 9, ἀνθιστάναι). Teniendo en cuenta este conjunto de textos y esta *Weltanschauung* religiosa, es cierto que el sentido de Αντίχριστος es ante todo "el que se opone, el que está contra Cristo", el adversario (*Satán*) que resiste al *Kyrios* de los cristianos (cfr. ὁ ἀντιστράτηγος, el general del ejército enemigo, en TUCÍDIDES, VII, 86; cfr. R. C. TRENCH, *Synonyms of the New Testaments*, 12ª ed., Londres 1894, pp. 105 ss.). Pero si es cierto que ἀντί en los nombres compuestos del siglo I tiene con la máxima frecuencia un valor adversativo (cfr. ὁ ἀντίθεος νοῦς, FILÓN, *De conf. ling.* 88; *De Somn.* II. 183), a veces también conserva su primitivo significado de substitución (cfr. el divino Ulises, ἀντίθεος, HOMERO, *Od.* XXII, 291; cfr. Gen 30, 2: ¿Estoy yo acaso en lugar de *Elohim?;* 1 Cor 11, 15: "la cabellera a guisa de velo = equivalente a); también el procónsul (ἀνθύπατος, Act 18, 12-13) que administra una provincia senatorial: hace el oficio de cónsul (ὕπατος), posee y ejerce los mismos poderes, hasta el punto de que con frecuencia estos términos son empleados el uno por el otro (cfr. M. HOLLEAUX, ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ ΥΠΑΤΟΣ, París 1918, pp. 10 ss.). Así, el Anticristo no sólo se opone a Cristo, sino que es su rival y precisamente en cuanto es su rival, es mentiroso (1 Ioh 2, 22; 2 Ioh 7; cfr. ψευδόχριστοι, Mt 24, 24; Mc 13, 22), poniéndose en lugar de Dios (2 Thes 2, 4), haciendo milagros (v. 9) y arrogándose honores divinos. Comparar ἀντί: reinar en lugar de" (Mt 2, 22; Gen 36, 39: un sucesor al trono; cfr. Ex 39, 30; Num 3, 12. 41; Dt 10, 6, etc.).

271. Heb 12, 4, ἀνταγωνιζόμενοι. J. P. LAFUENTE, *El Cristiano en la metáfora castrense de San Pablo*, en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 343-358.

272. Mt 11, 12. Sobre este difícil versículo, cfr. AGAPÈ I, p. 165; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu* (París, 1957) 44 ss.; F. W. DANKER, *Luke 16, 16: An oposition Logion*, en *Journal of biblical Literature* (1958) 231-243; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo, 1959) 55, 71, 88-90; L. LIGIER, *Péché d'Adam et Péche du monde* (París, 1961) II, pp. 88 ss.

273. 1 Cor 9, 26 (cfr. Col 1, 29, ἀγωνιζόμενος; 1 Tim 4, 10, ἀγωνιζόμεθα; 2 Tim 4, 7). El pugilato antiguo es un deporte de una crueldad atroz; FILOSTRATO observa que las heridas que causa son "dolorosas y difíciles de curar; la lucha y el pancracio fueron inventados a causa de su utilidad para la guerra" (*Gimn.* X-XI, 265; ed. J. Jüthner, p. 140, 11-12); cfr. C. SPICQ, *La Vie chrétienne est comme un sport*, en *Revue des jeunes* (1935) 156 ss.; R. S. ROBINSON, *Sources for the Historic of Greek Athletics* (Cincinati, 1935);

contra un adversario de carne y hueso [274]; esto supone una ascesis y un entrenamiento riguroso [275], pero sobre todo una resistencia y un coraje inquebrantables en las coyunturas más peligrosas: "A lo largo de nuestra vida, nos vemos apresados, pero no reducidos hasta el extremo; en trances difíciles, pero no sin salida; acosados, pero no fuera de combate; derribados, pero no vencidos" [276].

El lenguaje de los evangelios, por ser propio de Palestina, no evoca los ejercicios deportivos ni hace alusión a los juegos del estadio. En cambio, el Señor describe su lucha contra Satán como un combate entre dos guerreros [277], y exige a sus discípulos —que no pueden permanecer neutrales en este prolongado combate [278]— que consideren bien los peligros de la empresa y los recursos necesarios para afrontar victoriosamente a semejante enemigo [279]. En la profesión

---

G. DELORME, *Gymnasion* (París, 1960) 9 ss., 275 ss.; B. BILINSKI, *L' Agonistica sportiva nella Grecia antica* (Roma, 1961).

274. ἡ πάλη (Eph 6, 12), lit. "combate de atleta" (*Supl. epigr. gr.* XIV, 613, 4, 9; a. 60 de nuestra era), asociado al pancracio por FILÓSTRATO (*o. c.* XI, 266, p. 142, 9; L, 289, p. 176, 19).

275. 1 Cor 9, 25: "Quien se prepara para la lucha (ὁ ἀγωνιζόμενος) se impone todo género de privaciones" (FILÓN, *De congr. arud.*, 46; *De migr. Abr.* 27 ss.; EPICTETO, III, 15, 2-5; FILÓSTRATO, *o. c.* XLVIII-LIV; C. SPICQ, *Epitre aux Corinthiens* (París, 1949) 235; L. BOUVET, *L'Ascèse dans saint Paul* (Lyon, 1936. Obsérvese que "la lucha con el cuerpo embadurnado con aceite y al sol es un ejercicio de higiene para el Ps. HIPÓCRATES, *Régimen*, III, 68). Los escolios de Demóstenes en el *Codex Bavaricus* mencionan una obra órfica, *Steliteutica*, cuyo fragmento ofrece un paralelo con 1 Cor 9, 25: κατὰ γαρ τῶν ἀγονιζομένων οἱ στέφανοι (A. EHRHARDT, *An unknown orphic writing in the Demosthenes Scholia and St. Paul*, en *Z. N. T. W.*, 1957, pp. 101-110). El negarse a concurrir está sancionado con una multa (cfr. POUILLOUX, *Choix d'inscriptions grecques*, París, 1960, XI, 16 ss.) y, por supuesto, excluye toda posibilidad de premio (HELIODORO, *Et.* IV, 2, 1; cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épitres Pastorales*, París, 1947; *in 2 Tim 2, 5*). Sobre la significación religiosa de *agon* "competición" cfr. J. RUDHART, *o. c.* pp. 149-158; J. GAGE, *Recherche sur les Jeux séculaires*, París, 1934; A. PIGANIOL, *Recherches sur les Jeux romains* (Estrasburgo-París, 1923) 116-149.

276. 2 Cor 4, 8-9. De todos los deportes, la lucha fue el que gozó de mayor prestigio y el más practicado entre los griegos; cfr. C. SPICQ, *L'image sportive de 2 Cor 4, 7-9*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1937) 209-229.

277. "Cuando el fuerte armado (ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος = Satán) guarda su palacio, lo que posee se encuentra en seguridad. Pero si llega uno más fuerte (ἰσχυρότερος = Jesús) y lo vence, le quita todo el arsenal en el que ponía su confianza (τὴν πανοπλίαν = la armadura completa del guerrero) y distribuye sus despojos. El que no está conmigo está contra mí" (Lc 11, 21-23. Cfr. S. LEGASSE, *L' "Homme fort" de Luc*, en *Novum Testamentum*, 1962, pp. 5-9). El poder dado a los discípulos de pisotear "todo poder del Enemigo" y de dejar a las serpientes y a los escorpiones en estado inofensivo (Lc 10, 19), debe entenderse en función del v. 18 y del Ps 91, 5-6, 13 que tratan de la victoria sobre las fuerzas demoníacas; cfr. J. DE FRAINE, en *Le Psautier* (*Orientalia et Biblica Lovaniensia*, IV), Lovaina, 1962, pp. 101 ss.

278. "No he venido a traer la paz (sobre la tierra), sino la espada (μάχαιρα). Porque he venido a separar a un hombre de su padre y a una hija de su madre... y el hombre tendrá por enemigos a los de su propia casa" (Mt 10, 34).

279. "¿Cuál es el rey que, a punto de ir a guerrear contra otro rey, (συνβαλεῖν εἰς πόλεμον), no se para primero a deliberar si puede hacer

bautismal, los "enrola" para guerrear en campaña (2 Tim 2, 4) y para combatir el hermoso combate de la fe [280]. Por eso San Pablo traza la figura del creyente dibujándolo como un soldado de oficio [281], entregado por entero a su jefe, "sirviendo en el ejército" (1 Cor 9, 7) y soportando virilmente todos los sacrificios de su profesión [282]. Para poder resistir a los ataques pérfidos (Eph 6, 11, μεθοδείαι: maquinaciones) y feroces de los ángeles malos, los cristianos han de pertrecharse con un armamento adecuado [283], y el Apóstol nos los presenta armados y acorazados de pies a cabeza [284]: "Revestios de la armadura de Dios para poder resistir a las insidias del diablo. Pues para nosotros, en efecto, no se trata de una lucha (ἡ πάλη) contra la carne y la sangre, sino contra los principados, potestades y soberanos de este mundo de tinieblas, contra los espíritus del mal que habitan los espacios celestes. Por eso necesitáis armaros con la armadura de Dios para poder resistir en el día malo [285] y, después de

---

frente con diez mil hombres al que viene contra él con veinte mil?" (Lc 14, 31).

280. 1 Tim 1, 18; Heb 11, 34: los valientes guerreros de la fe (ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ; cfr. J. MOLAGER, *Saint Paul et l'Idéal chrétien du soldat*, Lyon, 1955); 1 Ioh 2, 14.

281. 2 Tim 2, 3-4 (στρατιώτης... στρατευόμενος) por oposición al enrolado temporal o de ocasión (cfr. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, París, 1949, I, pp. 29 ss.). Arquipo, Epafrodito, asociados al ministerio del Apóstol, con sus "compañeros de armas" (συστρατιώτης, Phil 2, 25; Philm 2); sobre esta designación, cfr. *Supl. Ep. gr.*, VIII, 357, 532; *Inscripciones de Delos*, 1855-1857; *de Lindos*, II, 151, 292; *P. Tebt.* 793, IV, 22; M. LAUNEY, *o. c.* 1005 ss.

282. 2 Cor 7, 5: luchas por fuera (μάχαι), por dentro temores; 2 Tim 2, 3: "Toma tu parte de sufrimientos (συγκακοπάθησον) como un buen soldado de Jesucristo". La κακοπαθία se dice de los peligros y fatigas de un soldado en campaña (cfr. *Decreto para Ortágoras de Araxa*, 11 y 23; J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, IV, 11, 23; del médico, XIV 31; del negociante, XVII 12). En contraste del pacifismo incondicional contemporáneo, léase E. NIELSEN, *La Guerre considerée comme une religion et la Religion comme une guerre, du chant de Débora au Rouleau de la guerre de Qumrân*, en *Studia Theologica* (1962) 93-112.

283. "No combatimos según la carne (στρατευόμεθα), porque el armamento de nuestras expediciones (τα ὅπλα τῆς στρατιᾶς) no es carnal, sino potente al servicio de Dios, para la ruina de las fortalezas (2 Cor 10, 3-4). BAUERNFEIND, art. στρατεύομαι en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 701 ss.

284. 1 Thes 5, 8: "Revestidos de la coraza de la fe y de la caridad, y del yelmo de la esperanza en la salvación" (sobre estas armas, cfr. AGAPÈ II, pp. 22 ss.; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, París, 1960, II, pp. 54 ss.; H. CARMIGNAC, *La Règle de la guerre, V, 3-14*, París, 1958, 76 ss.; para la metáfora, cfr. A. SPIES, *Militat omnis amans*, Tübingen, 1930); Rom 13, 12: "revistamos las armas de la luz" (opuesta a las armas de la iniquidad, *ibid.* 6, 13, o carnales, 2 Cor 10, 4); "las armas de la justicia, las de la diestra y las de la siniestra" (ofensivas: espada, lanza; defensivas: escudo). Puede tanto tratarse de luchas de gladiadores como de campañas militares (cfr. L. ROBERT, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, París, 1940); las dos metáforas están asociadas (2 Tim 2, 3-5).

285. El "día malo" es el día de un asalto más brutal o más insidioso por parte de las potencias diabólicas, lo que los de Qumrán llamaban: el día del enfrentamiento de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas, "día de calamidad... tiempo de aflicción... día de guerra" (*I Q M*, I 11-12), día también de angustia para el alma (Ps 41, 2; cfr. στενοχωρούμενοι 2

superarlo, manteneros en pie [286]. Estad, pues alerta, ceñidos vuestros lomos con el cíngulo de la verdad, armados con la coraza de la justicia y calzados vuestros pies con la prontitud del evangelio de la paz [287]. Empuñad en todo momento el escudo de la fe, con el que podréis neutralizar los dardos inflamados del maligno. Tomad el yelmo de la salud y la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios [288], con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo en el Espíritu, con asidua vigilancia y perseverancia, interceciendo por todos los santos" [289].

Cor 4, 8), que se siente débil o entorpecida (Ps 78, 2), mal dispuesta para la lucha; día, pues, de la "tentación" (Mt 6, 13) y de un peligro muy grave Ps 49, 6; Eccl 7, 15). Hoy diríamos: "un día en el que todo anda mal". Sobre las diferentes exégesis propuestas, cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Dusseldorf, 1957) 292 ss.

286. Κατεργασάμενοι στῆναι (v. 13). Nótese la cuádruple repetición del verbo ἵστημι (v. 11, στῆναι, ἀντιστῆναι, v. 13; στῆτε, v. 14) que indica claramente que el cristiano que combate es sobre todo un hombre que resiste, que no cede ante ningún asalto: el cristiano *queda* inmóvil y en pie, es decir, vencedor. En este contexto agonístico, se da a este verbo la misma acepción que en las fórmulas epigráficas de atletas: στῆσαι (στῆσας) τοὺς ἀνταγωνιστάς (L. ROBERT, *Hellenistica*, VII, París, 1949, pp. 106-110; L. MORETTI, *Inscrizioni agonistische greche*, Roma, 1953, p. 234): el campeón ha conseguido "detener, fijar" a todos sus adversarios, ya sea porque los ha eliminado, ya sea porque voluntariamente han renunciado; y permanece, "queda" solo, "sin contrincante". En el plano militar, confróntese con la *Guerra de los hijos de la luz*: "Sed fuertes y animosos. Sed bravos. No tengáis miedo ni temor, que vuestro corazón no se debilite, no os asustéis, no os espantéis ante ellos. *No os volváis atrás ni reculéis*" (XV, 7-9). Ordinariamente κατεργασάμενοι se traduce por: "habiéndose hecho todo lo necesario, habiéndose puesto todo en el empeño" (cfr. 2 Cor 5, 5); pero esta acepción no tiene en cuenta el orden de los pensamientos y la gradación de la imagen: la preparación ha debido preceder a la resistencia. Es pues, preferible ligar estrechamente este participio aoristo al infinitivo aoristo segundo στῆναι, en el sentido susodicho, y traducir: exterminados los enemigos, fracasados sus asaltos, al fin el cristiano subsiste, invicto; cfr. FILÓN, *Querub*. 78-82.

287. En plan de campaña, los soldados asirios y romanos llevaban calzados que aseguraban la facilidad de la marcha (W. CORSWANT, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Neuchâtel-París, 1956, p. 75; M. DURRY, *Les Cohortes prétoriennes*, París, 1938, p. 224), de ahí la elección de ἑτοιμασία (*hap.* N. T.), que significa a la vez diligencia y disponibilidad (cfr. Sap 13, 12; 2 Tim 2, 21), especialmente a propósito de soldados (Act 23, 23) y de guerra (Ps 7, 13-14; Apc 9, 7). No se olvide que el "evangelio" es una buena nueva, y principalmente de una victoria (2 Sam 4, 10; 18, 26; Ps 68, 12; cfr. FRIEDRICH, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 705 ss.; J. W. BOWMAN, *The Term Gospel and its Cognates in the palestinian Syriac*, en A. J. B. HIGGINS, *New Testament Essays*, Manchester, 1959, pp. 54-67), y véase la relación de nuestro versículo con Is 52, 7: "los pies del mensajero de buenas nuevas, que anuncia la paz".

288. "Habemus arma ad impugnandum ipsos daemones, sc. *Gladium spiritus, quod est verbum Dei*: quod fit frequenter in sermonibus, in quibus verbum Dei penetrans corda peccatorum expellit congeriem peccatorum et daemonum" (STO TOMÁS DE AQUINO, *in h. l.*).

289. Eph 6, 11-18 (cfr. Is 11, 5; 59, 17; Sap 5, 17-20). Erróneamente la mayor parte de las traducciones separan este último versículo de los precedentes, porque "la oración del tiempo de guerra" (*Guerra de los hijos de la luz*, XV, 5) es el arma más eficaz de "la panoplia de Dios". Desde la

III. — Mientras que las armas y los adversarios de los cristianos son evocadas con metáforas militares y agonísticas, la descripción del combate mismo se hace, en cambio, tomando como referencia el suplicio del Señor, que tuvo que "sufrir la cruz" (Heb 12, 2) y "una contradicción inmensa por parte de los pecadores" (v. 13). En efecto, el Maestro había hecho del acto de llevar la cruz la condición esencial del discípulo [290]. Con ello designaba el espíritu de abnegación, una renuncia a sí mismo tan efectiva que los suyos —en caso necesario— debían acompañarle hasta la muerte [291]. Aceptar seguirle al Calvario significa, en todo caso, la disposición de entrega total— de la propia vida. Cuando los Apóstoles ponen a Cristo crucificado en el centro del *kerygma*, lo presentan ante todo como autor de la salvación, pero también como Maestro a quien los discípulos han de imitar [292] y como Doctor de una moral de crucifixión, es decir, de oposición radical a las ambiciones y placeres terrestres, a las pasiones y malos apetitos de la carne (Gal 5, 24; 6, 14).

Una vez "crucificados para el mundo", ¿qué valor puramente terrestre podrá subsistir? Así, la vida cristiana supone una *necrosis*:

---

lucha de Jacob, "Fuerte contra Dios", con el Angel: "No te soltaré hasta que me hayas bendecido" (Gen 32, 26-29), la oración es un combate. Según Sap 18, 21, Moisés "se apresuró a entablar combate (σπεύσας... προεμάχησαν)" en favor de su pueblo; pertrechándose con la oración como con un arma (ἔπλον), "hizo frente a la Cólera". San Pablo pide a los Romanos que luchen con él en las oraciones que por él dirigen a Dios (συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς; Rom 15, 30), y observa que Epafras lucha semejantemente por los Colosenses "para que se mantengan firmes": ἀγωνιζόμενος... εν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῆτε (Col 4, 12; cfr. Phil 1, 27-28). Hay sin duda una reminiscencia de la oración perseverante de Jesús durante su combate contra el temor de la muerte: ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο (Lc 22, 44). En Eph 6, 18, los dos participios presentes προσευχόμενοι, ἀγρυπνοῦντες evocan la "vigilia de armas". El verbo προσκαρτερεῖν "perseverar asiduamente, perdurar" en un cometido se aplica sobre todo a la plegaria (Act 1, 14; 2, 46; 6, 4), asociado a la vigilancia sin interrupción (Col 4, 2). Le *proskartéresis* es, por tanto, el secreto de la inmunidad del cristiano tanto como su victoria.

290. Lc 14, 27: "El que no lleva su cruz y no viene en pos de mí no puede ser mi discípulo" (Mt 10, 38). Palabra repetida por el Señor: "El que quiera venir en pos de mí, que renuncie a sí mismo, tome su cruz (Lc 9, 23: cada día) y sígame (Mt 16, 24; Mc 8, 34; cfr. AGAPÈ I, p. 164).

291. En una época de persecuciones, en la que los discípulos soportaban semejantes avalanchas de sufrimientos (πολλὴν ἄθλησιν παθημάτων, (Heb 10, 32), la perspectiva del martirio era elocuente. De ahí Heb 12, 4: "Aún no habéis resistido hasta la sangre. Parece ser que ciertos magistrados vacilaban antes de pronunciar sentencias de muerte: "no atreviéndose a llegar hasta la efusión de sangre —μέχρις αἵματος— salvo en contados casos" (EUSEBIO, *Hist.* VIII, 4, 4). En el contexto agonístico de Heb 12, 1-5, puede verse también una alusión a los combates de atletas y gladiadores que terminaban con la muerte de uno de los contendientes (F. CUMONT, *Studia Pontica*, VII, 3-4; G. KAIBEL, *Epigrammata graeca*, 290, 307, 351; *Supl. epigr. gr.* VI, 46; R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epithaps*, Urbana-Illinois, 1942, pp. 145 ss.; L. ROBERT, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, París, 1940, pp. 232, 293, etc.).

292. 1 Cor 1, 23; 2, 2; Gal 2, 20; 3, 1; 1 Pet 4, 1: "Ya que Cristo sufrió en su carne, amaos también vosotros con este mismo pensamiento... τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε".

un estado de muerte aceptado de una vez para siempre, frente a todo lo que no es asumible en el Reino de Dios [293]. Sin duda, la carne permanece en su estado de corrupción radical con todas sus exigencias. Es preciso, por tanto, mortificarla y hacerle violencia para mantenerla sometida [294]. Gracias al imperio del *pneuma* se la consigue mantener indefinidamente en su inercia [295]; y, dado que los miembros tienen su autonomía y continúan codiciando sus bienes particulares [296], el cristiano, de un golpe bien asestado, debe matar sus "miembros terrestres: fornicación, impureza, pasión culpable..." [297].

IV. — Todo cristiano está comprometido en la lucha que Jesucristo y Satanás continúan manteniendo para conquistar el mundo. Por la fe, el cristiano participa de la omnipotencia del Salvador y consigue la victoria (1 Ioh 5, 4), pero el combate se renueva y prosigue, y el campo de batalla está sembrado de trampas, obstáculos y celadas —en lenguaje bíblico: escándalos [298]— dispuestos por "el

---

293. Desde el bautismo, los cristianos se consideran como "seres muertos (εἶναι νεκρούς)" (Rom 6, 11), por el hecho de su incorporación a Cristo crucificado; a lo largo de su existencia, la muerte trabaja en ellos, llevan consigo el suplicio mortal de Jesús, están entregados a la muerte (1 Cor 4, 10-12; todos los verbos están en presente). A. SCHWEITZER ha demostrado excelentemente cómo el sufrimiento es una manifestación de la muerte con Cristo (*La Mystique de l'Apôtre Paul*, París, 1962, pp. 128 ss.).

294. 1 Cor 9, 27: "Golpeo mi cuerpo en pleno rostro (ὑπωπιάζω: herir el semblante, causar contusiones; término de boxeo, cfr. *R. B.*, 1961, p. 75) y (vencedor) lo arrastro como a un esclavo". El cuerpo controlado por privaciones, trabajos y vencimientos radicales (δουλαγωγῶ) se encuentra sujeto, en lugar de tiranizar.

295. Rom 8, 13: "Si hacéis morir por el espíritu las obras del cuerpo, viviréis" (θανατοῦτε, indicativo presente activo). El N. T. no aborda la cuestión de la penitencia" aflictiva después de las recaídas (salvo el caso del incestuoso entregado a Satán" para la pérdida de la carne", 1 Cor 5, 5; cfr. 1 Tim 1, 20), pero la Providencia se encarga de castigar a los culpables, mediante calamidades (enfermedades y muerte, 1 Cor 11, 30; cfr. C. F. D. MOULE, *The Judgment Theme in the Sacrements*, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, pp. 465-481), y la nueva conversión (2 Cor 7, 9-10) se señala sobre todo por el mayor agradecimiento de una ferviente caridad (Lc 7, 41-42) tanto como por la beneficencia hacia el prójimo (1 Ioh 3, 18-20).

296. Ojo, mano, pie, cfr. Mt 5, 29-30; 18, 8; 1 Cor 6, 15.

297. Col 3, 5: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; estos miembros "terrestres" son efectivamente tales en cuanto se emplean para satisfacer bajos apetitos, para servir a intereses terrenos (en el sentido de 3, 2), cuya enumeración se da en el v. siguiente. Se traduce a menudo νεκρ. por "mortificad"; pero en el lenguaje ascético, la "mortificación" evoca la idea de represión, templanza y control; mientras que el verbo griego significa: "matarse a sí mismo, dar muerte" y se refiere al misterio de la crucifixión con Cristo, que ha de realizarse en el plano moral. El imperativo aoristo sugiere que el golpe asestado será decisivo: nada de medias tintas, no se muere a medias.

298. De origen popular, σκάνδαλον (sánscrito: *skand* = resalte) evoca etimológicamente un instrumento percusor de funestos efectos (en griego moderno: gatillo). Ignorado del griego clásico (cfr. σκανδάληθρον, ARISTÓFANES, *Acarn.* 687; JULIO POLUX, II° P., VII, 114; 10, 156), designa el vástago al que se fija el cebo de una trampa y que acciona sobre el resorte del aparato (ALCIFRÓN, *Ep.* III, 22: de ahí σκανδαλιστής: acróbata que eje-

adversario" para hacer tropezar a los elegidos: "Ay del mundo a causa de los escándalos. Es inevitable que haya escándalos" [299], es decir, solicitaciones capciosas que pueden causar la pérdida del que se deja atraer por su incentivo.

Ante todo está la concupiscencia anárquica y multiforme de cada uno: el ojo, la mano, el pie..., otras tantas exigencias u ocasiones de pecado (cfr. Eccli 9, 5; 23, 8), que traicioneramente inten-

---

cuta ejercicios de trapecio, *Supl. Epigr. gr.* II, 328). Fueron los Setenta quienes lo introdujeron en el lenguaje literario (veinticinco veces), empleándolo para traducir *môqesch* (de la raíz *mqsch*: golpear para derribar) y *mikschôl* (aquello en que se tropieza, lo que arroja a tierra) para designar las artimañas o astucias de la guerra (Idt 5, 1), un obstáculo puesto en el camino del ciego para hacerle tropezar (Lev 19, 14), las trampas en sentido propio (Am 3, 5; cfr. *P. Cair. Zen.* 59608, 7: φρόντιζε οὖν πρὸ πολλοῦ περὶ τῶν σκανδάλων, *sic*) o figurado (Ios 23, 13; 1 Sam 18, 21). El escándalo, por tanto, es: *a*) *el obstáculo* como la piedra en el camino que hace tropezar y caer (cfr. Pedro oponiéndose a que Jesús continúe su marcha hacia el Calvario, Mt 16, 23); de ahí "la piedra de choque, la piedra de escándalo" (Is 8, 14; Rom 9, 33; 1 Pet 2, 7-8; πρόσκομμα es el obstáculo con el que se tropieza, 1 Cor 8, 9; cfr. el tropiezo: προσκοπή *hap. b.*, 2 Cor 6, 3); *b*) *la emboscada*, la causa insidiosa de la caída. Además de esta acepción moral, el escándalo reviste una significación religiosa en el judaísmo tardío, sobre todo escatológico, donde se relaciona con el dualismo que opone a Satán y a Dios. Converge con la acción diabólica aplicada a contravenir los designios de Dios. Pero en el N. T. apunta hacia el sentido del gobierno divino y alcanza pleno relieve en la cruz de Jesús. Cfr. STHÄLIN, *Skandalon* (Güterloh, 1930); IDEM, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 339 ss. W. A. BERRUEX, *La notion de scandale dans le Nouveau Testament*, Laussane (Tesis), 1953.

299. Mt 18, 7. Se trata menos de un estado de hecho o de una fatalidad necesariamente sufrida (ἀνάγκη, cfr. Rom 13, 5) que de una ordenación providencial, imposible de modificar (ἀνένδεκτόν: inevitable; Lc 17, 1) y que es precisamente el misterio de la permanencia del mal después de la redención; pero Dios lo ordena (como el crimen del Calvario, Mt 16, 21; Lc 9, 22) al mayor bien de los elegidos: "Es necesario (δεῖ) que haya entre vosotros sectas (αἱρέσεις), *a fin de que* los que soportan la prueba sean manifiestamente reconocidos entre vosotros" (1 Cor 11, 19; αἵρεσις es una designación de "partido" como στάσις, μερίς, μοῖρα, ταξις, ἑταιρεία; cfr. K. D. STERGIOPOULOS, Τὰ πολιτικὰ κόμματα τῶν ἀρχαιῶν Ἀθηνῶν, Atenas, 1955, I, pp. 149 ss.). Sólo cuando llegue la consumación de los siglos los ángeles exterminarán del Reino "todos los escándalos (los instrumentos de caída) y a los que cometen la iniquidad" (Mt 13, 41). Suponiendo la noción de astucia y de celada siempre subyacente (ἀπάτη, Mc 4, 19; Mt 13, 22) a la de escándalo bíblico: "medio de hacer caer", cabe siempre referir éste especialmente en Mt 13, 41; 18, 7) a la hostilidad de la ralea del diablo-serpiente, atacando arteramente a la descendencia de la mujer (Gen 3, 15); el pecado es un engaño (Rom 7, 11; ἐξαπατᾶν) debido al perpetuo mentiroso (2 Cor 11, 3), cuyos estragos los continúa causando el escandaloso (Rom 16, 18; cfr. 2 Thes 2, 3). De ahí "la red del diablo" (1 Tim 3, 7; 2 Tim 2, 26). Mediante el estudio de su empleo en el período helenístico (*vid.* sobre todo *Inscript. de Pr.*, CXIII, 64, y D. Crisóstomo, *Or.* XXXII, 4-5), L. ROBERT ha demostrado definitivamente (*Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 7-15) que ἀπάτη no significa solamente ilusión o engaño (Col 2, 8), sino también placer y delicias, como en Mc 4, 19; Mt 13, 22, donde en la *Ital.* se traduce por: *delectationes, voluptas, delectamentum* (cfr. J. ROUFFIAC, *Recherches sur les caractères du Grec dans le N. T.*, París, 1911, p. 38).

tan llevar al hombre al infierno [300], destruyendo la obra del Salvador. Jesucristo denuncia con extremado vigor este peligro disimulado bajo la apariencia de una felicidad inmediata [301], prescribe los sacrificios más radicales, por muy dolorosos que sean; es preciso cortar, desgajar, arrancar, quitar y arrojar lejos todo lo que lleve al mal. ¡Cualquier cosa antes que pecar!

Pero hay también tropiezos por los ejemplos, palabras e incitaciones del prójimo, y el Señor maldice a los que escandalicen a sus discípulos, abusando de su debilidad o de su candor: "¡Ay de aquél por quien viniere el escándalo!" (Mt 18, 7), porque le está reservado el peor de los castigos [302]. La violencia y el temor debilitan el alma, y como consecuencia, las persecuciones o las tribulaciones no pueden menos de quebrantar la fidelidad de numerosos creyentes [303]. Cuando la Iglesia sufra las persecuciones, muchos cristianos entregados a la tortura o por denuncias y disensiones internas— "serán escandalizados" algunos apostatarán, otros perderán la caridad [304].

---

300. El pecado que "escandaliza" es una trampa, lo mismo que los ídolos, cuyo culto es en beneficio de Satán; cfr. Ps 106, 36; Sap 14, 11; A. HUMBERT, *Essai d'une Théologie du scandale*, en *Biblica*, 1954, pp. 1-28.

301. Mt 5, 29-30; 18, 8-9; Mc 9, 43-48. Jesús opone la satisfacción parcial y momentánea al interés definitivo y total del hombre: "Vale más *para ti*" ser amputado que arrojado íntegramente a un fuego inextinguible...

302. Mc 9, 42: "El que escandalice a uno de estos pequeños que creen... más le valdría que le ataran al cuello una muela de asno y le arrojaran al mar". Según Mt 18, 6, se trata de niños; pero ἕνα τῶν μικρῶν de Mc podría entenderse de los cristianos ordinarios, débiles o sin criterio (cfr. Mt 25, 40, ἑνὶ... τῶν ἐλαχίστων A. DESCAMPS, *Du Discours de Marc 9, 33-50 aux Paroles de Jésus*, en *Recherches bibliques*, II, Brujas, 1957, pp. 172-175) que se dejan seducir y matar espiritualmente, perdiendo la fe; cfr. Rom 16, 18: ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων. La caída de los escandalizados es en todo caso el resultado de una *astenia* (2 Cor 11, 29).

303. Mt 13, 21: "Si sobreviene una tribulación o una persecución a causa de la Palabra, inmediatamente se escandaliza (= sucumbe)". Por eso el Maestro advierte a los suyos de las pruebas que habrán de soportar "para que no os escandalicéis" (Ioh 16, 1). No se trata tan sólo de ponerles en guardia para que no les coja desprevenidos, sino de esa inteligencia de la fe que acepta el mal sin dudar de la sabiduría y de la omnipotencia de Dios en las peores coyunturas. No solamente los fariseos (Mt 15, 12), sino hasta los mismos discípulos se escandalizan de las palabras y de la conducta de Jesús (Mt 26, 31; Lc 2, 34; Ioh 6, 61), especialmente de su cruz (1 Cor 1, 23; Gal 5, 11). Al adherirse a la economía providencial de un Mesías humillado y crucificado (Rom 9, 33; 1 Pet 2, 8), el creyente no se escandaliza en El (Mt 11, 6; Lc 7, 23).

304. Mt 74, 10-12 (cfr. AGAPÈ I, pp. 47-52). Sólo evitan el escándalo los que guardan una caridad indefectible (Eph 6, 24; Rom 8, 35-39), actuando como la sal, principio de conservación y de purificación. De ahí Mt 9, 49: "Todos han de ser salados al fuego". Entre todas las exégesis, preferimos la de L. Vaganay (cfr. AGAPÈ I, p. 52, n. 4); este difícil versículo ha sido objeto de una quincena de explicaciones diversas. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* 4.ª ed. (París, 1929) 253-254; W. NAUCK, *Salt as a Metaphor in Instruction for Discipleship*, en *Studia Theologica*, VI (1953) 165-178; V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark* (Londres, 1952) 413; O. CULLMANN, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1957) 36-43 (relaciona el *logion ágraphon* transmitido por ORÍGENES, *Hom. Ierem. 20, 3*: "El que está cerca de mí está cerca del fuego"; así mismo, el *Evangile selon Thomas*, log. 73); T. J. BAARDA,

En la vida ordinaria de las comunidades, cada cristiano que flaquea puede ser una ocasión de escándalo para sus hermanos, causándoles un daño positivo con su mal ejemplo. Además de su propia falta, peca gravemente contra la caridad fraterna al matar a su hermano por quien murió el Salvador [305]. Las exigencias de la *agape* son tales que, cuando es necesario, el cristiano ha de renunciar a un acto legítimo al que tiene pleno derecho para no escandalizar a los débiles [306]. Este es uno de los grandes principios de vida que controla los privilegios de la libertad cristiana: "El que manifiesta un amor de caridad hacia su hermano, permanece en la luz, y en ella no hay escándalo" [307]. En el caso contrario, cuando un cristiano es causa de disensión y ocasiona fallos graves entre sus hermanos, la

---

Mark 9, 49, en *New Testament Studies* (1959) 318-321; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* 2.ª ed. (Berlín, 1959) 200; PH. CARRINGTON, *According to Mark* (Cambridge, 1960) 208, etc.

305. 1 Cor 8, 11; Rom 14, 15 (AGAPÈ II, pp. 46 ss.; 186 ss.). Especialmente a propósito de la manducación de los sacrificios de los ídolos, los hermanos "débiles" se ven arrastrados a actuar contra su conciencia por el ejemplo de los fuertes que les escandalizan en sentido estricto. Cfr. las palabras de Cristo a la Iglesia de Pérgamo: "Tienes ahí a quienes siguen la doctrina de Balam, el que enseñaba a Balac a poner tropiezos ante los hijos de Israel para hacerles comer de los sacrificios de los ídolos y fornicar" (Apc 2, 14). J. DUPONT, *Appel aux Faibles et aux Forts dans la communauté romaine*, en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963) 357-366.

306. De ello, el Señor dio un buen ejemplo: Hijo del Rey, no tenía obligación de pagar el impuesto del Templo; mas "para evitar el escándalo" de los recaudadores de la didracma, hace pescar a Pedro el pez que le proporcionará un estáter (Mt 17, 27; ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ = por mí y por tí; ἀντι = ὑπέρ como Mt 20, 28; Mc 10, 45; pero al referirse a la legislación del rescate-sustitución de Ex 30, 12-14, algunos comentaristas interpretan ἀντί = = en cambio, en lugar de, como Lc 11, 11; Gen 4, 25; 22, 13; Idc 15, 2; Is 3, 24; Ps 40, 17; Eccl 4, 15. Lo mejor es considerar ἀντί como la traducción del *beth pretii*, cfr. Gen 29, 27; 31, 41; 2 Sam 14, 7: ἀντὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; Ez 29, 20; Iob 28, 15; Am 8, 6; es decir, como cumplimiento de lo exigido). La jurisprudencia judía no permitía a un subalterno descargar su responsabilidad cuando sus superiores le imponían una intervención ilegal (*Mishna*,, *Horayot*, I, 1). Los perceptores hubieran pecado forzando a Jesús a pagar lo que no debía; y el Maestro quiere evitarles esta falta (σκανδαλίζειν, en el sentido de ofender, cfr. Mt 15, 12; 17, 6, 8; 24, 10. J. D. M. DERRETT, *Peter's Penny: Fresh Light on Matthew 17, 24-27*, en *Novum Testamentum*, 1963, pp. 9 ss.). De ahí la conducta de S. Pablo: "Si un alimento puede escandalizar a mi hermano no comeré carne jamás, para no escandalizar a mi hermano" (1 Cor 8, 13; cfr. 2 Cor 6, 3; 8, 20).

307. 1 Ioh 2, 10 (AGAPÈ III, p. 248); cfr. Eccli 32, 20: "No andes por el camino de la caída y no tropezarás en lugares pedregosos". De ahí, quizá la designación de los individuos (que cometen un fallo en los ágapes) como σπιλάς: escollos (Ids 2). Representan un peligro de naufragio (AGAPÈ II, pp. 346 ss. E. HILGERT, *The Ship and related Symbols in the New Testament*, Assen, 1962, pp. 145-147). Es evidente que "cuando se camina de día no se tropieza, porque se ve la luz del mundo" (Ioh 11, 9). Pues bien, la caridad fraterna es la luz propia de los cristianos: "No nos juzguemos, pues, los unos a los otros; sino pensad más bien que no debéis dar a vuestro hermano ocasión de escándalo o de duda (Rom 14, 3); "Que cada cual no mire (σκοποῦντες) por su interés personal, sino por el de los demás (Phil 2, 4).

santidad de la Iglesia exige que se le ponga aparte: hay que castigarlo con la expulsión [308].

V. — El escándalo no es más que una forma de *tentación* o de "prueba", elemento normal de la vida del justo [309], que forma parte del régimen de la fe [310]; así, es objeto de la catequesis bautismal: "Queridísimos, vosotros que pasáis por el crisol de la tentación, no os sorprendáis por ello como si fuera una cosa extraña" [311]. Tanto

---

308. Rom 16, 17-18; 2 Thes 3, 6 (στέλλεσθαι ἀπό); 1 Cor 5, 11. 13 (ἐξάρατε); Tit 3, 10 (παραιτοῦ).

309. "Las tentativas del demonio se dirigen sobre todo contra los santificados: en efecto, es a los santos a los que más desea vencer" (S. HILARIO, citado por STO. TOMÁS DE AQUINO). La historia moral y religiosa de la humanidad se despliega en función de la tentación; a la del primer hombre corresponde la de Cristo triunfante (Mt 4, 3-11; Lc 4, 1-13), modelo para sus discípulos. El diablo intentó conducir al Mesías por un camino en el que la esclavitud del pecado no hubiera sido abolida, el camino de un reino mesiánico temporal o carnal, donde la encarnación no hubiera desembocado en la redención, contrariamente al plan divino (cfr. J. DUPONT, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus*, en *New Testament Studies*, 1957, pp. 287-304; IDEM, *Les tentations de Jésus dans le récit de Luc*, en *Sciences ecclésiastiques*, 1962, pp. 7 ss.; J. A. T. ROBINSON, *Twelve New Testament Studies*, Londres, 1962, pp. 53-60; A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la Tentation*, en *Studia biblica et orientalia*, Roma, 1959, II, pp. 45-63. La bibliografía es facilitada por W. BAUER, *Grieschisch-deutsches Wörterbuch*, 5.ª ed., Berlín, 1958, col. 1270, a la que hay que añadir L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, París, 1961, II, pp. 11-24; H. G. LEDER, *Sündenfalerzählung und Versuchungsgeschichte zur Interpretation* von Mc 1, 12 ss., en *Z. N. T. W.*, 1963, pp. 188-216). Según Heb 2, 18; 4, 15, nuestro Sumo Sacerdote, mediante la experiencia de este singular combate con Satán y el conocimiento de la miseria humana, aprendió la virtud de la compasión, que le hace apto para socorrer desde lo alto del cielo a sus hermanos los hombres, incesantemente tentados (cfr. Lc 22, 28; 1 Pet 4, 12-13; D. BORNHAÜSER, *Die Versuchungen Iesu nach dem Hebräerbrief*, en *Theologische Studien M. Kähler*, Leipzig, 1905, pp. 69-86).

310. Desde Massa (Ex 17, 7; Ps 95, 7-11; forma nominal del *pi'el* "nissa": intentar, hacer una tentativa o una experiencia con la intención de dilucidar un dato desconocido, de disipar una duda, cfr. 1 Sam 17, 39; Idc 6, 39; Eccl 2, 1; 7, 23; pero a veces con la idea de un riesgo a correr, cfr. Ex 16, 4; Iob 4, 2; ST. LYONNET, *De peccato originali*, Roma, 1960, pp. 90 ss.), tentación y vida de fe van inseparablemente asociadas (Lc 8, 13; 1 Thes 3, 4-5; 2 Cor 13, 5; Heb 11, 17. 36; Iac 1, 2-3; 1 Pet 1, 6-7). Toda peregrinación o éxodo está sometido al *peirasmos* tanto en el régimen cristiano como en la época de la generación del desierto (1 Cor 10, 6-11; Heb 3, 7-4, 10; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* I, pp. 272 ss.), sobre el carácter tipológico de la tentación, prueba de la πίστις, cfr. J. H. KORN (ΠΗΙΡΑΣΜΟΣ, Stuttgart, 1937); sobre la significación del desierto, cfr. R. W. FUNK, *The Wilderness*, en *Journal of biblical Literature* (1959) 205-214; U. W. MAUSER, *Christ in the Wilderness* (Londres, 1963).

311. 1 Pet 4, 12. Es un axioma constante: Cualquiera que emprende el servicio de Dios, debe contar con la tentación y la prueba (Eccli 2, 1; 33, 1; Act 20, 19; cfr. 14, 22; 1 Thes 3, 4; 2 Tim 3, 12). SAN AGUSTÍN comenta así este último texto: "Que no se diga: hubo tribulaciones en tiempo de nuestros padres, pero ya no las hay. Si te imaginas exento de tribulaciones, aún no has empezado a ser cristiano: ¿qué significaría entonces la declaración del Apóstol: Todos los que quieren vivir con piedad en Cristo Jesús sufrirán persecución? Por tanto, si tú no sufres persecución por Cristo, puedes preguntarte si has empezado a vivir piadosamente en Cristo. Pero si en-

si el *peirasmós* nace de la concupiscencia [312], como si procede del prójimo que tiende asechanzas [313], o de las tribulaciones de la existencia [314], o del diablo en persona [315], Dios es siempre el responsable: El es quien permite la ocasión [316], quien vigila su curso, quien brinda la gracia necesaria para que llegue a un feliz desenlace [317]. Pues la tentación es al mismo tiempo un sondeo o exploración de los sentimientos más secretos [318], una purificación del alma que necesita esa

---

tras en el lagar, disponte a sufrir la prensa, y cuida solamente de no ser el racimo seco que, aunque se prense, no puede dar nada" (*Enar. in Ps 5, 4*). Tertuliano atribuye al Señor esta sentencia: "Neminem intentatum regna coelestia consecuturum" (*De baptismate*, 20; cfr. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesus-worte*, Gütersloh, 1951, pp. 55 ss.).

312. Iac 1, 14; 1 Tim 6, 9. La continencia temeraria es explotada por Satán como una ocasión de caída (1 Cor 7, 5; 1 Tim 5, 14 ss.). K. G. KUHN, Πειρασμός — ἁμαρτία — σαρξ *im Neuen Testament*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1952) 200-222.

313. Mt 19, 3; 22, 18; 18, 35 (cfr. 1 Reg 10, 1; Dan 1, 12-14; Ps 35, 16). La debilidad del pecador del Evangelio es una prueba para la fe de los Gálatas (Gal 4, 14); cfr. EPICTETO, I, 9, 29; FL. JOSEFO, *Guerra*, IV, 340.

314. Iac 1, 12; 2 Tim 2, 15; 1 Pet 1, 6; cfr. Eccl 4, 8.

315. "El Tentador" (ὁ πειράζων) es una designación de Satán (Mt 4, 3); 1 Cor 7, 5; 1 Thes 3, 5; Apc 2, 10). La instigación del censo de Israel —que atraerá el castigo de David— es atribuida a Satán por 1 Par 21, 1, y a Yavé por 2 Sam 24, 1. Sobre "el ángel de Satanás" de 2 Cor 12, 7-9, cfr. J. J. THIERRY, *Der Dorn in Fleische*, en *Novum Testamentum* (1962) 301-310.

316. Iob 1, 6-12; 2, 1-6; Tob 12, 13. El pecador quiere hacer a Dios responsable de sus caídas (Eccli 15, 11-20; Prv 19, 3), cuando la santidad divina, lejos de provocar el mal (Iac 1, 13), no hace más que ejercitar el libre arbitrio de sus fieles; pero el Señor mismo fija el día y el lugar de la tentación (Lc 8, 13; Heb 3, 8; Apc 3, 10); "Yo te probé en las aguas de Meribá" (Ps 85, 8. Cfr. A. SOMMER, *Der Begriff der Versuchung im Altem Testament und Judentum*, Breslau, 1935, pp. 7-15). Al fin de los tiempos permitirá el desencadenamiento de las potencias infernales (Apc 20, 7-8).

317. 1 Cor 10, 13: "No os ha sorprendido ninguna tentación que no estuviera a la medida humana; Dios es fiel y no dejará que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas, sino que con la tentación dispondrá también la salida que os permita sobrellevarla"; Apc 3, 10: "Yo te protegeré a la hora de la tentación que está a punto de venir sobre todo el mundo habitado, para tentar a los que habitan en la tierra"; *Apoc. syr. Baruch*, XXVIII, 3-7. Cfr. el salmo: "No me hagas pasar por una prueba demasiado difícil para mí" (M. PHILONENKO, *L'origine essénienne des cinq Psaumes syriaques de David*, en *Semitica*, 1959, p. 42); "El Señor sabe librar de la tentación a los hombres piadosos" (2 Pet 2, 9).

318. De la raíz *per* (sánscrito: *pari*: adelante) que sugiere la idea de atravesar, ir más allá, el verbo Πειράζω significa primero: "examinar" (Sap. 2, 17; 2 Cor 13, 5); "conocer a fondo, para discernir" (Eccli 37, 27; Apc 2, 2) y para ello "ensayar, experimentar, comprobar un uso" (un medicamente, DIOSCORO, τοὺς ἐπὶ τῶν παθῶν πειρασμούς. *De materia medica*, pref. 15; ed. M. WELLMANN, I, p. 3, 15; cfr. *P. Zen. Cair.* 59019, 5, περὶ δὲ τῆς θεραπείας πειρασόμεθα; el vellón de Gedeón, Idc 6, 39). De ahí: poner a prueba a fin de manifestar lo que es bueno o malo en algo o en alguien (Mt 16, 1; Ioh 6, 6): "hacer una tentativa, intentar, probar" (1 Mach 12, 10; 2 Mach 2, 23; 10, 12; 11, 19; Act 9, 26; 16, 7; 24, 6; 26, 21; significación constante de πειρᾶν en los papiros; *P. Zen. Mich.* X, 10; LVII, 11; P. Zen. Colomb. XI, 11; LXIV, 3; LXXXVIII, 27; P. Tebt. 703, 41; 729, 15; cfr. EN. TACT., XXIV 1), "hacer la experiencia" (Sap 12, 26; 19, 5; Eccli 34, 10; 39, 4; cfr. ST. LYONNET, *Le sens de* ΠΕΙΡΑΖΕΙΝ *en Sap 2, 24*, en *Biblica*, 1958, pp. 27-36). En este sentido tienta Dios al hombre "para saber" su sinceridad y aquello de

opción y consiente en abnegarse, y como consecuencia la ocasión y el instrumento del perfeccionamiento moral [319]. Gracias al *peirasmós* el hombre conoce su debilidad y conserva la humildad, permanece comprensivo y misericordioso ante las faltas del prójimo [320], renueva

---

lo que es capaz (Ex 16, 4; cfr. 15, 25; Dt 8, 2. 16; 13, 4; Idc 2, 22; 3, 4; 2 Par 32, 31; Idt 8, 26; cfr. *P. Zen. Cair.* 59251, 8: πειρῶ ἐπισκοπεῖν), especialmente Abrahán (Gen 22, 1; Eccli 44, 20; 1 Mach 2, 52; Heb 11, 17; FL. JOSEFO, *Ant.* I, 223; cfr. el curioso comentario de TH. REIK *The Temptation* New York, 1961) quien, según los rabinos, hubo de pasar por diez tentaciones (PIRQÉ ABOTH, V, 4; *Jubileos*, XIX, 3-8; cfr. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien*, París, 1935, II p. 287; cfr. p. 51; a lo cual se compara el δώδεκα ἆθλον de Heraclio; cfr. J. H. KORN, *o. c.*, pp. 55 ss.), y "dio prueba de su piedad δοὺς ἀπόπειραν εὐσεβείας (FILÓN, *De somn.* I, 194). Cfr. SEESMANN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 23-37 (que por desgracia pasa por alto los papiros). Πεῖρα designa una prueba judicial (*P. Princet.* 119, 57), una observación controlada, una experimentación científica (FILODEMO, *Métodos de inferencia*, VII, 34, 37; XV, 20; XVI, 36; XXII, 15), el índice psicológico de un carácter (*P. Zen. Cair.* 59495, 4; 59500, 1; MENANDRO, *Dyscolos*, 770; *Sentencias de Sextus*, 408), el descubrimiento de las posibilidades de un atleta: la lucha proporciona en el combate (ἐν ἀγῶνα) la doble prueba de lo que sabe y de lo que puede (FILOSTRATO, *Gimn.* 11); cfr. FILÓN, *De opif. mundi*, 149.

319. Ecli 4, 17. Así como el fuego permite eliminar las escorias y purificar los metales preciosos (Ps 12, 7; Apc 3, 18), Dios hace pasar al alma por el crisol de la tentación y la purifica (Iob 23, 10; Ps 26, 2; 66, 10; Zach 13, 9; Mal 3, 2-3; cfr. Dan 12, 10; Sap 3, 5-6; Eccli 2, 5; C. SPICQ, *L'Ecclésiastique*, París, 1943, p. 571; *P. Tebt.* 908, 1: πειρασόμεθα δὲ ἐκκαθᾶραι; *P. Hib.* 247, 15: ἐκ παντὸς πειρασόμεθα τὸν ἀνεγκλήτου). El creyente tentado (ὁ πειραζόμενος, Iac 1, 13) "ha sido probado" (δόκιμος γενόμενος, v. 12; cfr. 2 Tim 2, 15) y por consiguiente experimentado y aceptado (cfr. δοκιμάζειν Rom 14, 22; cfr. Eccli 42, 8; casi sinónimo de ἀξιοῦν, 1 Thes 2, 4; cfr. R. C. TRENCH, *Synonyms of the New Testament*[12] (Londres, 1894) 278 ss.; DITTENBERGER, *Syl.* 976, 12: "Que los *chiliastys* examinen (δοκιμαζέτωσαν) las garantías hipotecarias y la personalidad de los garantes"; es decir, que sometido a prueba (el adjetivo δοκίμιος, Iac 1, 3; 1 Pet 1, 7), como el buen dinero (Gen 23, 16; 1 Par 29, 4; 2 Par 9, 17; *B. G. U.* IV, 1065, 6), la ha pasado (δοκιμάζω, 2 Cor 8, 8; 13, 5) y es digno de ser recibido o aceptado (este verbo deriva del jónico δέκομαι; cfr. ἀδόκιμος, 1 Cor 9, 27; 2 Tim 3, 8; Tit 1, 16). En lenguaje moderno diríamos que la tentación es un test o un medio de prueba (ἐν δοκιμασίᾳ, Heb 3, 9; cfr. Lc 14, 19; Ecli 6, 7; este sustantivo designa en derecho público el control ejercido por una jurisdicción acerca de los títulos del examinado que demuestran su aptitud para desempeñar un cargo, para ejercer un derecho o para recibir una ayuda; cfr. L. GERNET, *Lysias. Discours*, París, 1955, II, pp. 3 ss.; es también un título de aptitud profesional, cfr. 1 Tim 3, 10, 13; G. ZALATEO, Un *nuovo* significato della parola δοκιμασία, en *Aegyptus*, 1957, pp. 32-40) que permite obtener la δοκιμή, "el carácter probado" de la fe (2 Cor 2, 9; Phil 2, 22). Es necesario que la fe atraviese muchas tribulaciones para que no se vea abatida, desanimada, escandalizada por los silencios de Dios y la aparente victoria del mal. Ni exasperada, ni abrumada, la fe pone su confianza en la bondad y en la sabiduría divinas. La "prueba de la fe" es una de las más bellas victorias de la pedagogía providencial (Sap. 11, 9) y el honor de un cristiano (1 Pet 1, 7; cfr. 2 Tim 4, 7, τὴν πίστιν τετήρηκα). Cfr. C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Grace* (Londres, 1956) 100-123.

320. Sobre la unión de tentación-humildad, cfr. Dt 8, 2. 16; Act. 20, 19; Gal 6, 1. Sobre la impericia del hombre que no ha sufrido, cfr. Eccli 34, 11: *Qui tentatus non est, qualia scit?* (con el comentario de ST. LYONNET, *l. c.*, p. 30, n. 4). Séneca escribía: "Quid mirum si dure generosos spiritus Deus temptat? nunquam virtutis molle documentum est. Verberat nos et lacerat

su fervor descubriendo el sentido de la oración de súplica (Mt 26, 41), y alcanza, en fin, la madurez religiosa y moral: *peritus*, es "perfecto y cumplido" (Iac 1, 3-4). No sólo ha demostrado su fidelidad (Ex 20, 20), sino que ha ganado en valor (1 Pet 1, 7, πολυτιμότερον) y tiene una maravillosa seguridad para el día del Juicio (*ibid.*). En verdad, la tentación victoriosamente soportada *es* una bienaventuranza que hace digno de Dios (Sap 3, 5 ss.) y asegura la corona de la vida (Iac 1, 12).

De este modo, el alma que sabe amar se alegra de la prueba [321], como el soldado se alegra del combate pero, puesto que se ha de pasar por un crisol [322] y el resultado de esta "verificación de la fe" (1 Pet 1, 7) es incierto, el discípulo pedirá a Dios que no le "deje caer en la tentación [323]. Sería, más que un contrasentido, una verdadera blasfemia, suponer que Dios es el que pone al creyente en "ocasión de pecado". Se trata de todas esas tribulaciones o "pruebas" interiores y exteriores que Dios determina y dosifica para cada elegido [324], destinadas a purificarle y a engendrar la indispensable ὑπομονή. Mientras que David pedía osadamente: "Sondéame, oh Dios y conoce mi corazón. Pruébame y penetra mis intenciones" (Ps 139, 23), el cristiano, humilde y desconfiado de sí mismo, teme ser expuesto al peligro. Piensa que su virtud, demasiado débil, puede verse compro-

---

fortuna: patiamur! non est saevitia, certamen est, quod quo saepius adierimus, fortiores erimus" (*De provid.* IV, 12).

321. Iac 1, 2 (πᾶσαν χαρᾶν); v. 12 (μακάριος; cfr. AGAPÈ I, pp. 189 ss.); 1 Pet 1, 6 (ἀγαλλιᾶσθε); cfr. Idt 8, 25 (εὐχαριστήσωμεν). W. NAUCK, *Freude im Leiden*, en *Z. N. T. W.* (1955) 68-80.

322. Πύρωσις (1 Pet 4, 12); διὰ πυρός (1, 7); ἐν πυρὶ, ἐν καμίνῳ (Eccli 2, 5); cfr. 1 Cor 3, 13; πυρόω (7, 9; *Didaché*, XVI, 5, πύρωσις δοκιμασίας).

323. Mt 6, 13: μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (Lc 11, 4); exclusivo empleo neo-testamnetario religioso de εἰσφέρω "trasportar, llevar" (Lc 5, 18-19; 12, 11), "traer" Act 17, 20; 1 Tim 6, 7); "introducir en un lugar" (Heb 13, 11). En este sentido local, el cristiano sería conducido εἰς πειρασμόν, como los hebreos fueron a Massa (Ex 17, 7) o como hoy se dice: "ir a Canosa" (cfr. P. VALLOTON, art. *Tentation*, en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-París, 1954, p. 292). La sustitución del aoristo subjuntivo de prohibición en lugar de los imperativos precedentes se explica por el hecho de la primera y única fórmula negativa de la oración dominical, pero es también categórico y decisivo (cfr. Mt 7, 6; E. LOHMEYER, *Das Vater-Unser*, 3.ª ed., Göttingen, 1952, p. 134, que proporciona las variantes de la tradición; a completar con T. VAN BAVEL, *Inferas-Inducas à propos de Mt 6, 13*, en *Rev. Bénédictine*, 1959, pp. 348-351). Cfr. M. H. SYKES, *An do not bring us to the Test*, en *The Expository Times*, 73; 1962, pp. 189 ss.

324. Cfr. 1 Cor 10, 13. Hay que pensar tanto en el hambre (que es evocada explícitamente en el *Pater;* cfr. Mt 4, 1) y en las necesidades materiales, como en el sufrimiento físico y moral, enfermedades, reveses, todas las coyunturas graves de la vida humana, sin excluir —aunque no esté sugerido en primer término por el texto— las tribulaciones escatológicas recogidas por Seesmann (*l. c.*, p. 31, quien las relaciona con Mt 13, 21; Lc 8, 13) y los asaltos del diablo (cfr. H. SCHURMANN, *Das Gebet des Herrn*, Friburgo, 1958, páginas 90 ss.). En realidad, en la viña del Señor todo cristiano digno de este nombre es como un sarmiento que el Viñador limpia con la poda para que dé más fruto (Ioh 15, 2); "A todos los que amo, les reprendo y corrijo" (Apc 3, 19). G. BORNKAMM, *Sohnschaft und Leiden*, en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1960) 168-198

metida si el riesgo es excesivo y la prueba demasiado larga y dolorosa. Suplica, por tanto al Padre de los cielos que no lo someta a prueba [325].

Incluso hasta los "espirituales" (Gal 6, 1) deben saber que si su fe y su amor a Cristo son prontos y generosos, su naturaleza humana (*sarx*) es, en cambio, la fragilidad misma: el desconcierto ante el peligro puede llevar a las peores traiciones [326]. Por eso la salvación no puede venir más que de la gracia, y uno de los mejores frutos de la "tentación" bíblica será impedir a los cristianos que se adormezcan [327] e impulsarlos a "elevar" su alma hacia Dios (Ps 25, 1) implorando las fuerzas necesarias para conseguir la victoria [328].

VI. — Tal es la situación exacta del cristiano: en medio del mundo y en su relación con Dios; experimentando su debilidad congénita, pero participando de las energías del mundo futuro. No es tan sólo un pecador perdonado, sino también un combatiente victorioso; así, su optimismo, que procede de la eficacia de la gracia, está henchido de la certeza del triunfo en la lucha cotidiana.

---

325. Es un favor que implora de una providencia especial; pero es el caso de toda plegaria, que precisamente forma parte del plano providencial con el mismo título que la prueba; por eso el discípulo puede tener confianza. Se sabe que Dios abreviará las tribulaciones de los últimos días, para que no sucumban los elegidos (Mt 24, 22; Mc 13, 20), con lo que enlaza la última petición: "además, líbranos del mal", que completa a la precedente y es inseparable de ella; "el *mas* que introduce la última fórmula de la oración corresponde a una conjunción aramea (*ella*)... que significa una especie de *a fortiori*: pero aún más" (J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, París, 1957, p. 168.

326. Fue el caso de Pedro, tan espontáneo en su promesa de entrega heróica (Mt 26, 33-35), y que sólo fue salvado por la oración de su Maestro: Satanás ha obtenido el poder cribaros como al trigo; pero yo he pedido por ti, para que tu fe no desfallezca" (Lc 22, 32. El verbo σινιάζω significa sin duda triar, tamizar, cfr. *P. Ryl.* 139, 9 y 12: he ahí "pasar por la criba". Este verbo es desconocido fuera de Lc; cfr. W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, *A Greek-english Lexicon of the N. T.*, Chicago, 1957, *in h. v.* CRISÓSTOMO lo aproxima a θρυβῆσαι, ταράξει, πειράσαι, *in Mt hom.* 82, 3, *P. G.* 58, 741; TEOFILACTO lo compara con βλάψαι *in Lc 22, P. G.* 123, 1073; MACARIO lo relaciona con Gen 4, 12, *Hom.* V, 2, *P. G.* 34, 495; SUIDAS lo explica por σεῖσαι y κοσκινῆσαι). Compárese la carta de Simón, hijo de Kosba, a Yeschua, hijo de Galgula: "Sé valeroso y sostén el valor de las gentes del lugar" (*Grutas de Murabba 'ât*, Oxford, 1961, n.º 44, 7).

327. En la vida fácil, sin tribulación, el alma se deja llevar (Gal 6, 9, ἐκλυόμενοι), se reblandece (Heb 12, 3, κάμνω), se hace indolente (Mt 25, 26; Rom 12, 11, ὀκνηρός) y amorfa; no hace rendir plenamente su potencial de gracias (Heb 5, 11; 6, 12, νωθρός; cor nuestro comentario *in h. l.*). *Vivifica me!... Dormitavit anima mea prae taedio* (Ps 119, 25. 28).

328. Mt 26, 41: "Vigilad y orad para que no entréis en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es flaca" (Mc 14, 38; Lc 22, 40. 46); aoristo subjuntivo (εἰσέλθητε) lo mismo que εἰσενέγκης (6, 3). Comparar ἐμπίπτουσιν (1 Tim 6, 9). El logro del éxito, o mejor: el aumento de fuerzas para obtenerlo, es uno de los objetos privilegiados de la oración pagana: εὔχεσθαι τοῖς θεοῖς... κράτος πολέμου καὶ νίκην DEMÓSTENES, *Amb.* 19, 130); "La única oración que vale: que los dioses combatan a nuestro lado (ESQUILO, *Siete Contra T.* 266); el hombre pone su propio esfuerzo pero pide la cooperación divina; FILÓN, *Querub.* 71-83.

La miseria humana no es un "handicap" en la empresa de la salvación, sino la condición ordinaria para recibir el socorro divino (2 Cor 12, 9-10). Es muy cierto que los discípulos tendrán que pasar tribulaciones (Ioh 16, 33) y sufrir los ataques del Diablo, del anticristo, de los herejes y del mal en todas sus formas (Rom 12, 21). Pero, en realidad, son fuertes [329] y su coraje no puede flaquear; nacidos de Dios, se encuentran protegidos por su providencia paternal, y, discípulos de Cristo —vencedor de Satanás y del mundo por su encarnación y su pasión: *Principatus super humerum eius* (Is 9, 6)— participarán de su triunfo [330]. El secreto de la victoria es la fe, tanto en la caridad omnipotente del Padre [331], como en el *imperium* del Señor de la gloria [332]: "Todo el que es engendrado por Dios vence al mundo, y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe. ¿Quién es el vencedor del mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? (1 Ioh 5, 4-5).

A los que San Pablo llamaba los salvados, los santos, o los creyentes, San Juan prefiere llamarlos "los victoriosos, los que vencen" [333]. Por supuesto, sólo triunfan gracias a la sangre del Cordero

---

329. 1 Ioh 2, 13-14. En la guerra, la victoria es la del más fuerte (Lc 11, 22, ἰσχυρότερος).

330. Ioh 16, 33: Ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον (el indicativo perfecto expresa que Cristo ha ganado nuestras batallas antes de que hubiéramos nacido y que la victoria está conseguida de antemano); Apc 5, 5: "Ha vencido el León de la tribu de Judá"; 6, 2; 2 Cor 2, 14; Col 2, 15. Cfr. LUCIANO, *Anacr.* 10: ὁρᾷς τὸν νικήσαντα ἰσόθεον νομιζόμενον.

331. Rom 8, 37; 16, 20: "El Dios de paz aplastará pronto a Satanás bajo vuestros pies"; Ids 24-25; 1 Ioh 4, 4: "Habéis vencido al Anticristo, porque Aquél que está dentro de vosotros es más grande que el que está en el mundo"; μείζων = de otra dimensión, de una talla superior, luego "de una naturaleza mejor" (Ioh 14, 12), y finalmente "transcendente" (cfr. C. SPICQ, *La justification du charitable*, en *Studia biblica et Orientalia*, Roma, 1959, II, p. 353, n. 5. Referencias papirológicas en J. O'CALLAGHAM, *Ocupaciones de los seglares*, en *Studia Papyrologica*, 1962, p. 51). Para un cristiano, la aserción de Isócrates es ininteligible o blasfema: "Es piadoso sobrevalorar el poder de los dioses (imperfectos e ineficaces)" (*Busiris*, 24).

332. Apc 17, 14: "El Cordero les vencerá porque es Señor de Señores y Rey de Reyes (cfr. 1 Tim 6, 15). Si tanto el héroe como el santo son victoriosos, el primero afirma su fuerza en la lucha y se hace consciente de lo que vale, mientras que el segundo atribuye su éxito a la gracia de Dios. Léase J. CAGÉ, *La Théologie de la victoire impériale*, en *Revue Historique* (1933) 1-43; A. VONIER, *La Victoire du Christ* (París 1936); E. STAUFFER, *Le Christ et les Césars* (París, 1956); PER BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the early Church* (Upsala, 1962), 33 ss. Cfr. *Pierre de Rosette*, δεδώκασιν αὐτῷ οἱ θεοὶ ὑγίειαν, νίκην, κράτος καὶ τἄλλ' ἀγαθὰ πάντα (DITTENBERGER, *Or.* I, 90, 35).

333. Cfr. ὁ νικῶν, Apc 2, 7. 11. 17, 26; 3, 5. 12; 15, 2: "Los que resultan vencedores (participio presente νικῶντας) de la lucha contra la Bestia y su imagen"; cfr. E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*³ (París, 1933), pp. XII-XIII, 98 ss., 250 ss. R. GUARDINI, *Royaume de Dieu et Liberté de l'homme* (Desclée de Br. 1960) 129 ss.

(Apc 12, 11), por lo cual se sientan en el mismo trono que el Señor resucitado (3, 21). Unicamente ellos poseen definitivamente todos los bienes de la Alianza[334] ."Gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor 15, 57).

334. Apc 21, 7: "El victorioso heredará estas cosas, y yo seré su Dios y él será para mí un hijo"; cfr. Ids. 24-25.