

CAPÍTULO V

FE Y FIDELIDAD

“Dios no necesita de nadie; el creyente sólo necesita de Dios” (*Sentencias de Sexto*, 49).

La fe es la noción más compleja y más densa del Nuevo Testamento: generalmente engloba la esperanza y la caridad, compromete todas las facultades del justo e impera sobre toda su vida moral. Y, sin embargo, la fe es ante todo la reacción más elemental del hombre ante Dios. Según la teología y la antropología bíblica, Dios es todo: el creador, el soberano y el fin último de todos los seres¹. El hombre es criatura, es decir, indigencia congénita, debilidad permanente, cuyo ser y cuya vida son puro don de Dios². Por eso, lo que la religión exige al hombre es que tome conciencia de su condición de criatura y la acepte, que se religue activamente a Dios para recibir de El luz y fuerza, y que se someta a su autoridad, confiándole la dirección de su vida. En esta disposición fundamental consiste la fe³.

El Dios vivo y verdadero de la revelación es inmutable y todopoderoso —semejante a una roca o a una fortaleza⁴—, no dice más que la verdad y sus promesas se realizan siempre⁵. Es el “Dios del

1. “Aquel para quien y por quien son todas las cosas” (Heb 2, 10; Cfr. 1 Cor 8, 6).

2. El P. Sertillanges definía a la criatura como “una ardiente vacuidad”, Cfr. C. SPIGQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament*, (Paris, 1961), 112 ss.

3. “El hombre se volverá hacia Aquél que le hizo” (Is 17, 7). En lenguaje delfico, se diría: “Conócete a ti mismo —γνῶθι σεαυτόν”. El ateísmo teórico o práctico es el peor desorden, el pecado por excelencia.

4. Ps 18, 1-2: Te amo, Yavé, mi fuerza! Yavé es mi roca, mi fortaleza y mi liberador; mi Dios es mi refugio, en El me protejo, mi escudo, mi ejército salvador, mi ciudadela; Cfr. Deut 32, 4. A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine* (El Cairo 1962) 262 ss., 278.

5. Cfr. 2 Sam 7, 28; 1 Reg 8, 26; 1 Par 17, 23; 2 Par 1, 9; 6, 17; Is 55, 3; Ps 89, 50, etc. τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ (Rom 3, 3) es la fidelidad de aquél en quien se tiene fe.

Amen" (Is 65, 16; cfr. Rom 3, 3), el Dios fiel y seguro⁶ en cuya firmeza cabe apoyarse con confianza⁷. Creer (*hifil he'emin*) significa apoyarse en (*be*) alguien que merece un crédito absoluto y otorgarle plena confianza⁸. La fe (*hemunah*) consiste por tanto en renunciar a la propia autonomía y buscar en Dios un apoyo firme y

6. *né'eman* (participio *nifal*) = constante. Cfr. D. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament* 3.^a ed. (Stuttgart, 18 ss.; 555 ss.; J. B. LIGHTFOOT *The Words denoting "Faith"*, en *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres, 1884), 154-164; BULTMANN, WEISER, art. *πιστεύω*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 174-230; P. ANTOINE, art. *Foi*, en D. S. B. III, 276 ss.; C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953), 180 ss.; P. VALLON, *Le Christ et la Foi* (Ginebra, 1960), 13 ss.; J. ALFARO, *Fides in Terminologia biblica*, en *Gregorianum* (1961), 463-505; K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Roma-Friburgo, 1962, II), 485 ss.; A. DE BOVIS, *Foi*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, V, 530-603. Para la bibliografía, cfr. B. M. METZGER, *Index to periodical Literature on the Apostle Paul* (Leiden, 1960) 149 ss.; *Bibliographie biblique* (ed. de las Facultades de la Compañía de Jesús, Montreal, 1958) 293 ss.; Ed. D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels* (Notre Dame, Indiana, 1961) 156 ss.

7. "Sobre roca firme conduce el camino que lleva mis pasos; nada podrá haceros vacilar. Porque la fidelidad de Dios es la roca en que se apoyan mis pasos, y su poder es el bastón que empuña mi diestra" (Qumrán, Regla, XI, 4-5; cfr. IV, 3-5; XI, 12-13; *Himn.* I, 4-10; (X, 2-27). La raíz *hmn* significa estabilidad, solidez, y evoca la idea de sostén, de apoyo, de soporte duradero (Dt 7, 9; 32, 4; Is 49, 7; Ier 10, 10; Ps 31, 6; 145, 13; Cfr. Gen 15, 6; Ex 14, 3. A. GELIN, *La Foi dans l'Ancien Testament*, en *Lumière et Vie* 22, 1955, pp. 433 ss.). De ahí 2 Par 20, 20: "Tened fe en Yavé, vuestro Dios, y os veréis sostenidos"; Is 7, 9: "Si no creéis, no subsistiréis (*té aménu*, no podréis permanecer estables; trad. E. Dhorme); 28, 16. Según A. SCHLATTER (o. c., p. 355), seguido por B. B. WARFIELD (*Biblical and theological Studies*, Filadelfia, 1952, p. 429), J. GUILLET (*Thèmes bibliques*, 2.^a ed., París, 1954, pp. 39 ss.) y TH. F. TORRANCE (*One Aspect of the biblical Conception of Faith*, en *The Expository Times*, LXVIII, 1957, p. 111; pero cfr. las objeciones de J. BARR, *The Semantics of biblical Language*, 2.^a ed., Londres, 1952, pp. 161-205), el primer empleo transitivo (*gal*) y profano de esta raíz designa la acción de llevar en brazos a un niño de pecho (Num 11, 12; 2 Salm 4, 4; Ruth 4, 16; Is 49, 23; 60, 4); el niño se apoya en los brazos que le sostienen, se abandona a su protección, recibe los cuidados de la nodriza y del ayo (*omen, omeneth*; cfr. *Himn. Qumrán*, IX, 36; cfr. VIII, 21-22; IX, 31; Doc. Dam. XI, 11). Esta última acepción, que es religiosa, evoca la actitud requerida por el Señor para entrar en el reino de los cielos: "hacerse como niños" (cfr. *supra*, p. 155 p. n. 286. En todo caso, la fe consiste en mantenerse firme en virtud de la relación a otra persona y en vincularse sólidamente a ella dándole plena confianza. Cfr. G. EBELING, *Jesus und Glaube*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1958) 64-110, recogido en *Word and Faith* (Londres, 1963) 206 ss.

8. Cfr. *batah*: poner la confianza, en 2 Reg 18, 5; Ps 4, 6: "Estad seguros de Yavé"; 25, 2; 31, 7; 40, 4; 52, 9; 55, 24: "Yo confío en ti; a lo que corresponde el griego *πιστεύειν* derivado de *πειθωμαι*, "ser persuadido" (*Peitho*, personificación de la persuasión y de la solicitud aunque fuera divinizada; a veces concebida como hermana de *Τυχή* y de *Εὐνομία*: Azar y Buen Orden; cfr. *Supl. epigr. gr.*, II, 506; P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie*, París, 1951, in h. v.). Sobre la morfología de *πίστις* cfr. J. HOLT, *Les Noms d'action* en -σις (-τισ), Aahrus, 1940, pp. 36, 41, 64; sobre el uso de este término en Polibio y Filón, cfr. A. SCHLATTER, o. c., pp. 565 ss., completado por L. ROBERT (*Hellenica*, XI, París, 1960, p. 105), quien muestra la importancia de la *πίστις* en las relaciones entre reyes y oficiales en la época helenística: es la confianza regia o el cargo que la manifiesta y los poderes que de ella se siguen; Cfr. 1 Tim 1, 11-16.

duradero⁹, poniéndolo todo en sus manos —pensamiento, corazón, conducta— con el doble matiz de seguridad consciente y de perseverante fidelidad: “¡Tú eres mi seguridad, Yavé; en tus manos me confío, tú me salvarás, Dios de verdad”¹⁰. Por eso en el Nuevo Testamento el mismo adjetivo: fiel (πιστός) designa, en sentido activo, al creyente, es decir, al que pone su fe o su confianza en Dios¹¹; y,

9. *hémunah* designa no sólo todo lo que es sólido y firme (los pilares o los montantes de las puertas, 2 Reg 18, 16; una casa, *Doc. Dam.* III, 19), sino también lo que se apoya o se inserta en ello: el clavo fijado en un lugar resistente (Is 22, 23, 25); cfr. una dinastía estable para siempre (2 Sam 7, 16), una alianza inmutable (Ps 89, 29), un corazón fiel (Neh 9, 8), Dios que guarda la alianza (Dt 7, 9), etc. En griego, πιστός encuentra su origen en la raíz *pih*, “ligar, vincular”, que corresponde exactamente al hebreo *’ómen*, “lo que liga o vincula” (Cfr. R. B. Y. SCOTT, *The “amon” of Prov.* VIII, 30, en *Vetus Test.* (1960), 213-23).

10. Ps 31, 5-6; Cfr. Dt 32, 4; Is 25, 1; Os 2, 22; Hab 2, 4. Cfr. E. PFEIFFER, *Glaube in alten Testament. Eine grammatikalisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien*, en *Z. A. T. W.* (1959), 151-164. “Creer, tener fe, es en hebreo: consolidarse en Yavé” (G. VON RAD, *Théologie de l’Ancien Testament*, Ginebra, 1963 p. 153).

11. Act 10, 45; 16, 1; 2 Cor 6, 15; Gal 3, 9; Ioh 20, 27 (cfr. οἱ πεπιστευκότες θεῷ, Tit 3, 8). En el griego profano, πιστός “poner la confianza” (cfr. Tucídides, II, 40: τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ = los atenienses confían en la libertad, se apoyan en ella) o “el que es digno de fe, el que da una garantía, una caución”, no parece haber tenido alcance religioso (cfr. JENOFONTE, *Agos.* III, 5; EURÍPIDES, *Hec.* 1234; ESQUILO, *Los Siete contra T.*, 211. En la epiclipsis en honor de Imhotep-Asclepios: ὁῶσι σέ οἱ κατα τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενον (P. Oxy. 1380, verso VII, 152), no se trata de devotos que invoquen a la divinidad “llenos de fe, con confianza”, sino simplemente de los que la invocan de forma correcta, por su verdadero nombre (cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Foi ou formule dans le culte d’Isis*, en R. B. (1932), 257-261). En cambio, πίστις, que tiene a menudo el sentido de garantía, “lo que da fe” (SÓFOCLES, *Ed. C.* 1632; Tucídides, V, 45; JENOFONTE, *Cir.* VII, 1, 44; P. Dura, XXIX, 11; XXXII, 18; MENANDRO, *Discolo*, 308), designa también en la lengua clásica el respeto por el juramento y, por tanto, una fidelidad: la θεῶν πίστις de Eurípides (*Medea*, 414) es la fe jurada a los dioses; “Numa fue el primero, se dice, que elevó un templo a la Fe y al dios Terme. El hizo del juramento por la fe el más importante de todos los juramentos para los romanos, que aún hoy en día lo usan” (PLUTARCO, *Numa*, XVI, 1. FIDES = respeto por los compromisos, VARRON, *De lingua latina*, V, 86; TITO LIVIO, I, 24, 6; DIONISIO DE HALICARNASO II, 75; CICERÓN, *De Off.* I, 23: “dictorum conventorumque constantia et veritas”. Sobre *Fides*, divinidad de la fe jurada, y sobre la relación *fides-foedus*, Cfr. F. BOYANCE, *Fides et le serment*, en M. RENARD, *Hommages à A. Grénier*, Bruselas, 1962, I, 329-341). Pero la fe neo-testamentaria depende exclusivamente del A. T. (Cfr. SRRACK-BIL. III, 186-201; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, París, 1935, II, 48 ss.; L. H. DE WOLF, *New Testament Perspectives of Faith*, en *Journal of Bible and Religion*, 1959, 228-232; F. V. FILSON, *The Nature of biblical Faith*, ibid. 223-227), aunque la terminología helenística haya ejercido cierta influencia sobre su vocabulario, especialmente a propósito de la buena fe y de la fidelidad (Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *L’idéal religieux des Grecs et l’Evangile*, París, 1932, p. 34, n. 5; J. DUPONT, *Gnosis, Lovaina-París*, 1949, pp. 403 ss.); éste último cita a Tácito, *Germ.* 34: *sanctius ac reverentius visum de actis deorum credere quam scire*, donde la fe consiste en respetar los secretos de los dioses, e decir, lo opuesto de la fe cristiana: participación en el conocimiento divino. La antítesis: confianza-desconfianza es tradicional. Cfr. TEOGNIS 831: “Por confianza he perdido dinero, por desconfianza lo he conservado”, πίστει χρήματ’ ἔλεσσα, ἀπιστίῃ δ’ ἐσώσωσα; Ps. Hesíodo,

en sentido pasivo, al que es digno de fe o inspira confianza¹², por tanto al Dios fiel y leal en cuyas manos puede el hombre abandonarse ciegamente sin temor a quedar defraudado¹³. Certeza tanto más fundada en la nueva Alianza cuanto que todas las promesas de salvación multiplicadas por Dios en el transcurso de los siglos han encontrado su confirmación y su realización en la persona de Cristo¹⁴. Cuando los creyentes responden *amen*: “es verdad, así es”, a la predicación apostólica del Evangelio, confirman nuevamente su

Tr. 373: “Confianza y desconfianza pierden igualmente a los hombres”; SÓFOCLES, *Oed. C.* 611: “La buena fe muere, en su lugar la perfidia va creciendo, βλαστάνει δ' ἀπιστία”.

12. 1 Thes 5, 24: “Fiel es el que os llama; El lo realizará”; 2 Thes 3, 3; 1 Cor 1, 9; 10, 13; 2 Cor 1, 18. Las palabras divinas son seguras o fieles (1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; Tit 1, 9; 3, 8; 2 Tim 11, 11), dignas de una absoluta confianza, porque son ciertas y verdaderas (Apc 22, 6).

13. Un camino fiel (= seguro) es el que no ofrece ningún riesgo (Ps 119, 30); un río, un torrente cuyas aguas no son ciertas (*ne 'emanim*), porque se secan, desaparecen, recibe el calificativo de engañoso (Jer 15, 18; cfr. Job 6, 15; Is 33, 16; *'akezib*: causa de decepción, Cfr. Mich 1, 14; PH. REYMOND, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden, 1958, pp. 72, 114). Resulta un contrasentido bíblico hablar del riesgo de la fe, que es la más segura de las garantías (ὁπιστάσεις) y una demostración de lo invisible (ἔλεγχος, Heb, 11, 1). El creyente, “afianzado en sólidas bases” (Col 1, 23), no se encuentra zarandeado y a merced de cualquier viento de doctrina (Eph 4, 14), sino que goza de perfecta seguridad (cfr. βέβαιος, Heb 2, 3; 6, 19; 2 Pet 1, 19), tanto para el presente como para el futuro: dudar o vacilar con temor equivaldría a ser incrédulo (ὀλιγόπιστος ἐν πίστει ἀπιστος, *Sentencias de Sexto*, 6). En esta acepción πιστός es sinónimo de ἀσφαλής (cfr. Heb 6, 19); cfr. P. S. I., XIV, 1404, 7: Un padre no puede enviar a su hijo su subvención mensual por falta de un hombre seguro a quien confiarla (διὰ τὸ μὴ εὕρισκεν ἀσφαλῆ ἄνθρωπον, hacia el año 41-42); P. Philad. XXXV, 7: “Os envié una carta por medio de Valeriano, hombre seguro (ἀνθρώπου ἀσφαλοῦς)”; cfr. *Inscripc. de Priena*, 114, 10; EURÍPIDES, *Bac.* 1157 “presagio de muerte segura” = sobre la que se tiene plena certeza.

14. 2 Cor 1, 19-20; cfr. Gal 3, 22: “La Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuera realizada por la fe en Jesucristo en favor de los creyentes”. La locución paulina: πίστις Ἰησοῦ [χριστοῦ] (Gal 2, 16-20; Rom 3, 22, 26; Phil 3, 9; Eph 3, 12, genitivo objetivo; C. F. D. MOULE, *The biblical Conception of "Faith"*, en *The Expository Times*, LXVIII, 1957, p. 157) puede querer evocar la fidelidad divina manifestada en Cristo (cfr. Col 1, 16; todo ha sido creado por él y para él), fidelidad de la que el acto de fe se apropia como principio de salvación (cfr. el minucioso análisis de P. VALLOTTON, o. c., 39-62, 93-106; en todo caso, el Salvador se designa a sí mismo como “*Amen, el testigo fiel y verdadero*”, Apc 3, 14); su fidelidad-veracidad consiste en sellar todos los anuncios misericordiosos de Dios. De ahí el que San Pablo prefiera la expresión: fe-de-Cristo a “nuestra, vuestra, mi fe” (E. LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tübingen, 1929, 115-125), especialmente para designar la fuente de la justificación (W. MICHAELIS, *Rechtfertigung aus Glaube bei Paulus*, en “Festgabe für A. Deissmann”, Tübingen, 1927, 116-138), pero este Cristo objeto de la fe “se comunica y se hace activo en la misma fe de la que es objeto” (F. J. LEENHARDT, *In Rom III, 22*), de tal modo que la πίστις χριστοῦ es la fe que pone al creyente en comunión viva de pensamiento y de amor con el Salvador glorificado, tal como ésta aparece en Gal 2, 20; cfr. Eph 3, 12 (M. BOUTTIER, *En Christ*, París 1962, 76 ss.). Se podría también adoptar la significación aulica: πίστις = confianza real, y más tarde cargo atribuido en virtud de esta confianza (L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, 105 ss.).

mensaje, pues atestiguan de modo solemne que han recibido gratuitamente todas las riquezas de la salvación¹⁵.

1. Necesidad y génesis de la fe

Es un hecho innegable que la fe divide a los hombres en función de su destino eterno: "El que crea y se bautice, se salvará; el que no crea, se condenará"¹⁶. Desde el comienzo de su ministerio, Jesús exige a su auditorio creer en la buena nueva de la salvación (Mc 1, 25), y siempre presenta la fe como condición indispensable y suficiente para entrar en el Reino de los cielos¹⁷. Los Apóstoles insistirán en esta doctrina, conscientes de que es el único medio de apropiarse el fruto de la muerte del Salvador, a saber: la remisión de los pecados (Act 10, 43; 26, 18), la purificación del corazón (15, 9), el don del Espíritu Santo (11, 17; Gal 3, 2. 5. 14). Y no hacen más que transcribir la fórmula del Maestro, cuando prescriben: "Cree en el Señor y te salvarás"¹⁸.

15. 2 Cor 1, 20. Sobre el uso litúrgico de este término de adhesión en la antigua Alianza, cfr. Num 5, 22; Dt 27, 15-26; Neh 5, 13; H. BARS, *Croire ou l'Amen du salut*, (Paris 1956); D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres, 1956) 388 ss.

16. Mc 16, 16 (cfr. Ed. D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels*, 28 ss.); cfr. Rom 10, 11-13; Ioh 3, 18: "El que cree en él no es condenado; el que no cree ya está condenado, por no haber creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios". Basándose en Is 8, 14, Simeón había profetizado que la aparición del Mesías realizaría una tría; unos tomarían partido a su favor, los otros le rechazarían: Jesús había de ser un "signo de contradicción" (Lc 2, 34; cfr. Ioh 9, 39: "He venido a este mundo para que se produzca el discernimiento"; 2 Thes 3, 2: la fe no es algo que todos poseen). Desde los malhechores crucificados con Cristo, uno de los cuales cree y el otro blasfema, la humanidad ha estado siempre dividida: por o contra Cristo. "Somos el olor de Cristo para Dios entre los que se salvan y entre los que se condenan; para unos, un olor que de la muerte conduce a la muerte, para otros, un olor que de la v'da conduce a la vida" (2 Cor 2, 15-16).

17. Ya se trate de la curación de los cuerpos (Mt 9, 22, la hemorroisa; Mc 10, 52, el ciego de Jericó; Mc 5, 36, la hija de Jairo; Ioh 11, 25-27, la resurrección de Lázaro; cfr. el pequeño número de milagros en Nazaret a causa de la incredulidad de sus habitantes, Mt 13, 58) o de la expulsión de los demonios (Mc 7, 29), del perdón de los pecados (Mt 9, 2-3), o de la salvación del alma (Lc 7, 50; 17, 19), es siempre la fe la que obra, y es ella la causa de que "muchos vendrán de levante y poniente a ocupar su puesto con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras los hijos del reino serán arrojados fuera, a las tinieblas (Mt 8, 11-12). Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, (Munich 1954) 151 ss.; P. BENOIT, *La Foi dans les Evangiles Synoptiques*, en *Exégèse et Théologie* (Paris, 1961), I, 143 ss.

18. Act 16, 31; cfr. Act 4, 2. El fruto de la "preciosa fe" es la salvación del alma (1 Pet 1, 9; 2 Pet 1, 2). Puesto que "los que creen" están en el camino de la salvación (Act 2, 44. 47.), el término "creyentes" fue la primera designación de los discípulos de Jesús (Act 4, 32, πιστευόντων; el aoristo pasivo pone el acento en la adhesión inicial; cfr. el participio presente πιστεύοντες, Act 5, 14; 9, 26; 1 Thes 1, 7; el participio perfecto πιστευκότων, Act 19, 18; 21, 20. 25; cfr. Act 14, 23; 1 Ioh 4, 16, etc.), sin duda siguiendo el uso mismo del Señor (Mc 9, 42; 16, 16). Cfr. J. DUPLACY,

San Pablo, el teólogo de la *pistis* no cesa de presentar la fe como condición para salvarse, en el sentido más denso y profundo de este término. Así, en el bautismo resucitamos con Cristo en virtud de nuestra fe (Col 2, 12), y por medio de ella Cristo habita en nuestros corazones (Eph 3, 17); pero, en contraste con la economía de la Ley en el Antiguo Testamento, el Apóstol subraya sobre todo su primer efecto bienhechor, el hacernos participar de la justicia de Dios²⁰, de tal modo que la fe no sólo es el fundamento de toda la vida cristiana, sino que resume sus frutos: “El justo vive de la fe”²¹, dando por supuesto que “la fe obra por la caridad”²². Para San Juan, la fe colma las aspiraciones más profundas del alma (Ioh 16, 35; cfr. 4, 14 ss.), permite evitar la condenación (3, 18) y la cólera de Dios (3, 36). Sin ella, se muere en el pecado (8, 24. 50), pero con ella se pasa de la muerte a la vida (5, 24). Constantemente se afirma: el creyente posee desde ahora la vida eterna²³, lo cual implica su resurrección: “aunque muera, vivirá” (6, 40; 11, 25); es hijo de Dios (1 Ioh 5, 1) e hijo de la luz (Ioh 12, 36; cfr. 3, 21). Por eso se comprende que la última bienaventuranza del Evangelio sea la del acto de fe (20, 29).

Comentando Hab 2, 4, Apolo opone los fieles a los infieles: “Nosotros no somos hombres que se apartan para la perdición, sino hombres de fe para la posesión del alma”²⁴, y recuerda que sin la fe, es imposible agradar” a Dios²⁵. Si todas las cosas dependen del be-

D'où vient l'importance centrale de la Foi dans le Nouveau Testament?, en Sacra Pagina (Paris-Gembloux 1959) II, 430-39.

19. 2 Thes 2, 13; Rom 10, 9; 1 Cor 15, 2; Eph 2, 8. Cfr. M. E. BOISMARD, *La Foi selon saint Paul, en Lumière et Vie*, XXII (1955) 65 ss.

20. Rom 3, 22. 26. 28. 30; 4, 5; 9, 30; Gal 2, 16; 3, 8. 24; Phil 3, 9. Sobre este problema de la justificación por la fe, cfr. *supra*, 167 ss. J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament* (Paris, 1951) 320 ss. (da la bibliografía). Mientras que la obediencia del hombre a la ley era un título para obtener el favor de Dios, en adelante el favor divino es puramente gratuito, y el pecador lo recibe como tal. La fe es esa actitud que se dispone a recibir la misericordia divina: “La mano del mendigo está vacía, y por ello es útil; pero mendigar no consituye una obra, ni un mérito, ni un derecho” (Fr. J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-Paris, 1957, p. 59).

21. Rom 1, 17. Cfr. A. FEUILLET, *La Citation d'Habacuc II, 4 et les huit premiers chapitres de l'Épître aux Romains*, en *New Testament Studies*, VI (1959-60) 52-80.

22. Gal 5, 6; cfr. 1 Thes 1, 3. De ahí el empleo preponderante de πίστις (243 veces) y πιστεύειν (243 veces) en el N. T., empleo regular a lo largo del mismo (salvo en 2 Ioh y 3 Ioh. Cfr. R. MORGENTHAU, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Francfort, 1958, pp. 132, 165).

23. Ioh 3, 16. 36; 6, 47; 20, 31; 1 Ioh 5, 13. Cfr. D. MOLLAT, *La Foi dans le quatrième Évangile*, en *Lumière et Vie*, XXII (1955) 94 ss.

24. Heb 10, 39, ἐς περιποίησιν ψυχῆς (cfr. Lc 21, 19); se podría también traducir: “para la conservación de la vida”, porque la *peripóiesis*, cuyo autor es Dios (1 Pet 2, 9; 2 Thes 2, 14), es la preservación de los peligros tanto como el pasar a pertenecer a Dios (Tit 2, 14); noción muy próxima de la de salvación (1 Thes 5, 9) y de redención (Eph 1, 14).

25. Heb 11, 6: χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεσθῆσαι (cfr. Heb 10, 38; εὐαρεστέω ser agradable, dar satisfacción; Heb 13, 16). En la lengua del N. T. la imposibilidad religiosa no es una dificultad moral, una debilidad,

neplácito divino, también las relaciones del hombre con Dios —por las que es acepto a sus ojos, se va aproximando a El y finalmente se salva— se hallarán en función de esta actitud del alma. De hecho, el elogio de los patriarcas —que continúan siendo modelo de los creyentes de la nueva Alianza— empieza y acaba con esta afirmación: Ellos recibieron un buen testimonio de Dios a causa de su fe²⁶. Es una aprobación, un elogio (cfr. Lc 4, 22) e, incluso, una recompensa, pero es ante todo el recuerdo de las bendiciones y los auxilios —incluyendo la resurrección (Heb 11, 35)— que la Providencia multiplicó en favor de aquellos hombres fieles que abandonaron sin reservas la vida en sus manos. La historia demuestra que Dios responde magníficamente a los que depositan en El su confianza y, despreciando los tesoros de Egipto (v. 26), se apoyan por entero en su bondad.

Y ¿cómo alcanzar esta fe que salva? La iniciativa viene de Dios: “El quiere que todos los hombres se salven y alcancen el conoci-

sino una impotencia, una incapacidad radical. Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (París 1953) II, 168 ss.

26. Heb 11, 2. ἐν αὐτῇ γὰρ ἑμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι; v. 39, μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως; elogio repetido para Abel (ἑμαρτυρήθη, v. 4) y Henoc (μεμαρτύρηται, v. 5). Todos estos empleos de μαρτυρέω están en la voz pasiva, que en parte conserva la acepción técnica, constante en los decretos honoríficos de la época helenística, y puesta de relieve por L. ROBERT (*Hellenica*, III, París, 1946, pp. 22-23; IDEM, *La Carie*, París, 1954, n.º 40, 14; 78, 18; 172, 23; cfr. A. WILHELM, *Zu Inschriften aus Kleinasien*, en W. H. BUCKLER, W. M. CALDER, *Anatolian Studies presented to W. Ramsay*, Londres, 1923, p. 423; comparar 3 Ioh 12). No sólo el pueblo concede μαρτυρίαι a sus caudillos, sino que también las autoridades constituidas: legado, gobernador, prefecto, y hasta el mismo emperador, felicitan a los ciudadanos o a los funcionarios y expresan su satisfacción en cartas, edictos o decretos. Cfr. el Decreto en favor del poeta Filípides en el 287 a. J. C. “en atención a que el rey le ha dado testimonio en presencia de los embajadores” (DIITENBERGER, *Syl.* I, 374, 37); Decreto para un médico de Samos, a comienzo del s. II a. J.-C., “muchos han dado testimonio de él en la asamblea del pueblo” (J. POUILLOUX, *Choir d'inscriptions grecques*, París, 1960, n.º XIV, 19). En el siglo II de nuestra era, Apolonio, terminada su misión de procurador de Panfilia y después en Chipre con gran celo y no menor éxito, se ve premiado con un testimonio elogioso (μαρτυρηθῆναι; W. H. BUCKLER, W. M. CALDER, *Monumenta Asiae minoris antiqua*, Londres, 1939, VI, 97, 14). Igualmente Soados, que atendió generosamente a los negociantes, a las caravanas y a sus propios conciudadanos en Vologesiada, donde levantó un templo a los emperadores “fue honrado por este motivo con cartas de testimonio (μαρτυρηθέντα) por el difunto emperador Adriano y por su hijo el divino emperador Antonino” (*Supl. Epigr. gr.* VII, 135, 10). Los mismos dioses manifiestan de esta manera su aprobación; en el siglo II antes de nuestra era, el Apolo de Claros rinde testimonio a la pureza de la sacerdotisa Claudia Prisca (μαρτυρηθεῖσάν τε ἐπὶ ἀγνείᾳ; CH. PICARD, *D'Éphèse à Claros*, en *Rev. d'Études grecques*, 1957, p. 113, l. 3); en el 198 de nuestra era, el dios ancestral Jaribol felicita a los estrategas y multiplica este género de testimonios divinos (cfr. los textos editados por H. SEYRIC, *Antiquités syriennes*, en *Syrie*, 1941, pp. 244-246). Es evidente que en este capítulo XI, tan retórico, el autor de la epístola a los Hebreos evoca el *cursus honorum* de los grandes creyentes y que, inspirándose en el estilo oficial, traspone al orden divino el μαρτυρητικόν (L. ROBERT, *Carie*, LVIII, 18), tan prestigiado a los ojos de sus contemporáneos.

miento de la verdad" (1 Tim 2, 4), y en consecuencia se manifiesta de mil maneras, a todos y del modo más eficaz²⁷.

a) La presencia y la continua acción de Dios en este mundo se revelan en la armonía celeste, el orden de las estaciones, la fertilidad de la naturaleza, la finalidad y las fuerzas cósmicas, la estructura de los seres, los beneficios otorgados a los hombres²⁸. De ello se deduce que Dios existe, que es bueno, sabio y todopoderoso. En su discurso a los habitantes de Listra, San Pablo no hace más que recoger una enseñanza tradicional, ampliamente divulgada por los estoicos²⁹: "No cesó de dar testimonio de sí, haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de alimento y de alegría"³⁰. Por eso el Apóstol se muestra

27. Isaías había profetizado: "El país se llenará de conocimiento de Yavé" (11, 9; cfr. 40, 54; 42, 6-12; 49, 6. Cfr. O. LORETZ, *Der Glaube des Propheten Isaías*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1960, pp. 40-73). El mandato de Jesús de predicar el Evangelio se extiende a toda criatura (Mc 16, 15), a todas las naciones (Mt 28, 19; cfr. 26, 13; Ioh 11, 52), "hasta la extremidad de la tierra" (Act 1, 8): "todos serán enseñados por Dios" (Ioh 6, 45). Desde esta perspectiva Pablo anuncia a los atenienses: "Dios hace saber ahora a los hombres que todos y en todas partes (πάντας πανταχοῦ) deben arrepentirse" (XVII, 30).

28. Son los "testimonios firmísimos del Ps. 93, 5, comparable a declaraciones públicas de Dios (cfr. XXV, 10; LXXXVIII, 56), especialmente el testimonio de los cielos "que narran la gloria de Dios y el firmamento que anuncia la obra de sus manos" (19, 1), la luna "testigo fiel en las nubes" (89, 38). La belleza y la finalidad en el universo son un capítulo importante del catecismo judío, cfr. Eclli 16, 22 ss.; 39, 12-35; 42, 15 ss.; 43, 1-23; Sap 13, 1-9 (cfr. C. LARCHER, *De la nature à son auteur*, en *Lumière et Vie*, XIV, 1954, pp. 197-206); FILÓN, *De Decal.*, 53 ss.; *De Vita cont.* 3 ss.; *De praem.* 41 ss., etc.).

29. "Por todas partes los dioses dirigen a los humanos innumerables mensajes" (ARATO, *Fenómenos*, 732; "Zeus difunde abiertamente sus beneficios sobre el género humano manifestándose por todas partes y prodigando signos" (*ibid.* 772); "He aquí lo que hay que decir acerca de Dios, el ser más poderoso, el más bello, el inmortal, el más excelente en virtud: que, aunque permanece invisible para toda naturaleza mortal, resulta perceptible a través de sus obras" (ARISTÓTELES, *De mundo*, 329 b, 20-22; FILÓN, *De spec. leg.* I, 34; *De leg. alleg.* III, 99; *De vita cont.* 64, 90); "¿Por qué Dios se nos muestra en el cielo, por qué se proyecta en cierto modo delante de nosotros, si no es para dárseos claramente a conocer? (MANILIUS, *Astronom.* IV, 916); *Himno a Zeus* de CLEANTE (en I. U. POWEL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 227, con el comentario de E. DES PLACES, en *Biblica*, 1957, p. 119); ARISTÓTELES, *De mundo*, 399 a 31 ss.; MARCO AURELIO, II, 3; IV, 27; V, 30; VIII, 7, 27; IX, 9; SEXIO EMPÍRICO, *Adv. Math.* IX, 111-114; *Corp. Herm.* V, 3-8; XI, 6-8; XII, 20-22; cfr. JENOFONTE, *Memor.* I, 4; IV, 3. Esta revelación natural ha sido muy bien esclarecida por A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, París, 1949 (vid. especialmente pp. 75 ss., 310 ss., 561 ss.); cfr. G. KÜHLMANN, *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus* (Gütersloh, 1930); A. S. PEASE, *Coeli enarrant*, en *Harvard theological Review*, 1941, pp. 163-200; P. BOYANCE, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux*, en *Hermès* (1962) 45-71.

30. Act 14, 17 (con los comentarios de St. LOSCH, *Deitas Jesu und antike Apoptose*, Rottenburg, 1933, 38-46, y de A. J. FESTUGIÈRE, *Notules d'exégèse*, en *Rev. de Sciences ph. et th.*, 1934, 359 ss.). Cfr. Act 17, 24 ss. (con los comentarios de B. GARTNER, *The Areopagus Speech and natural Revelation*, Upsala, 1955; N. B. STONEHOUSE, *Paul before the Areopagus*, Grands Rapids, 1957; FR. MUSSNER, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede*, en *Trie-*

tan severo con los filósofos paganos, “dignos de muerte” por no haber llegado al verdadero conocimiento de Dios: “En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables”³¹.

b) Es cierto que la naturaleza manifiesta a Dios creador, ordenador y providente, pero lo hace solamente como un espejo mudo, que no logra brindarnos más que un conocimiento imperfecto³². Por eso Dios se dirige directamente a los hombres para darles a conocer su voluntad salvífica y pedirles que escuchen con atención su palabra verídica, viviente y eficaz³³. Dios habla por su ángeles (Lc 1 45), por la Escritura (Ioh 2, 22; 5, 39; 12, 16), por sus servidores los profetas (Dan 9, 6; Zach 1, 6), mensajeros particularmente cualificados³⁴, especialmente Juan el Bautista, la gran “voz que cla-

rer theologische Zeitschrift, 1958, 344-354, y la bibliografía dada por J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, en *New Testament Studies*, VI, 1960, p. 152. n. 4). H. SCHLIER, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus*, en H. VORGRIMMER, *Gott in Welt* (Friburgo-Basilea, 1964) I, 515-535.

31. Rom 1, 19-20 (con los comentarios de M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart, 1951, donde vuelve a trazar la historia de la exégesis); A. FEUILLET, *La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1, 18-23*, en *Lumière et Vie*, XIV (1954) 207-223; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 29-37; B. REICKE, *Natürliche Theologie nach Paulus*, en *Svensk exegetisk Arsbok*, XXII-XXIII (1958) 155-167; H. P. OWEN, *The Scope of natural Revelation in Roman I and Act. XVII*, en *New Testament Studies*, VI (1959) 133-144. Según varios autores modernos la naturaleza sensible no es tanto una demostración propiamente dicha de la existencia de Dios como una ilustración de la misma, cfr. A. M. DUBARLE, *Allusions scripturaires conjecturales dans les pensées de Pascal*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* (1961) 647; pero cfr. también P. HENRY, *L'Exégèse de l'Épître aux Romains dans la Tradition catholique*, en *Da Tarso a Roma* (Milán, 1962) 108-127. En el plano teológico, cfr. M. L. GUERARD DES LAURIERS, *Dimension de la Foi* (París, 1952) I, 198 ss.; II, 93 ss.

32. 1 Cor 13, 9. 12; cfr. D. H. GILL, *Through a Glass darkly*, en *The cath. biblical Quarterly* (1963) 427-429.

33. Heb 4, 12. Cfr. Am 3, 1: “Escuchad la palabra que Dios ha pronunciado”; Jer 26, 13: “Escuchad la voz de Yavé vuestro Dios”; Dt 9, 23: “No habéis tenido fe en él y no habéis escuchado su voz”. El incrédulo cierra su oído (2 Tim 4. 3. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai, 1962, pp. 128 ss., 142 ss.). Conviene recordar aquí que la “palabra” bíblica implica un aspecto concreto, existencial y dinámico. La Palabra de Dios no es sólo verdad, sino vida. Dios habla a los hombres mediante “manifestaciones” muy diversas, a menudo orales, pero no menos les habla por medio de la historia y por sus intervenciones de misericordia y de poder. Por consiguiente, escucharle no es sólo recibir su enseñanza conceptual, sino poner la confianza en él, agradecerle, obedecerle, amarle y adorarle, cfr. P. BENOIT, *Révélation et Inspiration*, en *R. B.* (1963) 335 ss.

34. El profeta es un “vidente digno de fe” (Eccli 46, 15), acreditado por Yavé (1 Sam 3, 20; 1 Mach 14, 41); cfr. Lc 16, 31. En su lecho de muerte, Tobías confiesa: “Creo en la palabra de Dios sobre Nínive que profirió Jonás; todo sucederá..., todo lo que dijeron los profetas de Israel que Dios envió.. Creo que todo lo que Dios ha dicho se cumplirá y sucederá” (Tob 14, 4).

ma”³⁵; pero ante todo por los mediadores de sus Alianzas: Moisés y Jesucristo³⁶. La palabra de Yavé está en su boca, como reconoció la viuda de Sarepta (1 Reg 17, 24), por lo que dar fe a su palabra significa creer a Dios mismo.

Pero, en estos intérpretes hay una jerarquía³⁷. Sólo el Mesías debía anunciar todas las cosas (Ioh 4, 25), sólo el Hijo de Dios podía revelar los secretos de su Padre (Ioh 1, 18). Luz de los hombres (1, 4, 9) o sembrador de la palabra de Dios (Lc 8, 2), vino para predicar, enseñar y dar testimonio de verdad³⁸. Es el enviado por excelencia³⁹. Ningún otro testigo le iguala en competencia y calidad. De una parte por haber visto a Dios, al que permanece unido⁴⁰, puede hablar de El con autoridad⁴¹ y veracidad⁴². Tan sólo dice lo que ha visto y

35. Mc 1, 3; Mt 3, 2 ss.; 21, 25; Lc 7, 24-35; Ioh 1, 15. El Precursor ha venido para suscitar la fe (Ioh 1, 7, 34; 10, 41-42; cfr. Mt 21, 32).

36. Se cree “en Yavé y en Moisés, su servidor” (Ex 14, 9; 19, 9; cfr. Ex 4, 1, 9; 6, 12; Act 6, 11). “Moisés tiene en cada ciudad hombres que prediquen su doctrina” (Act 15, 21); “Si hubiérais creído en Moisés, también en mí creeríais, porque él escribió sobre mí (Ioh 5, 46); “Nosotros somos discípulos de Moisés; sabemos que Dios habló a Moisés (Ioh 9, 28-29). Las comunidades de Qumrán creían en el Maestro de justicia (Coment. Hab. VIII, 2-3; cfr. II, 2).

37. “Después de haber hablado muchas veces y de muchas formas a los padres por medio de los profetas, en estos días que son los postreros, Dios nos habló por el Hijo” (Heb 1, 1-2; cfr. Lc 20, 10-13). R. SCHNACKENBURG, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel*, en *Biblische Zeitschrift*, 1963, páginas 2-22. “La ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad nos ha venido por Jesucristo” (Ioh 1, 17). Cfr. los samaritanos cuando empiezan a creer (ἐπίστευσαν) en la palabra de la mujer, y luego en la palabra de Cristo (Ioh 4, 39, 41-42).

38. Mc 1, 38; Mt 5, 2; Lc 4, 18; Ioh 18, 20, 37. CH. H. DODD, *Jesus as Teacher and Prophet*, en G. K. A. BELL, A. DEISSMANN, *Mysterium Christi* (Londres, 1930) 53-66; J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'ancien Judaïsme*, en *L'Attente du Messie* (París, 1954) 85-130; H. N. TEEPLE, *The Mosaic eschatological Prophet* (Filadelfia, 1957); F. GILS, *Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques* (Lovaina, 1957); C. SPICQ, *Médiation*, en D. B. S., V, 1066 ss.; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel-París, 1958) 18-47.

39. Ioh 9, 7; cfr. Ioh 3, 17; 5, 24, 30; 6, 29, 38, 57; 7, 28-29, 33; 8, 16, 29, 42. “De Dios he salido y he venido; porque no procedo de mí mismo, sino que El es quien me ha enviado”; 9, 4; 10, 36: “Aquél que el Padre ha consagrado (para su misión) y ha enviado al mundo”; 16, 28; 20, 21.

40. Ioh 10, 30: “El Padre y yo somos uno”; 16, 32: “No estoy solo, el Padre está conmigo; 17, 21: “Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste”.

41. “Más grande que el Templo” (Mt 12, 6), Jesús se impone a sus oyentes: “Yo os digo” (Mt 5, 22, 28, etc.) y habla con autoridad (Mt 7, 7; Mc 1, 22). D. F. HUNSON (ὡς ἐξουσίαν ἔχων, en *The Expository Times*, LXVII, 1955, p. 17) relaciona este término con el de la *auçoritas* de Augusto en el *Monumento de Ancira*: el Emperador lleva un ejército por su propia autoridad. Podría, pues, traducirse: “Jesús enseñaba como quien tiene poder”.

42. “Yo digo la verdad (Ioh 8, 45; “Si permanecéis en mi palabra, conoceréis la verdad (8, 31-32); “Yo soy la verdad” (14, 6); “He venido al mundo para prestar testimonio a la verdad” (18, 37). El que viene de Dios, ha visto al Padre (6, 46); “Hablamos de lo que sabemos y atestiguamos lo que hemos visto... Si no creéis cuando os hablo de las cosas de la tierra,

oído de su Padre⁴³. De otra parte, su propia vida, que es la perfección misma (Ioh 8, 46; Act 1, 2; 10, 38) y refleja la de Dios (Ioh 14, 7 ss.), es un testimonio de la autenticidad de su misión (5, 36). A lo cual se añade el testimonio de sus milagros⁴⁴, de su Precursor⁴⁵,

¿cómo creeréis cuando os hable de las cosas del cielo? Nadie ha subido al cielo, excepto aquél que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo" (3, 11-13); "Todo me ha sido transmitido por el Padre, y nadie sabe quien es el hijo, sino el Padre ni quien es el Padre, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo" (Lc 10, 22; cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961, pp. 80 ss. La bibliografía viene facilitada por H. MERTENS, *L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques*, Gembloux, 1957; B. M. F. VAN IERSEL, "Der Sohn" in *den synoptischen Iesusworten*, Leiden, 1961; A. M. HUNTER, *Crux criticorum*, Mt 11, 25-30, en *New Testament Studies*, 1962, pp. 241-249).

43. La doctrina de Jesús es divina: "Mi enseñanza no es mía sino de aquél que me ha enviado; el que quiera cumplir su voluntad, llegará a saber si esta enseñanza viene de Dios, o si hablo por mí mismo. El que habla por sí mismo busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le envió, es verídico (Ioh 7, 17-18; cfr. 8, 40; 15, 15). Jesús pide que se le otorgue crédito porque, cuando él habla, se oye a su Padre: "Lo que yo digo, es lo que mi Padre me ha enseñado" (7, 28); "Lo que he aprendido de él, lo digo al mundo" (8, 26; cfr. 8, 38); "La palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado" (14, 24); "Yo no he hablado por mí mismo, sino que el Padre que me envió me ha prescrito lo que tengo que decir y comunicar... Lo que yo digo lo digo tal y como el Padre me lo ha dicho" (12, 49-50).

44. Propedéutica a la fe, los milagros certifican a Jesús como el Mesías anunciado por los profetas (cfr. *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 41-50; RENGSTORF, art. *σημειον* en G. KITTEL, en *Th. Wört.*, VII, 229 ss., 246 ss. K. GATZWEILER, *La Conception paulinienne du miracle*, en *Ephemerides theol.*, 1961, pp. 813-846; M. E. BOISMARD, *Foi et miracle dans le quatrième Evangile*, en *R. B.*, 1962, pp. 188 ss. Sobre todo, cfr. R. FORMESYN, cuyo estudio semántico renueva la cuestión, *Le sêmeion johannique et le sêmeion hellénistique*, en *Ephemerides theol.*, 1962, pp. 856-894); en cuanto prodigios y manifestaciones de omnipotencia (Mt 9, 28-29), igual que de misericordia (11, 5), los milagros justifican la adhesión a su doctrina (11, 20), y son títulos de crédito respecto de su persona misma (Ioh 6, 30; "Cuando venga el Mesías ¿realizará más milagros que los que éste ha hecho?", Ioh 7, 31; cfr. Ioh 10, 42; J. KALLAS, *The Significance of the synoptic Miracles*, 1961); los milagros, en efecto, revelan lo que El es: "Manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en El" (Ioh 2, 11; 11, 4). Los milagros son sobre todo una prenda de la aprobación del Padre: "Nadie puede hacer los signos que tú haces, si Dios no está con él; cfr. 5, 26; 10, 38; 11, 42. Por todos estos títulos, San Juan llama a los *mirabilia* obrados por Jesús "signos", es decir, índices que permiten descubrir la *doxa* del Verbo encarnado, que Jesús está con Dios o viene de Dios (9, 33), y finalmente reconocer el testimonio del Padre: "El Padre que permanece en mí, es el que realiza las obras (Ioh 14, 10. Cfr. J. P. CHARLIER, *La notion de signe (ΣΗΜΕΙΟΝ) dans le IV Evangile*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1959, pp. 434-448; D. MOLLAT, *Le Semeion johannique*, en *Sacra Pagina*, París, 1959, II, pp. 209-218). El milagro más decisivo será la resurrección del crucificado, "el signo de Jonás" (Mt 12, 39; 16, 4. Cfr. A. VÖGTLE, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en *Synoptische Studien*, Festschrift A. Wikenhauser, Munich, 1954, pp. 230-277; A. M. DUBARLE, *Le signe du Temple*, Ioh 2, 19, en *R. B.*, 1939, pp. 21-44; R. BRANTON, *Resurrection in the early Church*, en A. WIKGREN, *Studies in honor H. R. Villoughby*, Chicago, 1961, pp. 53-57; J. SINT, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1962, pp. 129-151; O. GLOMBITZA, *Das Zeichen des Jona*, en *New Testament*

de las Escrituras (2, 22; 5, 39; Lc 24, 27) y del mismo Padre que acredita todos los testimonios anteriores. Dios no solamente se pronunció en alta voz a favor de su Hijo, ya fuera para rectificar la humillación del bautismo o para prevenir el escándalo de la Pasión⁴⁶, sino que lo santificó y consagró para su misión (Ioh 10, 36), le dio el Espíritu sin medida (3, 34) y lo puso todo entre sus manos⁴⁷. El hablaba a través de sus labios y actuaba por medio de sus manos de taumaturgo⁴⁸. La persona, la doctrina y la vida de Jesús vienen confirmadas por el Padre, que acredita a su enviado⁴⁹. Su testimo-

Studies, 1962, VIII, pp. 359-366). Pero este mismo milagro necesita una verificación (Ioh 20, 25. 27; Act 1, 3), y aunque es una garantía de la autenticidad del Enviado y de la veracidad de la doctrina, no constituye una prueba. Puede suscitar mero asombro y emoción, es decir admiración (Ioh 2, 23; 6, 26; cfr. Act 9, 13. Sobre estos sentimientos, cfr. 1. q. 105, a. 7; *De pot.*, q. 6, a. 2; G. GODIN, *La notion d'Admiration, en Laval théologique et philosophique*, 1961, pp. 35-75), sin exigir necesariamente la adhesión de los espectadores: "Aunque había obrado tantos signos delante de ellos, no creían en él" (Ioh 12, 37). Manifestación velada, el signo sólo es inteligible a la mente religiosa, a los ojos del corazón; la fe, aunque se apoya en él, desborda su materialidad para alcanzar la mesianidad o la divinidad de Cristo y la persona del Padre: la realidad significada y atestiguada. Sobre los signos y prodigios en el lenguaje bíblico, cfr. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris-Tournai, 1962) 261 ss. Sobre las concepciones actuales del milagro neotestamentario, cfr. *The Expository Times*, 74 (1963) 353 ss.

45. Juan el Bautista ha visto y oído, y afirma lo que sabe, para formar la convicción de los que le escuchan: "El da testimonio" (Ioh 1, 7. 15. 19. 34: "Yo vi y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios"; Ioh 5, 33: "El dio testimonio de la verdad"; Ioh 10, 41).

46. Mt 17, 5; Ioh 12, 28. Cfr. AGAPÉ, I, pp. 53 ss., 61 ss.; A. FEUILLET, *Les Perspectives propres à chaque Évangéliste dans les récits de la Transfiguration*, en *Biblica* (1958) nn. 281-301; O. MICHEL, O. BETZ, *Von Gott gezeugt*, en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1960) 6 ss.

47. Ioh 3, 35; 5, 20; cfr. AGAPÉ, III, pp. 135 ss., 219 ss.

48. Act 10, 38: "Dios ungió de Espíritu Santo y de poder a Jesús de Nazaret, que iba de lugar en lugar haciendo el bien y curando a todos los que estaban bajo el poder del diablo, porque Dios estaba con El (cfr. A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père* (Ioh 5, 36 y 17, 4), en *Recherches de Science religieuse*, 1960, pp. 377-419). Entre los milagros neotestamentarios, los milagros de curación tienen una significación particular, por una parte en razón del nexo pecado-enfermedad (Ioh 9, 2; 1 Cor 11, 30; E. F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Londres, 1953, p. 150; E. WILL, *Korintiaka*, París, 1955, p. 96, 99-103; J. NOUGYROL, *Présages médicaux de l'Haruspice babylonienne*, en *Semitica* VI, 1956, pp. 12 ss. G. CRESPEY, *La Guérison par la foi*, Neuchâtel-Paris, 1952, pp. 9 ss.); por otra, en función de la fe en Dios, único médico eficaz (Ex 15, 26; 2 Reg 5, 7; Ioh 5, 18; Ps 30, 3; Ps 103, 3; Sap 16, 12; sobre todo, Eccli 38, 1-15; cfr. F. LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique*, París, 1925, pp. 43 ss. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginebra, 1963, p. 241). De ahí la fe que salva al enfermo al mismo tiempo que sus pecados le son perdonados (Iac 5, 15) y el papel siempre actual de los "carismas de curación" (1 Cor 12, 28; cfr. H. DOEBERT, *Das Charisma der Krankenheilung*, Hamburgo, 1960).

49. "Tengo un testimonio más grande que el de Juan... El Padre que me envió, El mismo dio testimonio de mí (Ioh 5, 36-37; cfr. Ioh 8-18; 1 Ioh 5, 9). Cfr. J. MICHEL, *Die übernatürliche Gewissheit der Glaubensaussagen im Neuen Testament*, en *Festschrift Kardinal Faulhaber* (Munich 1949) 21-35.

nio en favor de Cristo es como un sello⁵⁰ que imprime en El “la marca” y la propiedad de Dios, identificándolo como su Hijo, ratificando sus palabras y sus obras y señalándole ante todos como digno de fe.

Así de este modo, el creyente alcanza en Cristo a Dios: “Quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado” (Mc 9, 37). Cuando acepta la enseñanza del Maestro⁵¹ o se deja convencer por sus milagros⁵², “recibe su testimonio y firma con su sello que Dios es verídico”⁵³. No solamente “suscribe” lo que Dios dice por medio de su Hijo, sino que lo asimila y lo hace suyo, comprometiendo su responsabilidad personal. Es mucho más que certificar la veracidad del mensaje: el creyente responde con su persona de la veracidad divina⁵⁴. A la inversa, el que no recibe el testimonio de Jesús (Ioh 3, 11) y “no cree en Dios, hace de El un mentiroso, puesto que no cree en el testimonio que Dios da de su Hijo” (1 Ioh 5, 10). Eludir o rechazar testimonios tan expuestos y tan autorizados equivale a negar la veracidad divina, acusar a Dios de mentira y, por tanto, ultrajarle y blasfemar de El continuamente⁵⁵.

50. Ioh 6, 27: “El Hijo del Hombre es aquél a quien Dios Padre ha marcado con su sello”; sellar es marcar de forma incuestionable (cfr. 2 Cor 1, 22; Apc 7, 3) y dar la prueba de autenticidad.

51. “Maestro, sabemos que eres veraz, y que enseñas el camino de Dios con verdad” (Mt 22, 16); “Tú tienes palabras de vida eterna y nosotros creemos” (Ioh 6, 68-69); “Creemos porque nosotros mismos hemos oído” (Ioh 4, 42). Se cree en el profeta (Ioh 1, 50; 4, 29; 13, 19; 16, 30). Cfr. L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu* (Paris, 1945) 78 ss. P. BENOTT, *Paulinisme et Johannisme*, en *New Testament Studies* (1963) IX, pp. 194 ss.

52. El samaritano curado de la lepra (Lc 17, 19); el funcionario real (Ioh 4, 53); el ciego de nacimiento (Ioh 9, 35-38); “Muchos judíos... que habían visto lo que hizo (resurrección de Lázaro) creyeron en El (Ioh 11, 45; cfr. Ioh 11, 47-48).

53. Ioh 3, 33, *σφραγίζειν* tiene el mismo sentido jurídico que Ioh 6, 27: legalizar un documento imprimiendo en él su sello, atestiguar oficialmente; lo cual está en armonía con la acepción jurídica de *μαρτυρία* puesta de relieve por I. DE LA POTTERIE, *La notion de Témoignage dans saint Jean*, en *Sacra Pagina*, II, pp. 195 ss. (da la bibliografía).

54. Comparar Lc 7, 35: “La sabiduría ha sido justificada por todos sus hijos”, que han dado razón de ella por su profesión de fe en Jesús.

55. La elección de los tiempos es sugestiva: el incrédulo constante (participio presente, *ὁ μὴ πιστεύων*) trata constantemente a Dios de mentiroso (perfecto de indicativo activo, *πεποηκεν*). Cfr. el apóstata que escarnea al Hijo de Dios y lo clava de nuevo en el patíbulo (Heb 6, 6).

56. Mc 3, 14: “Designó a doce de ellos, para que estuvieran con El y para enviarlos a predicar”; cfr. Mt 10, 7 (J. DUPONT, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, Lovaina, 1956; G. KLEIN, *Die Zwölf Apostel*, Göttingen, 1961). San Pablo recibió su misión del Señor (Act 26, 16-19; cfr. Act 9, 15; 22, 15) y su enseñanza de Dios (1 Cor 2, 10), de Cristo (Gal 1, 12), del Espíritu Santo (Eph 3, 5; cfr. 1 Cor 12, 28), de la tradición de la Iglesia (1 Cor 15, 3-11), y no añadió nada suyo personal (2 Cor 4, 5. Cfr. los excelentes estudios de A. M. DENIS, *L'Investiture de la fonction apostolique par "apocalypse"*, en R. B. 1957, pp. 335-362; L. CERFAUX, *Le chrétien* (Paris, 1962) 99 ss. *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux, 1962), III, pp. 7-15, 185-200, 313-322; B. GERHARDSSON, *Die Boten Gottes und die Apostel Christi*, en *Svensk Exegetisk Arsbok*, 1962, pp. 89-131. Sobre Pablo y la tradición, IDEM, *Me-*

El Señor escoge entre sus discípulos a doce Apóstoles⁵⁶, que después de la Ascensión han de prolongar su oficio de revelador y dispensador de la luz⁵⁷: “Como el Padre me envió, así yo os envío a vosotros”⁵⁸. El acento se pone en la identidad de su mensaje, manifestación de la verdad⁵⁹ y sobre todo en su autoridad: “El que os escucha, a mí me escucha; y el que os rechaza, a mí me rechaza. Pero el que me rechaza, rechaza al que me ha enviado”⁶⁰. A los embajadores⁶¹ hay que concederles el mismo crédito que al Soberano

mory and Manuscript (Upsala, 1961) 288 ss. X. LÉON-DUFOUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus* (Paris, 1963) 244 ss.

57. “Id ... enseñad, πορευθέντες... .. διδάσκοντες” (Mt 28, 19-20). El Señor dice igualmente: “Yo soy la luz del mundo (Ioh 8, 12; cfr. Ioh 1, 4-5; 9, 5; 12, 45) y “Vosotros sois la luz del mundo” (Mt 5, 14); de donde se sigue 2 Tim 1, 10: “Nuestro Salvador, Cristo Jesús ... ha iluminado la vida por medio del Evangelio, del que yo he sido constituido heraldo, apóstol y doctor”.

58. Ioh 20, 21; cfr. Ioh 17, 18. El término apóstol marca el acento sobre esta delegación (ἀπο-στέλλω; etimología utilizada en Ioh 13, 16), mientras que πέμπω solamente designa el envío. Consagrados y santificados por su cargo de *diputados* de Dios y representantes de Cristo, los Apóstoles prolongan, continúan su misión; identidad expresada por καθώς ... καί (sobre esta fórmula, cfr. AGAPÉ III, p. 173, n. 1). Cfr. H. RIESENFELD, *The Ministry in The New Testament*, en A. FRIDRICHSEN, *The Root of the Vine*, Londres, 1953, pp. 96-127; J. COLSON, *La Succession apostolique au niveau du I. siècle*, en *Verbum Caro*, 1961, pp. 138-172.

59. 2 Cor 4, 2. “Lo que os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados” (Mt 10, 27); de ahí la calificación de la palabra apostólica como “palabra de verdad” (2 Cor 6, 7; Eph 1, 13; Col 1, 5; 2 Tim 2, 15); “La verdad de Cristo está en mí (2 Cor 11, 10; cfr. 2 Cor 4, 2; 13, 8). “Nuestra exhortación no se inspira en el error ni en la impostura” (1 Tes 2, 3); “Nada podemos contra la verdad, sino solamente en favor de la verdad” (2 Cor 13, 8).

60. Lc 10, 16; cfr. Mt 10, 40: “El que os recibe a vosotros, a mí me recibe”; 1 Ioh 4, 6: “Nosotros somos de Dios: quien conoce a Dios, nos escucha” (cfr. J. J. VON ALLMEN, *La Prédication*, en *Verbum Caro*, 1955, pp. 110-156). Palabras que anuncian la institución judaica posterior del *saliah* “el enviado”, el representante de otra persona, ya como encargado de negocios, ya como plenipotenciario y delegado que posee la misma autoridad que quien lo envía (cfr. STRACK-BILL. III, pp. 2 ss.; RENGSTORF, art. ἀπόστολος, en G. KITTEL, I, 414 ss.; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, pp. 11 ss.; sobre todo, H. MANTEL, *Studies in the History of Sanhedrin*, Cambridge, Ma. 1961, pp. 190 ss.). El sumo sacerdote era *saliah* de Israel (Yoma; 18 b) y de Dios (Heb 3, 6). Tres grandes principios definen su mandato: a) El que envía y el enviado son equivalentes, “el *saliah* de un hombre es como si fuera él mismo” (*Berakhôt*, 5); b) No puede haber *saliah* para hacer el mal (*Kiduschin*, 43, a); c) Se presupone que el *saliah* ejecuta su mandato (*Erubim*, 31, a). Cfr. J. DUNCAN M. DERRETT, *Fresh Light on St Luke XVI*, 1 en *New Testament Studies*, 1961, pp. 211 ss.; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 324.

61. 2 Cor 5, 20: “Desempeñamos la función de embajadores de Cristo, puesto que Dios os exhorta por medio de nosotros”; cfr. Eph 6, 20. πρεσβευτής — πρεσβεύω son términos técnicos que designan a los delegados imperiales en el Oriente griego; cfr. el índice de C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the hellenistic Period*, (New Haven, 1934); BORNKAM, in *h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 680 ss.

que les ha confiado sus instrucciones⁶². Es el propio Dios quien se expresa a través de sus labios: "Hablamos de parte de Dios, cara a Dios, en Cristo" (2 Cor 2, 17). Así, su mensaje se califica de "palabra de Dios"⁶³ o "palabra del Señor"⁶⁴, porque realmente es Dios quien por medio de ellos se dirige a cada hombre⁶⁵. Se limitan a hacer resonar y repercutir la palabra salvadora para que llegue a los oídos de todos; en este sentido son los heraldos⁶⁶, los pregoneros que anuncian, que transmiten exactamente lo que se les ha encargado.

Lo que se llama predicación es, en realidad, la proclamación de la salvación anunciada por Dios y realizada por Cristo⁶⁷. Esta procla-

62. Ἐντολή, en el sermón después de la Cena, no significa tanto mandamiento como prescripción y orden (cfr. AGAPÉ III, p. 171), conforme al uso de los papiros (R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt*, New York, 1944, p. 9, n. 35 b) y de las inscripciones (cfr. las medidas reales de los Lagidas, C. B. WELLES, o. c., p. 331). La mejor traducción sería indudablemente "instrucción" (cfr. E. P. WEGENER, *The Entolai of Mettius Rufus*, en *Symbolae R. Taubenschlag*, Varsovia, 1956, I, pp. 331-353; J. POUILLIUX, *Choir d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XII, 10; XXIX, 23; L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, París, 1959, n. 1998; 1: ἔξ ἐντολῶν αὐτοκράτορος Δομιτιανοῦ, etc.).

63. Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ es un genitivo de autor y de procedencia (1 Cor 14, 36; 2 Cor 2, 17; 4, 2; Phil 1, 14; Tit 2, 5; 2 Tim 2, 9); cfr. el Evangelio de Dios (Rom 1, 1; 2 Cor 11, 7; 1 Thes 2, 2, 8.). Cfr. PROCKSCH, KITTEL, art. λόγος en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, pp. 89-140; J. DUPONT, *La Parole de Dieu suivant saint Paul*, en *Cahiers de l'Actualité religieuse*, XV (Tournai, 1961) 68-84.

64. 1 Thes 1, 8; 2 Thes 3, 1; Rom 10, 17; 1 Tim 6, 3; 2 Tim 1, 13. Cfr. el Evangelio de Cristo (1 Thes 3, 2; 2 Thes 1, 8; Gal 1, 7; Rom 15, 19; 1 Cor 9, 12; 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Phil 1, 27). Cfr. H. SCHLIER, *La notion paulinienne de la Parole de Dieu*, en *Recherches Bibliques* V (París, 1960) 127-141.

65. Mt 22, 3: ἀπεστείλει τοὺς δούλους αὐτοῦ καλεῖσαι. El oficio apostólico, en radical dependencia de Dios y de Cristo, es un ministerio (διακονία), una intendencia (οικονομία, cfr. 1 Cor 4, 1; 9, 17; 2 Cor 3, 5 ss.; Col 1, 25; cfr. C. SPICQ, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul*, en R. B., 1946, pp. 36-46; A. FRIDRICHSEN, *The Apostle and his Message*, Upsala, 1947; J. REUMANN, "Stewards of God", en *Journal of biblical Literature*, 1958, pp. 339-349).

66. 1 Tim 2, 7 (cfr. 1 Cor 9, 27). Para ser κήρυξ (el que anuncia a gritos las ventas y otros actos públicos, cfr. R. TAUBENSCHLAG, *The Herald in the Law of the Papyri*, en *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, pp. 151-157) en una ciudad griega, basta tener una buena voz, ya que su función consiste simplemente en transmitir. También corresponde al heraldo el pronunciar las preces antes de la reunión del pueblo (DITTENBERGER, *Syl.* III, 976, 18 ss. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*, París, 1947, pp. CLXXXI, 61-62; sobre el heraldo en Israel, cfr. H. G. REVENTLOW, *Das Amt des Mazkir*, en *Theolog. Zeitschrift*, 1959, pp. 161-175). Pero el heraldo, como todo candidato a una magistratura o a un cargo de embajador, debía pasar la prueba de la δοκιμασία, un examen ante el tribunal (*Suppl. epigr. graec.* XVI, 50, 4-6; XVII, 21, 3; Fr. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cites grecques. Suppl.*, París, 1962 p. 12); de ahí la elección de ἀδόκιμος, 1 Cor 9, 27.

67. Del verbo κηρύσσειν: "clamar, publicar", el kerygma se distingue esencialmente de la catequesis, de la didascalia o de la paráclisis (cfr. Bo REICK, *A Synopsis of early christian preaching*, en *The Root of the Vine*, pp. 128-160; N. A. DAHL, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 1-9); el kerygma es la propuesta divina de la salvación: "Plugo a Dios salvar a los que creen por la locura de la pre-

mación se hace con audacia; a menudo se ve acompañada y garantizada por milagros⁶⁸ y siempre vivificada por el Espíritu Santo, de tal forma que se caracteriza por su fuerza tanto como por su claridad⁶⁹, y contiene una gracia que ofrece a los oyentes (Act 14, 3). Así como las palabras de Dios eran espíritu y vida⁷⁰, el *kerygma* apostólico contiene, manifiesta y transmite la potencia de Dios⁷¹. No se limita a proponer la salvación, o simplemente a hacerla presente y accesible (Eph 1, 13); vivo y eficaz⁷² el *kerygma* la realiza en todas las almas que se adhieren por la fe. La *pistis* —solidez, seguridad, confianza— se apoya en esta fuerza: “Mi lenguaje y mi predicación no

dicación” (1 Cor 1, 21), con el máximo de esplendor y de difusión (2 Tim 4, 17; Tit 1, 3, ἐφ' ἑνὶ ῥήματι... ἐν κηρύγματι). Por eso los apóstoles se sienten tan responsables de esta difusión y de este anuncio (1 Cor 9, 16; cfr. 1, 17; Act 20, 24). A ejemplo del Señor (Mc 1, 38), dejan a otros las obras de caridad para dedicarse plenamente al *kerygma* (Act 6, 4, προκαρτερήσομεν). (Cfr. C. H. DODD, *Le Kérygme apostolique dans le quatrième Evangile*, en *Rev. d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1951, pp. 164-174; A. RETIF, *Qu'est-ce que le Kérygme?*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, pp. 910-922; H. SCHLIER, *Le temps de l'Eglise*, Tournai, 1961, pp. 212-237, 249-268; C. F. EVANS, en *Journal of theological Studies*, 1956, pp. 25-41). Nada nos ha parecido más eficaz para refutar la concepción bultmaniana del *kerygma* y para referir éste último a la enseñanza misma de Jesús que los argumentos de sentido común de R. A. BARTELS, *Kerygma of Gospel Tradition. Which came first?* (Mineápolis, 1961); cfr. I. HERMANN, *Kerygma und Kirche*, en *Festschrift J. Schmid* (Regensburg, 1963) 110-114. P. ASVELD, art. *Entmythologisierung*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (2.^a ed. Grass-Viena 1962) I, 241-249 (con la recensión de M. L. RAMLOT, en *Rev. Thomiste*, 1963, p. 471); X. LEON-DUFOUR, o. c., pp. 65, 470, 488.

68. El Señor había prometido este criterio (Mc 16, 17-19); “no hay nadie que haga un milagro en mi nombre y que pueda luego hablar mal de mí” (Mc 9, 39); los milagros, signos y prodigios acompañan de un modo incesante la palabra de los Apóstoles (Act 5, 12; 14, 3; 17, 31; cfr. 2, 22; Rom 15, 19), y San Pablo subraya su significación apostólica (2 Cor 12, 12; Gal 3, 5) y apologetica (1 Cor 14, 22; cfr. Heb 2, 4). A. RETIF, *La foi missionnaire ou kerygmaticque et ses signes*, en *Revue de l'Université d'Ottawa* (1951) 151-172; G. QUELL, *Das Phänomen des Wunders*, en A. KRSCHKE, *Verbannung und Heimkehr* (Tübingen 1961) 253 ss.

69. Cfr. γνωρίζω “hacer saber, divulgar” puede referirse a una simple notificación o información (Lc 2, 17; 2 Cor 8, 1; Eph 6, 21), pero lo más a menudo tiene la acepción de “revelar” (Ioh 15, 15; 17, 26; Rom 9, 22-23; 2 Pet 1, 16), principalmente “descubrir un secreto”, el misterio de Dios, los designios de su sabiduría (Rom 16, 26; Eph 1, 9; 3, 5, 10; 6, 19; Col 1, 27). Cristo y sus apóstoles “declaran excelsamente” el Evangelio (1 Cor 15, 1; Gal 1, 11; Eph 3, 3) y dan a conocer a los hombres el plan de la salvación.

70. Ioh 6, 63. Las ῥήματα de Jesús hacen pasar de la muerte a la vida (Ioh 5, 24), porque no son meros sonidos o la expresión de un pensamiento, sino la palabra misma de Dios (1, 1), y conteniendo el espíritu y la vida, son su vehículo y sacramento y los comunican y hacen vivir al creyente que las asimila (cfr. Gal 3, 21).

71. Δύναμις θεοῦ (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18, 24; 4, 20; cfr. 6, 4; 2 Cor 6, 7; 13, 4; Phil 3, 10; 2 Tim 1, 7). Este poder eficaz para salvar, Dios lo ha mostrado en la vida y en la resurrección de Jesús; El lo concede a la predicación de Cristo y lo comunica a todo el cree en el Evangelio. En todos los casos, es una plenitud, un desbordamiento de fuerza (1 Thes 1, 5, ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ; 2 Cor 4, 7, ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως).

72. 1 Thes 2, 13 (ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν); cfr. Heb 4, 12. Es “una palabra de vida” (Phil 2, 16).

han consistido en persuasivos discursos de sabiduría, sino en manifestación de espíritu y de potencia, a fin de que vuestra fe no se funde en una sabiduría de hombres⁷³, sino en la potencia de Dios⁷⁴. Cuando el Señor pedía por los que habrían de continuar su obra salvadora, en su ciencia profética contemplaba a los creyentes de todos los tiempos y de todos los lugares que llegarían a creer en El, gracias a su palabra⁷⁵; San Pablo relaciona siempre la fe o la salvación al *kerygma* como el efecto a su causa⁷⁶. El texto central es Rom 10, 14-17. “¿Cómo invocarán a Dios sin haber creído en El? ¿Y cómo crecerán sin haber oído de El? ¿Y como oirán si nadie les predica? ¿Y cómo predicarán si no son enviados?... Así la fe nace de la predicación y la predicación es obra de la palabra de Cristo”.

No obstante, los teólogos harán notar que si bien hay conocimientos transmisibles por simple enseñanza —basta presentarlos con rigor y método— en el caso de la fe esto no sucede, porque el alma se adhiere a una verdad que es al mismo tiempo un bien. Ello le supone un compromiso e incluso una renuncia —escoger es sacrificar— y, para que pueda hacerlo, el predicador tiene primero que mostrarle la verdad vivida⁷⁷. De este modo, el apóstol neotestamenta-

73. Parece que San Pablo elimina aquí la persuasión razonable (πειστική), objeto de la retórica, que es el arte de persuadir (πιθανόν; cfr. ARISTÓTELES, *Ret.* I, 1355 a 26-27), gracias a las pruebas (αἱ πίστεις, 1354 a 13 ss.) que permiten dar mayor crédito a lo que ya parece demostrado. Cfr. W. M. A. GRIMALDI, *A Note on the ΠΙΣΤΕΙΣ in Aristotle's Rhetoric*, en *American Journal of Philology* (1957) 188-192; G. H. WIKRAMANAYAKE, *A Note on the ΠΙΣΤΕΙΣ in Aristotle's Rhetoric*, *Ibidem* (1961) 193-196.

74. 1 Cor 2, 4-5. Según 2 Cor 4, 13, el predicador expresa su fe, su ardiente convicción (de la realidad de la salvación) fundada en la realidad de la resurrección de Cristo (4, 14) y que le ha sido inspirada por el Espíritu Santo (πνεῦμα τῆς πίστεως), el mismo que inspiró la Escritura anunciando esta salvación. Dicho testimonio suscita la gracia (4, 15) y la vida (4, 12) en sus oyentes. Tal fecundidad, —que sobrepasa las posibilidades humanas— es el criterio de autenticidad del “enviado” divino (1 Cor 9, 2-3; cfr. 1 Cor 3, 5; 15, 10; 2 Cor 3, 1; 4, 7), δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ (1 Thes 2, 4); la existencia misma de una comunidad de creyentes atestigüa que su apóstol-fundador viene de Dios (cfr. ἰκανότης, 2 Cor 3, 5-6), que Cristo habla por su boca (2 Cor 13, 3). La esterilidad del *kerygma*, por el contrario, sería índice de la inanidad de la nueva religión (κενός, 1 Thes 2, 1; Rom 4, 14; 1 Cor 15, 14; Gal 2, 2; Phil 2, 16) o de un falso mensaje (Eph 5, 6; Col 2, 8).

75. Ioh 17, 20, περὶ τῶν πιστευόντων (participio presente de anticipación).

76. 1 Cor 1, 21; 15, 2, 11: “Esto es lo que proclamamos y lo que vosotros creísteis”; 1 Cor 15, 14; cfr. 1 Thes 2, 13; Gal 3, 2, 5; Eph 1, 13; Heb 13, 7: “Vuestros jefes os anunciaron la palabra de Dios... imitad su fe”. El *kerygma* es “la palabra de la fe” (Rom 10, 8; 1 Tim 4, 6), porque —sea cualquiera la lengua del intermediario humano— es palabra y acción de Dios, y exige sumisión a su única autoridad, cfr. G. EBELING, *The Nature of Faith* (Londres, 1961) 88, ss., 182 ss.

77. Es lo que hizo el Señor: “*coepit Jesus facere et docere*” (Act 1, 1; “El dio testimonio bajo Poncio Pilato, y qué hermoso testimonio” (1 Tim 6, 13). Bergson hacía notar: “No se hace saborear un valor ni se recomienda una fuerza haciendo sus panegíricos, sino mostrándolos presentes y actuantes, siendo fuentes de paz y de alegría. Basta mirar a los que dirigen el combate para sentirse arrastrado. El testimonio da la primacía al ser sobre

rio que convierte a otros a la fe es un testigo en el sentido judicial: “el que atestigua lo que ha visto y oído”⁷⁸, por tanto un hombre informado y competente —en todo lo que concierne al autor de la salvación⁷⁹, en especial a su resurrección que prueba la realidad de su empresa⁸⁰—, pero que al mismo tiempo se compromete a aportar su testimonio personal, con el que refrenda la veracidad de lo que dice⁸¹. En la antigüedad greco-romana, el *martyr* no era un simple espectador⁸² que se limitara a proporcionar pruebas, sino que

el parecer; y, a este título, el apostolado difiere de la propaganda, tan repulsiva. Los hombres vienen al Apóstol, no para escuchar discursos, sino para encontrar certeza, serenidad, apoyo, presencia de Dios”.

78. Esta definición comprende dos cosas: la presencia ante los hechos (ver y oír, Lc 24, 48; Act 22, 15; 1 Pet 5, 1; Apc 1, 2) del testigo ocular (αὐτόπτης, Lc 1, 3), y la atestación, la relación de los hechos; ambos elementos aparecen subrayados en Ioh 19, 35 (cfr. Ioh 21, 24; 1 Ioh 1, 2; PH. H. MENOU, *Jésus et ses Témoins, en Eglise et Théologie*, 1960, pp. 1-14; C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 134, n. 1). Sobre el testigo en un proceso (cfr. 2 Cor 13, 1; 1 Tim 5, 19; H. VAN VLIET, *No single Testimony*, Utrecht, 1958), su libertad, su rectitud (cfr. *Sammelbuch*, III, 7183, 2: ἀγαθοῦ γὰρ ταῦτ' ἔσται μάρτυρος ὡς ἀρεπίας καὶ ὁρθότητος σημεῖα; DIITTENBERGER, *Syl.*, 344, 43, κλητόρων δύο ἀξιόχρεων) y la admisibilidad de su declaración, que es un medio de prueba y de justificación (δικαιώματα), a menudo confirmada por juramento, véase W. HELLEBRAND, *Das Prozesszeugnis im Rechte der gräko-ägyptischen Papyri* (Munich, 1934). Esta acepción judicial, tan importante en el IV Evangelio, lamentablemente no ha sido señalada en el artículo μαρτυρεῖν del Diccionario de Kittel. Cfr. E. GUNTHER, ΜΑΡΤΥΣ. *Die Geschichte eines Wortes* (Gütersloh, 1941) 62 ss.; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer* (Munich, 1961) 17 ss.

79. Act 5, 31-32; cfr. Act 10, 39; 13, 31. Atestiguar lo que se ha visto es sinónimo de proclamar, Act 10, 49; 18, 5; 20, 24; 23, 11; 28, 23; cfr. 1 Cor 1, 6; 2, 1. ED. BURNIER, *La notion de Témoignage dans le Nouveau Testament* (Lausanne, 1939) 43 ss.; L. CERFAUX, *Témoins du Christ*, en *Angelicum* (1943) 166-183.

80. Act 1, 22; 2, 32; 25, 10; 1 Cor 15, 15: “Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe. Más aún, somos falsos testigos, porque contra Dios testificamos que resucitó a Cristo” (J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la Prédication apostolique*, Paris, 1949, pp. 131 ss., 218 ss. En los papiros grecolatinos, μαρτυρῶ = signavi; cfr. P. Doura, 101, dorso). M. HENGEL ha subrayado la importancia en las comunidades palestinianas del testimonio de la resurrección dado por las Santas Mujeres, en primer lugar María Magdalena, cuyo papel es comparable al de Pedro (*Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, en Festschrift O. Michel*, Leiden, 1963, pp. 243-256).

81. Heb 2, 3 (ἐβεβαίωθη. Sobre el valor jurídico de βεβαίωσις, “fianza, caución, garantía”, aplicada a la πίστις-ὑπόστασις, cfr. C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, Paris 1952, I, pp. 15, 65; 1953, II, pp. 26-27, 161). De ahí 2 Tim 3, 14: “Permanece en lo que has aprendido (ἐμαθες) y en lo que has confiado (ἐπιστάωρης), considerando de quiénes fuiste enseñado: εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες”. Se cree al testigo digno de confianza (πιστεύειν τινί; cfr. Mt 27, 42), el cual lleva a creer en Cristo (πιστεύειν εἰς).

82. Como Jerjes en la batalla de Salamina (HERODOTO, VIII, 69), Tito asiste no sólo en calidad de espectador pasivo, sino como juez al asedio de Jerusalén (αὐτόπτης καὶ μάρτυς, FL. JOSEFO, *Guerra*, VI, 134), para castigar y recompensar las acciones de sus soldados (cfr. Sap 1, 6: Dios es testigo para retribuir). Comparar la alianza: φίλοι, βοηθοί, μάρτυρες, συγγίτιοι (FILEMÓN, en ESTOBEO, XCI, 13, ed. Wachsmuth, p. 737), y el filósofo-testigo de Dios en el estoicismo (A. DELATTE, *Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique*, en *Bulletin de la classe de Lettres. Académie royale*

"se hacía personalmente responsable del éxito del negocio en el que tomaba parte. El testigo era originalmente defensor y asistente. No sólo tenía el deber de referir lo que había visto y oído, sino que estaba obligado también a intervenir en la acción. El testigo era realmente garantía y caución"⁸³. Pues bien, los Apóstoles, en cuanto testigos, no se contentan con afirmar la realidad de los hechos evangélicos, sino que añaden el sello de su convicción⁸⁴, de su propia vida⁸⁵, mostrando en su persona la realización de la salvación por Cristo y la plenitud del Espíritu Santo que les anima: "Dios ha resplandecido en nuestros corazones para iluminar (derramando) el conocimiento de la gloria de Dios que brilla en el rostro de Cristo"⁸⁶. Se

de Belgique, XXXIX, 1953, pp. 166-186; A. JAGU, art. *Epictète*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, pp. 827 ss.).

83. F. PRIGSHEIM, *Le Témoignage dans la Grèce et Rome archaïque*, en *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité*, VI, 1951, p. 162; X, 1963, p. 260. Sólo esta acepción explica el testimonio de los héroes de la fe en el Antiguo Testamento (Heb 12, 1). No sólo certifican el poder invencible de la fidelidad a la palabra de Dios, sino que aplauden los esfuerzos de los creyentes de la Nueva Alianza y les animan a que se mantengan firmes para obtener la victoria. F. PRIGSHEIM continúa: "Presencia y asistencia formaban primitivamente una unidad, expresada en griego por los términos *παρεῖναι* y *παρίστασθαι*, y en latín por "adesse", palabras a menudo empleadas para designar la actividad del testigo; unidad que aparece igualmente en el término castellano "asistir", en el inglés "stand by" y "assist", en el alemán "Beistand". En este sentido se asocia el testimonio de los Apóstoles al del Paráclito en Ioh 15, 27: "El Paráclito... el Espíritu de verdad que procede del Padre dará testimonio de mí; y vosotros mismos daréis también testimonio, porque estáis conmigo desde el principio". Hay una gradación evidente: "y vosotros además" (*καὶ ὑμεῖς δέ*). Los Apóstoles poseen un tesoro propio, el conocimiento histórico del ministerio de Jesús. El Espíritu Santo no enseña hechos históricos, sino que desentraña su sentido y presta eficacia al ministerio de los Apóstoles. Cabrá, pues, glosar así: el Espíritu Santo da testimonio de Jesús, porque le conoce de toda la eternidad; pero vosotros, mis apóstoles, a vuestra manera, sois también testigos cualificados en cuanto hombres; porque me conocéis desde el comienzo de mi ministerio y podéis referirlo. En el "testimonio" apostólico, Espíritu Santo y predicador están indisolublemente ligados (cfr. Act 5, 32; 2 Cor 4, 13: *ἔχοντες τὸ πνεῦμα... λαλοῦμεν*; Heb 2, 4: *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ*).

84. Cfr. el matiz dialéctico de asentimiento y de afirmación de *φάσκω*, "pretender sin prueba" (Rom 1, 22), pero también "certificar, declarar su persuasión, manifestar su convicción de la verdad, afirmar" (Act 25, 19; cfr. H. FOURNIER, *Les verbes "dire" en grec ancien*, París, 1946, pp. 17 ss.).

85. Esto explica el que con toda naturalidad se pase de la noción de testigo apostólico a la de mártir, cfr. ST. GIET, *L'origine du nom de Martyr*, en *Mélanges M. Andrieu* (Estrasburgo, 1956) 181-187.

86. 2 Cor 4, 6. De ahí el interés de San Pablo por mostrar en su propia conducta los signos del auténtico enviado: "Los signos que señalan al Apóstol se realizaron en medio de vosotros mediante una paciencia plena..." (12, 12), defendiendo su integridad ante toda conciencia humana (4, 2 ss.); "Apelamos a vuestro testimonio y al de Dios: nuestra conducta respecto de vosotros, los creyentes, fue santa, justa, irreprochable en todo punto" (1 Thes 2, 10; cfr. 2 Cor 5, 11 ss.; 6, 3 ss.; 7, 2; 10, 2; 12, 15); de tal forma que puede proponerse como ejemplo de fidelidad a Cristo (1 Cor 4, 16; 11, 1; 1 Thes 1, 6; cfr. 1 Tim 1, 16; 4, 12). H. SCHLIER escribe muy bien: "En la imitación de Cristo, en el hecho de que el Apóstol se deje modelar, impregnar por Cristo (en cuanto *typos*), y que su carrera se transforma en "ca-

ve claro que tal testimonio sólo puede darse con un aumento de fuerza⁸⁷ y, a la vez, que el testimonio viviente de los Apóstoles —a semejanza del *kerygma*—, suscita la fe⁸⁸.

minos en Cristo" (ἀδοὶ ἐν χριστῷ, 1 Cor 4, 17), la palabra de Dios que el Apóstol anuncia se ve, por así decirlo, reforzada por otra palabra, a saber por la existencia apostólica ofrecida a la palabra de Cristo, existencia igualmente penetrada y formada por la palabra de Cristo" (*La notion paulinienne de la Parole de Dieu*, en *Recherches Bibliques*, V, Paris, 1960, p. 133. SANTO TOMÁS DE AQUINO hace la siguiente glosa de 1 Cor 1, 17: "Indifferens est utrum per maiorem vel minorem ministrum detur baptismus; sed in praedicatione Evangelii, multum operatur sapientia et virtus praedicantis" (*in h. l.*) y observa que, participando el predicador del conocimiento de Dios y siendo su portavoz, cuando los fieles le escuchan no deben ver en él más que al testigo de Dios, de suerte que "aquellos a quienes incumbe el oficio de enseñar la fe, al ser intermediarios entre Dios y los hombres, son hombres, en relación con Dios y dioses en relación con los hombres (Ioh 10, 35). Por eso los simples deben tener una fe implícita en la fe de sus pastores, dado que son dioses por participación" (III *Sent.* dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 4. Cfr. III P. q. 69, a. 6, ad 3um. B. DUROUX, *Aspects psychologiques de l'analyse fidei chez saint Thomas d'Aquin*, en *Freiburger Zeitschrift für Th. und Ph.*, 1955, p. 170). Cfr. Heb 4, 2: la palabra anunciada sólo resulta eficaz cuando el que la escucha se une por la fe a los que han sido instruidos por Dios, y participa de su adhesión explícita:

87. "Recibiréis una virtud... y daréis testimonio de mí" (Act 1, 8); "con un gran poder, (δυνάμει μεγάλῃ), los Apóstoles daban testimonio" (Act 4, 33); "No te avergüences de dar testimonio de Nuestro Señor, sino sufre por el Evangelio, sostenido por la fuerza de Dios" (2 Tim 1, 8-9). Investido de la confianza de Dios, manifiesta en su conducta y en sus obras, el Apóstol aparece cualificado y "diplomado" (1 Thes 2, 4). Sobre esta *dokimasia*, cfr. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète messianique des Gentils*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1957) 287 ss.

88. "Fue creído por vosotros nuestro testimonio" (2 Thes 1, 10); "No fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido testigos oculares de su majestad. El recibió de Dios Padre el honor y la gloria, cuando desde la Gloria magnífica se hizo oír aquella voz que decía: Este es mi Hijo, mi amado, en quien me complazco: Y nosotros mismos oímos esa voz bajada del cielo cuando estábamos con El en el monte santo". Y tenemos la palabra profética *más firme*, a la que hacéis muy bien en adheriros (2 Pet 1, 16-19); "Yo me he aparecido a ti para hacerte ministro y testigo de lo que has visto... para que mediante la fe en mí reciban el perdón de los pecados y la herencia con los santificados" (Act 26, 16-18; cfr. 20, 20-21). Puede resumirse la tradición cristiana en dos textos: "Su nombre ha sido llamado la Palabra de Dios" (Apc 19, 13) y Lc 1, 2: καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς, αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (cfr. Heb 2, 3). En el griego profano, ὑπηρέτης designa a toda persona que está al servicio de otro y cuyo oficio varía según la autoridad a la que está sometida, desde el doméstico que sirve la mesa (*P. Mert.* 83, 5), el empleado (*P. Ryl.* II, 234, 2) y el asistente (de un médico, *PLATÓN, Leyes*, IV, 720 a; del general, *P. Mert.* 89, 3), hasta el auxiliar (Act 13, 5), el colaborador y el ayudante (*P. Mert.* 81, 3). El matiz de subalterno o de subordinado (opuesto a δεσπότης; cfr. DEMÓSTENES, *C. Aristarco*, 209) puede atenuarse (habrá "agentes superiores"; cfr. FR. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusrkunden*, Berlín, 1931, III, p. 96 a) en provecho del matiz de ocupación, aplicación (el marinero de un navío guarda-costas es un ὑπηρέτης; cfr. J. POUILLLOUX, *La forteresse de Rhamnonte*, Paris, 1954, n. XVII, 14); ὑπηρετέω (ayudar, asistir) tiene un sentido muy próximo de ἐπιμελεόμην (cuidar, aplicarse a; cfr. DITTENBERGER, *Syl.* I, 206, 16; FR. SOKOLOWSKY, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, n. XLV, 22, y ambos sentidos se reu-

c) De hecho, muchos oyentes permanecen incrédulos, tal como el Señor lo había previsto (Lc 10, 6, 10-12), y se plantea la cuestión de cómo es posible rechazar tales testimonios e iniciativas de Dios. La explicación se encuentra en que no siempre es fácil discernir y apreciar el contenido de un mensaje y los criterios de la auténtica revelación⁸⁹. Dejado a su propia capacidad, el hombre no es apto para comprender lo divino. No sólo corre el riesgo de no identificar al mensajero y pasar por alto su doctrina⁹⁰, sino que

nen en la designación de los "ministros" de las asociaciones religiosas (*Sammelbuch* 7635; *Inscripciones de Lindos*, 487, 20; cfr. A. D. Nock. *The Gild of Zeus Hypsistos*, en *The Harvard theological Review*, 1936, pp. 50, 80). El ὑπηρέτης (*hazan*) de Lc 4, 20 está a la vez encargado del servicio de la sinagoga y en dependencia del archisínagogo (cfr. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, 172; cfr. p. XCIX). los empleos técnicos de Lc 1, 2: ὑπηρέται τοῦ λόγου, y 1 Cor 4, 1: "Que se nos tenga por ministros y dispensadores de Dios (ὑπηρέτας, οἰκονομοὺς)" están muy cerca de διάκονος (1 Cor 3, 5; FILÓN: ὑπηρέται καὶ διάκονοις, *De Gig.* 12. Cfr. M. J. VERMASEREN, *Corpus Inscript, et Monument. Religionis Mithriacae*, La Haya, 1956, n. 475; cfr. 473), pero deben relacionarse más con los ὑπηρέται del Egipto tolemaico. Del estudio de H. KUPISZEWSKI, J. MODRZEJEWSKY (ΥΠΗΡΕΤΑΙ, en *Journal of juristic Papyrology*, 1958, p. 141-166), resulta que el tribunal de los jurados móviles poseía tres agentes principales, el εἰσαγγεγός (que preparaba las audiencias), el πράκτωρ ξενικῶν (que ejecutaba las sentencias) y el ὑπηρέτης que aseguraba la marcha material de los asuntos en un proceso (*Lettre d'Aristée*, 111; *Sammelbuch*, V, 8877, 12-15; G. A. PETROPOULOS, *Papyrus d'Athènes*, V, 12-13, p. 24). El papel de este último consiste en entregar las citaciones para comparecer ante el tribunal y las decisiones de los jueces a las partes en litigio (*P. Hib.* II, 203, 8; *Sammel.* 7870, 14; 8001, 9). Dado que la citación debe hacerse personalmente (ἐνώπιον), el ὑπηρέτης tiene derecho a franquear la casa del demandado, haciendo excepción al principio de inviolabilidad de domicilio. Una vez cumplido este deber pone su firma en el documento certificando que la transmisión del aviso al interesado ha sido efectuada (*Sammelbuch*, 7744, 11; 7870, 22), y lo comunica a sus superiores. No sólo transmite los documentos a lo largo del proceso, sino que asiste a las autopsias, a las inspecciones y a las indagaciones periciales cuyos resultados servirán de pruebas. Es testigo en los embargos, en las prestaciones de juramento, en la apertura de testamentos, en la conclusión de los contratos. En fin, como agente de la administración pública el ὑπηρέτης publica las órdenes del general, anuncia sus publicaciones oficiales (*P. Rend. Har.* 62; *P. Flor.* 2) para que lleguen a conocimiento del público; hace el papel de correo que lleva la correspondencia de la cancillería (*P. Oxy.* 59 y 60; *B. G. U.* 1573, 2). En esta diversidad de funciones, el ὑπηρέτης aparece como un agente de divulgación (cfr. el heraldo), un testigo que legaliza la entrega de un documento, un "responsable de la fe pública" (p. 161). Matices todos que convienen al ὑπηρέτης paulino. Sobre el ὑπηρέτης de Ioh 18, 3, 12, cfr. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus* (Tours, 1962) 113 ss.

89. Cfr. las reacciones de Zacarías (Lc 1, 18-20), de los compatriotas de Jesús (Mc 6, 2-6: "Un profeta sólo es menospreciado en su patria, y entre sus parientes, en su familia"; cfr. H. HOFFL, *Nonne hic est Fabri filius?*, en *Biblica*, 1923, pp. 41-55), de los Apóstoles, "que no habían dado fe a los que le habían visto resucitado de entre los muertos (Mc 16, 10-14), de los samaritanos seducidos por el prestigio de Simón (Act 8, 10).

90. El primer caso es el del paralítico de Betzata (Ioh 5, 13), el segundo, el de Nicodemo (Ioh 3, 4, 9). Cuando un hombre ilustre se dirige a un niño que no le conoce, corre el riesgo de no ser escuchado ni comprendido. Incluso aunque ponga todo el corazón en sus palabras, el niño extraño no captará la ternura de la voz, los matices de las palabras, el sentido

además, saciado con los alimentos terrenos (Ioh 6, 26), no siente gusto ni aspiración por las realidades espirituales⁹¹. Sin deseo ni sentimiento de su insuficiencia, no le es posible llegar a la fe, puro recurso y abandono en Dios⁹². Por tanto, ha de ser el corazón, más que la inteligencia quien capte el sentido de la palabra y de los milagros de Dios, el testimonio de sus enviados y sus signos. Esto resulta muy claro de las parábolas de la buena semilla y de la lluvia fecundante que caen en vano o con fruto según el diverso terreno⁹³, y de la definición del acto de fe: “creer de corazón”⁹⁴.

Pero estas buenas disposiciones de docilidad y de sumisión, de sagacidad y de discernimiento espiritual son también don de Dios, algo así como si cayeran escamas de los ojos⁹⁵. Así como en el Antiguo Testamento Dios daba a sus fieles un corazón para conocerle⁹⁶ o les abría el corazón para que fueran dóciles a su voluntad (Is 50, 5; 2 Mach 1, 4), así también “abre el corazón” de Lidia “para que se adhiera a las palabras de Pablo”, e inmediatamente cree en el

de esta intervención en su favor. Sólo la fe permite describir el lenguaje de Dios: “Intellectus enim merces est fidei” (SAN AGUSTÍN, *In Ioh*, tract. XXIX, 6; P. L. XXXV, 1630).

91. Cuando Jesús declara: Hay que poner vino nuevo en los nuevos odres”, explica la incredulidad de los fariseos apegados a las observancias carnales de la Ley: “Nadie al beber vino viejo, quiere probar del nuevo; porque dice: el viejo es mejor” (Lc 5, 38-39).

92. Es el caso de los hermanos del rico, indiferentes a todo testimonio: “Si no escuchan a Moisés y a los profetas, aunque alguien resucitara de entre los muertos, no llegarían a persuadirse” (Lc 16, 31), y el de los judíos satisfechos de su gloria (Ioh 5, 44), de su libertad (Ioh 8, 33), de su paz (Ioh 14, 27) y de su propio bien (Ioh 15, 19, ὅσον), de su rey (Ioh 19, 15). ¿Cómo iban a recurrir a un Salvador-Liberador, si no necesitaban de nada? Por eso Jesús se dirige a los desgraciados y a los pobres (Lc 10, 20-26; cfr. “los pequeños que creen en mí”, Mt 18, 6), y se afana en suscitar el deseo: “Si alguno tiene sed...” (Ioh 7, 37; cfr. 4, 14-15; 6, 35); “Si supieras lo que es el don de Dios” (Ioh 4, 10; cfr. el hallazgo del tesoro, Mt 13, 44. Cfr. F. ROUSTANG, *Les moments de l'acte de Foi*, en *Recherches de Science religieuse*, 1958, pp. 345, 354); cfr. 1 Pet 3, 10.

93. Lc 8, 15; Heb 6, 7-8. La incredulidad está asociada a la dureza del corazón (Mc 16, 14; cfr. Eph 4, 18; Heb 3, 8, 12: “un corazón malo de infidelidad”). La palabra de Dios se dirige al corazón (Os 2, 14), se escucha con el oído, pero se acoge en el corazón (Ez 3, 10; cfr. Dan 10, 12; Mt 13, 15, 19; Mc 8, 17).

94. Act 8, 37; Rom 10, 8, 10: “Es con el corazón con el que se cree”; cfr. Rom 2, 5; Mc 11, 23; Lc 24, 25; Rom 6, 17: “obedecer de corazón”. Las razones perentorias son inoperantes: “Que descienda ahora de la cruz y creemos en él” (Mt 27, 42; cfr. el signo del cielo, Mc 8, 11). El corazón incrédulo se aparta del Dios vivo (Heb 3, 12).

95. Cfr. Act 9, 18. Cuando Dios quita las trabas a la predicación de los apóstoles para convertir a los paganos, abre una puerta (1 Cor 16, 19; 2 Cor 2, 12; Apc 3, 8).

96. Jer 24, 7; cfr. Jer 32, 39; Dt 29, 3; 1 Reg 3, 9; 10, 24; Ez 36, 26; Bar 2, 31. “Yo les daré un corazón y oídos que entiendan”. Los filósofos paganos enseñaban que Dios se revela a la conciencia por una especie de instinto (lit. anticipación: πρόληψις; cfr. DIÓGENES LAERCIO, X, 33; CICERÓN, *De nat. deor.*, I, 17, 44) o por un conocimiento reflexivo pero natural al hombre (κοινὰ ἔννοια, καθολικὴ νόησις), así como por la armonía y la teleología del cosmos.

Señor⁹⁷. Es a la vez una iluminación interior⁹⁸ y una orientación del alma, que tiene el culto de la verdad y le presta su asentimiento en cuanto la ve formulada por sus enviados en la predicación del Evangelio⁹⁹. "He venido al mundo para dar testimonio de la verdad: cualquiera que es de la verdad escucha mi voz"¹⁰⁰.

Más que de un impulso divino, se trata de una seducción del corazón, de una atracción sobrenatural: "Nadie puede venir a mí, si el

97. Act 16, 14-15; πιστὴν τῷ κυρίῳ significa literalmente "una fiel, una adherida al Señor" (cfr. Act 18, 8; p. *Hab.*, col. VIII, 2-3: "a causa de su fe en el Maestro de justicia" = *émunatam be moreh hatsédéq*). San Juan Crisóstomo comenta: "Abrir los ojos, es obra de Dios; escuchar atentamente es cosa suya; de tal suerte que era a la vez una obra divina y humana" (*in h. l.*). Lo mismo que la apertura de los ojos permite ver (Mt 9, 30; 20, 33; la curación del ciego de nacimiento es el tipo de la iluminación de la fe, Ioh 9, 10; cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johannique*, Paris, 1951, pp. 70 ss.), la apertura del espíritu es el acceso a la comprensión: διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς (Lc 24, 45). Dar una luz al espíritu para que conozca a Dios, se dice: δέδωκεν ἡμῖν διανοεῖσθαι (1 Ioh 5, 20, cfr. 1 Ioh 2, 20, 27; Qumrán, *Himn.* VII, 26: "me has dado la inteligencia de tu verdad").

98. Dios hace brillar su luz en las tinieblas del corazón (2 Cor 4, 6), "Todo el que escuchó al Padre y recibió su enseñanza viene a mí" (Ioh 6, 45). San Agustín insistirá mucho en esta enseñanza del Maestro interior: "El sonido de nuestras palabras hiere vuestros oídos, pero el Maestro está dentro... Las enseñanzas exteriores son una ayuda, una invitación a prestar atención. La cátedra del que instruye los corazones está en el cielo. Por eso El mismo dice en el Evangelio. No os hagáis llamar maestros sobre la tierra: uno sólo es vuestro Maestro, Cristo (Mt 23, 8-9)... Es el Maestro interior el que instruye, es Cristo quien instruye su inspiración. Donde no se encuentran su inspiración y su unión, en vano resuenan por fuera las palabras" (*In 1 Ioh*, tract. III, 13). "Entre tantos oyentes, no todos son persuadidos por lo que se les dice, sino sólo aquellos a los que D'os habla por dentro. Pero estos son precisamente los que le dan acceso (tract. IV, 1). Cfr. *De Magistro*, XI, 36-XIV, 46; P. L. XXXII 1215-1220.

99. 2 Thes 2, 13, πιστεῖ ἀληθείας; cfr. Heb 10, 26. Según 2 Thes 2, 10, la incredulidad de los que se pierden proviene de la repulsa a acoger el amor a la verdad (τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας) que Dios infunde en toda alma humana (cfr. la dedicatoria de C. Apion de Flavio Josefo: "A ti, Epafrodita, que amas ante todo la verdad, μάλιστα τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶντι; II, 96; el testamento de *Henoch*: "Amad la verdad y caminad en ella", XCI, 3). La *agape* es respeto, estima, tanto como complacencia, afecto. Aquel que ponga la verdad por encima de todo y la aprecie como valor supremo, la acogerá espontáneamente bajo cualquier forma que se presente y la preferirá a todo lo demás: a las tinieblas, a sí mismo, a los placeres (cfr. Ioh 3, 18; 5, 24; 8, 51). La incredulidad, antes de ser un rechazo del mensaje cristiano, es una repulsa a la gracia primera en lo íntimo del alma (cfr. AGAPÉ II, pp. 32 ss.; SANTO TOMÁS DE AQUINO 2-2, q. 34, a. 2, ad 2um). "Dios prepara en nosotros la inhabitación de la caridad" (SAN AGUSTÍN, *In 1 Ioh*, tract. II, 8).

100. Ioh 18, 37; cfr. Ioh 8, 47: "Si digo la verdad, ¿por qué no me creéis? El que es de Dios oye las palabras de Dios; si vosotros no las oís, es que no sois de Dios"; 1 Ioh 4, 6: "El que no es de Dios, que no nos escuche". "La relación que el hombre ha contraído con la verdad antes de su contacto con Jesús, decide de su capacidad de creer en Jesús" (D. BÜCHSEL, *Die Johannesbriefe*, Leipzig, 1933, 20, 21).

Padre que me envió no lo atrae" ¹⁰¹. No es violencia en el alma, sino estímulo en la voluntad, que solamente se decide por el incentivo del placer, el atractivo del bien o el desco de felicidad: se siente arras-trada por el amor: "Si crees, vendrás; si amas, te sentirás atraído. No supongas una violencia áspera y penosa; todo es dulzura, suavidad; la suavidad misma te atrac. ¿No se siente atraída la oveja cuando le ofrecen hierba para calmar su hambre? No hace falta empujar su cuerpo, el desco le arrastra. Así es como tú vienes a Cristo; no pic-nses en un largo viaje: cree, y ya has llegado" ¹⁰². Esta atracción es, pues, una inspiración, o aún mejor la vocación personal que Dios dirige al corazón de cada hombre, seduciéndole "por el admirable deleite y amor a la verdad, que es el Hijo de Dios" ¹⁰³, una especie de "instinto que invita a creer" ¹⁰⁴. Sólo esta dulce y eficaz invitación paterna explica que el hombre pueda franquear el abismo, trascen-der su razón, apoyarse en su guía; toma la mano tendida hacia él y

101. Ioh 6, 44. ἑλκύων sugiere una atracción íntima (cfr. A. ROBERT, *Le Cantique des Cantiques*, París, 1963, p. 64), que San Agustín comenta ampliamente en función de la oposición *voluntas* y *voluptas* sugerida por Vir-gilio: *Trahit sua quemque voluptas* (Ecl. II, 65), "Es poco ser llevado por la voluntad, tú eres llevado por la complacencia. ¿Y qué es ser llevado por la complacencia? Enamórate del Señor, y El colmará los deseos de tu co-razón. Hay una complacencia del corazón para el que saborea el pan celeste. Si el poeta pudo decir: *cada cui es llevado por su placer*; no por ne-cesidad, sino por complacencia; no por obligación, sino por deleite; cuánto más justamente podemos decir que es llevado a Cristo el que sufre el atrac-tivo de la verdad, el encanto de la fel'cidad, el encanto de la justicia, el encanto de la vida eterna; porque todo esto es Cristo. ¿Los sentidos cor-porales iban a tener sus placeres y sólo el alma había de quedar privada de los suyos?... Dame un corazón que ame y entenderá lo que digo; dame un corazón que desee, un corazón que tenga hambre, que vague errante en la soledad de la tierra, sediento y anhelando las fuentes de la eterna patria; dame un corazón así, y comprenderá lo que quiero decir; pero si hablo a un corazón frío, no entenderá de que hablo (Tract. XXVI, 4, in Ioh.; P. L. XXXV, 1608. M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième Evangile*, París, 1930, pp. 204 ss.).

102. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 131; P. L. XXXVIII, 730. "Con una rama verde se atrae a una oveja, y con unas nueces a un niño; el niño corre hacia lo que le atrae; lo que le gusta le atrae, y se siente llevado hacia ello sin que su cuerpo sufra, por los simples lazos del corazón. Si las delicias y los placeres de la tierra atraen a su simple vista, si aquel verso: *Cada uno es llevado por su placer*, expresa una verdad, ¿acaso Cristo, revelado por su Padre, no va a producir una atracción sobre nosotros?" (In Ioh., P. L. XXXV, 1609). Cfr. la unión πιστις-πράοτης (Eccl 1, 27; 45, 4; cfr. Iac 1, 21); de ahí esa seguridad llena de confianza del creyente que puede considerarse como un testimonio de Dios en su propio corazón (Act 15, 8; cfr. 1 Ioh 5, 10). Cfr. J. MICHL, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en *Vom Wort des Lebens. Festschrift M. Meinertz* (Münster, 1951) 142-151.

103. SANTO TOMÁS DE AQUINO, In Ioh 6, 44 (ed. R. Cai, p. 176 a. Cfr. Ioh 6, 37: "Todo lo que el Padre me da, me alcanzará (ἥξει), y al que viene a mí, (τὸν ἐρχόμενον), no le arrojaré fuera"; el proceso de la venida iniciado por Dios se consuma infaliblemente: el Padre da, el Hijo consuma. Por eso, a los que creen en El, Cristo los considera como un don que le hace Dios (Ioh 6, 39. 65; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 1-12. 24; 18, 9).

104. *Ibid.* Cfr. 2-2, q. 2, a. 9, ad 3um: "interiori instinctu Dei invitantis".

sabe que se arroja, no al vacío, sino a unos brazos que van a cerrarse para acogerlo¹⁰⁵.

No cabe decir con mayor claridad que el asentimiento del acto de fe es tan gratuito como la proposición de su objeto. Creer es una gracia¹⁰⁶, un πνεῦμα τῆς πίστεως (2 Cor 4, 13) que Dios concede a los que destina a la vida eterna¹⁰⁷.

d) Si Dios se revela, envía sus mensajeros, enseña la verdad salvadora, ofrece los títulos de crédito que garantizan su doctrina y, en fin, inclina el corazón a adherirse, no es menos cierto que la fe —respuesta a dichas iniciativas y aceptación de las proposiciones divinas—, sigue siendo absolutamente libre¹⁰⁸; creer es acoger lúcida y voluntariamente el don de Dios: “Si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él” (Apc 3, 20). Para que se produzca este encuentro tan concreto e individual, de persona a persona¹⁰⁹, es preciso que a la iniciativa divina corresponda una iniciativa humana. Esta se designa como una búsqueda, una venida, una acogida o una recepción.

Desde siempre, Yavé había prescrito que le buscaran con empeño y con sencillez de corazón¹¹⁰, garantizando que se dejaría encontrar y haría vivir a las almas que demostraran una buena voluntad efectiva¹¹¹. San Pablo evoca la humanidad pagana avanzando a tien-

105. “Omnes indigent trahi! Deus autem omnibus ad trahendum manum porrigit quantum in se est, et quod plus est, non solum attrahit manum recipientis, sed etiam aversos a se convertit” (*Ibid.*, p. 176 b).

106. Mt 13, 11: δέδοται... ἐκείνοις οὐ δέδοται; 11, 25: oculto a los sabios, revelado a los pequeños; 16, 17; Rom 9, 16-30; 1 Cor 12, 3: “Nadie puede decir: Jesús es el Señor, si no es en el Espíritu Santo”; Phil 1, 29: “Os ha sido dado por gracia el creer en Cristo”; 2 Pet 1, 1: “Los que han recibido por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo una fe tan preciosa como la nuestra”; cfr. 1 Pet 1, 21; Act 11, 21. 23: “Creyó un gran número de hermanos... Bernabé, al ver la gracia de Dios, se regocijó” (cfr. la acción de gracias de Pablo, 1 Thes 1, 3).

107. Act 13, 48. Objeto inmediato de la vocación gratuita (Gal 1, 15), la fe es el medio de obtener la salvación: “Dios os escogió desde el principio para la salvación en la santificación del Espíritu y la fe de la verdad (2 Thes 2, 13). Dios salva a los que creen (1 Cor 1, 21). “Ciertamente sois salvados por la gracia, mediante la fe. Esta salvación no viene de vosotros, es un don de Dios” (Eph 2, 8).

108. La llamada resuena en los oídos de todos, la manifestación del Señor es pública, pero la acogida es individual (Ioh 1, 12, ὅσοι ἔλαβον αὐτόν). Muchos invitados descorteses la rechazan (Mt 22, 3); el Señor quiere salvar a su pueblo, pero éste no quiere (Mt 13, 37; Lc 13, 34); de ahí la condición repetida de esta libre decisión: Si quieres... si queréis (Mt 11, 14; 16, 24-25; 19, 17; Ioh 6, 10, 38) y la eventualidad de una mala voluntad (Heb 3, 8-4, 7; cfr. Act 7, 39).

109. Cfr. Ioh 9, 36-38: ¿Crees en el hijo del hombre? —¿Quién es, Señor, para que crea en él?— Le estás viendo, es el que está hablando contigo. Creo, Señor”.

110. “Aplicad vuestro corazón y vuestra alma a la búsqueda de Yavé vuestro Dios” (1 Par 22, 19; cfr. Dt 4, 29; 1 Reg 22, 5; 2 Par 15, 2); “Buscad a Yavé” (Soph 2, 3; cfr. Is 55, 6; Jer 29, 13; 50, 4; Ps 22, 27; 119, 10; Os 5, 15).

111. “Buscadme y viviréis” (Am 5, 4); “Buscadores de Dios, que viva vuestro corazón” (Ps 69, 33); “Buscad a Dios con sencillez de corazón, por-

tas en medio de las tinieblas, pero muy próxima a alcanzar a Dios, "pues no está lejos de nosotros" ¹¹². Esta proximidad se convierte en presencia a través de la Encarnación en la persona de los predicadores, y el acto de fe viene a ser el acercamiento último (τὸν προσερχόμενον) y la captación de Dios para todos los que le han buscado con sinceridad (ἐκζητοῦσιν, Heb 11, 6), es decir, el logro de sus afanes. Se comprende bien su mérito, porque la fe supone la recta orientación del alma, la elección decidida de Dios, un compromiso personal y la disposición de someterse a El cualesquiera que sean sus exigencias ¹¹³. Los fariseos no llegan a creer porque encuentran su satisfacción en los honores que les dispensan los hombres y no buscan la gloria que procede del Único ¹¹⁴.

Esta búsqueda de la verdad y de la salvación sólo conseguirá sus fines si conduce a Cristo. Así como la Sabiduría invitaba a todas las almas dóciles a que vinieran a escuchar sus enseñanzas, prometiéndoles la felicidad ¹¹⁵, Jesús pide que vayamos a El ¹¹⁶, porque es el único camino para llegar hasta Dios (Ioh 14, 6). Se presenta, en

que El se deja encontrar. El se revela a los que no le niegan su fe" (Sap 1, 1-2; cfr. Sap 6, 12-13).

112. Act 17, 27. Cfr. Rom 10, 8: "La Palabra está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, a saber la palabra de la fe que predicamos". La salvación está muy próxima, pues está contenida en una palabra que pronuncia el predicador, y basta con retenerla en el corazón. La "palabra de la fe" es el *kerygma* que invita a creer y que propone el objeto de la fe, adhesión que justifica y que salva. Cfr. St. LYONNET, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, en *Mélanges A. Robert* (Paris, 1957) 494-506; sobre todo, G. TURBESSI, *Quaerere Deum. Il Tema della "Ricerca di Dio" nell'ambiente ellenistico e giudaico contemporaneo al N. T.*, en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 383-398.

113. Así es como Pedro, Andrés y Nicodemo buscan ver a Jesús, enteramente dispuestos a ponerse a su servicio (Ioh 1, 38; Lc 19, 3). Cfr. Mt 6, 33: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia". El Maestro reprocha a los judíos que le busquen, no por haber sido iluminados por el "signo" de la multiplicación de los panes, sino porque se han visto saciados y quieren serlo de nuevo (Ioh 6, 26).

114. Ioh 5, 44; πιστεῦσαι, aoristo ingresivo que designa el acceso a la fe. Hay un juego de palabras sobre δόξα, empleado primero sin artículo con el significado de buena fama, prestigio humano, y después con artículo (τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ Μόνου), que es la gloria de Dios, manifestación y participación de sus atributos (la gracia santificante, la intimidad divina; cfr. Ioh 17, 22; AGAPÈ III, pp. 207 ss.). La primera se recibe de un modo casi automático, la segunda no puede lograrse sin amor y sin búsqueda (Ioh 5, 41-42).

115. Ps 34, 12: "Venid, hijos, escuchadme, voy a enseñaros el temor de Dios"; Prv 9, 15, 16; Eccl 24, 19: "Venid a mí los que me deseáis"; 51, 23. La Reina del Mediodía "vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón" (Mt 12, 42).

116. Mt 11, 28; cfr. 22, 3, Ir hacia alguien, a su encuentro (cfr. Mt 25, 6) es a menudo una prueba de confianza (los niños, 19, 14; los publicanos y los pecadores, 19, 10; los pastores, Lc 2, 16), es el acto de un inferior que se pone a disposición de su superior (servidor del centurión Mt 8, 9; de ahí la admiración de Isabel, Lc 1, 43; y de Juan Bautista, Mt 3, 14), y es el movimiento que precede a la adoración (Mt 2, 1-2; 8, 2; 14, 33; 15, 25; cfr. Mc 16, 1), a la fe (Ioh 4, 30), a la purificación de los pecados (el hijo pródigo, Lc 15, 20; cfr. Ioh 3, 26).

efecto, como la única fuente de donde mana la vida¹¹⁷, o como el pan vivo que tiene en sí mismo la vida y la comunica¹¹⁸. Todo se reduce a saber cómo podemos alimentarnos y beber de esa vida¹¹⁹. Pues bien, la actividad o esfuerzo exigido al hombre es que se ponga en relación con Cristo y deposite en El su confianza: venir a El y creer son sinónimos¹²⁰.

La intervención del hombre en el acto de fe se expresa especialmente con dos verbos de hospitalidad, casi sinónimos: recibir y acoger el don de Dios¹²¹. Lo mismo que a un viajero o a un huésped se le dispensa una acogida cordial, esmerada, respetuosa¹²², que puede incluso llegar hasta la veneración (Gal 4, 14), así también hay que recibir el reino de Dios (Mc 10, 5), la gracia (2 Cor 6, 1), el conocimiento de la verdad (Heb 10, 26), la predicación apostólica¹²³, con el apremio, con la confiada espontaneidad con la que

117. Ioh 7, 37-38: "Si alguno tiene sed, que venga a mí (ἐρχέσθω πρὸς με) y beba, el que cree en mí (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ)". Según la palabra de la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva" (sobre la supresión de estos versículos, cfr. *supra*, p. 107. Esta *venida* y esta *fe* son expresadas igualmente por ἀκούειν τὸν λόγον (Ioh 5, 24; 10, 26; cfr. F. MUSSNER, ZQH, Munich, 1952, pp. 94 ss.); acto inicial que culmina en "seguir" a Jesús: ὁ ἀκολουθῶν ἐμοί (Ioh 8, 12) = ὁ πιστεύων (12, 46); éste permanece, aquél camina en la luz.

118. Ioh 6, 35: "El que viene a mí (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ) no tendrá hambre; el que cree en mí (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ) no tendrá sed jamás". Cfr. 6, 68-69: "¿A quién iremos? Tú posees las palabras (que contienen y producen la vida eterna. Nosotros creemos y sabemos absolutamente que tú eres el Santo de Dios". A. FEUILLET, *Études Johanniques* (Brujas, 1962) 47-129.

119. Ioh 6, 27-29: "Trabajad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para la vida eterna, el que os da el Hijo del hombre. —¿Qué hemos de hacer para trabajar en las obras de Dios?— La Obra de Dios es creáis en Aquel que El ha enviado". El "alimento que dura es "la obra divina"; ἐργάζεσθαι "adquirir por su trabajo" (Is 55, 2), significa aquí "trabajar para procurarse". No se trata de producir el alimento vivificante, sino de recibirlo y asimilarlo; es decir, de venir al Enviado de Dios que lo procura, de apropiárselo por la fe. Dos condiciones se requieren: una gracia divina que suscite el acto: "Nadie puede venir a mí, si no le es dado por el Padre (Ios 6, 65; cfr. 6, 37, 44-45); y el deseo de vivir en conformidad con la gracia: "El que hace el mal no viene a la luz" (Ioh 3, 21); "Vosotros no queréis venir a mí para tener la vida" (Ioh 5, 40).

120. Según el paralelismo de Ioh 3, 20-21, *venir* es obra de amor, puesto que los que no vienen odian. Esta simplicidad de la economía salvífica: Yo soy la vida... venid a mí... creed en mí, es exactamente la de San Pablo: sólo la adhesión de fe a Cristo justifica y salva.

121. Sobre la sinonimia de δέχομαι-λαμβάνω, cfr. Mt 13, 20; Lc 8, 13; Mt 26, 26; Lc 22, 17; Mt 10 14, 40; 2 Ioh 10, etc. No obstante, el segundo término se refiere más a la recepción de lo que es ofrecido y dado (Mt 10, 8; Ioh 3, 27; 1 Cor 4, 7; Iac 1, 7; Apc 22, 17), sobre todo a continuación de una plegaria (Mt 16, 24; 21, 22; Iac 4, 3; 1 Ioh 3, 22). S. VITALINI, *La Nozione d'Accoglienza nel Nuovo Testamento* (Friburgo 1963).

122. Lc 8, 40; 9, 53; 16, 4; 2 Cor 7, 15; 8, 17; Col 4, 10; Heb 11, 31; 13, 2.

123. Act 17, 11-12; ἐδέξαντο... μετὰ πάσης προθυμίας... ἐπίστευσαν; Lc 8, 13, μετὰ χαρᾶς δέχονται; cfr. 2 Cor 11, 4. La acepción profana y la religiosa no son disociables en Act 28, 30: Pablo recibía cordialmente (ἀποδέχουαι) a todos los que venían a él para oír su predicación del Evangelio; Mt 10, 14: "Si se niegan a recibirlos (δέχεσθαι = a alojarlos) y a escuchar vuestras palabras".

los niños responden a la llamada de los que les quieren. Esta aceptación cándida y ferviente es propiamente la adhesión de la fe.

El creyente es ante todo el que recibe a la persona misma de Jesús, revelador, santificador, salvador¹²⁴; discierne su voz, como una oveja reconoce la de su pastor que la guía hacia los pastos¹²⁵; acepta su testimonio (Ioh 3, 11. 32-33) o recibe sus palabras como transmitidas por el Padre y confiesa que Jesús es el Enviado¹²⁶, el Apóstol de Dios (Heb 3, 1). En definitiva, la génesis de la fe según el conjunto del Nuevo Testamento se resume en tres actos: *escuchar* religiosamente el mensaje evangélico como una llamada que Dios mismo nos dirige¹²⁷; *acogerlo* con un corazón sacrificado y dispuesto¹²⁸; *concederle crédito*, no sólo teniéndolo por verdadero, sino sometiéndonos a él como a la enseñanza del Maestro infalible¹²⁹.

124. Ioh 13, 20: ὁ λαμβάνων (cfr. Mt 10, 40. ἐμὲ δέχεται; 18, 5); Ioh 1, 12: los que "reciben" al Verbo iluminador son "los que creen en su nombre"; Ioh 5, 43. De ahí la extrema variedad de las fórmulas: πίστις χριστοῦ Ἰησοῦ (Rom 3, 22. 26; Gal 2, 16; Gal 3, 22; Phil 3, 9); εἰς Χριστόν (Rom 10, 14; Phil 1, 29; Col 2, 5), πρὸς κύριον Ἰησοῦν (Phil 5). ἐν Χριστῷ (Gal 3, 26; 1 Tim 3, 13; 2 Tim 1, 33) ἐπ' αὐτῷ (Rom 10, 11); cfr. E. WISSMANN, *Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen 1936) 71 ss.

125. Ioh 10, 27: "Mis ovejas oyen mi voz... y me siguen y yo les doy la vida eterna". A la atenta escucha (cfr. Mc 4, 23-24) y a la docilidad del creyente corresponde un lazo de unión y una intimidad con Cristo, y después la comunicación del bien supremo (Ioh 3, 15; 4, 14). Cfr. Heb 13, 20.

126. Ioh 17, 8: "Las palabras que tú me diste, yo se las he dado; ellos las han recibido (ἐλάβον) y han comprendido que yo he salido de ti; ellos han creído (ἐπίστευσαν) que me has enviado". Al dar buena acogida a la revelación divina transmitida por Jesús, los discípulos llegan gradualmente a concluir que el Padre lo ha puesto todo en las manos de su Hijo. Esta inteligencia espiritual, sostenida siempre por la apertura del corazón a la luz, desemboca en la certeza de fe en la preexistencia eterna de Cristo. Cfr. F. M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon saint Jean*, en *La Vie Spirituelle*, 404 (1955) 344-363.

127. Act 8, 14; 11, 1; Iac 1, 21.

128. "Una vez recibida la palabra de Dios que os hemos hecho conocer, la habéis acogido no como palabra de hombre, sino como Palabra de Dios que realmente es, y esta Palabra permanece activa en vosotros los *creyentes* (1 Thes 2, 13); "Y con muchas palabras Pedro daba su testimonio y les exhortaba (παρεκάλει) diciendo: Salvaos de esta generación perversa (el imperativo aoristo pasivo σώθητε como medio: que cada cual obre de tal modo que se salve). Ellos, pues, acogiendo su palabra (οἱ ἀποδεξάμενοι τον λόγον αὐτοῦ) se hicieron bautizar" (Act 2, 40-41; ἀποδέχομαι: admitir, aceptar; cfr. DITTENBERGER, *Or.* 305, 9; *Excavaciones de Delfos*, III, 3; 237, 13; *Inscripciones de Magnesia*, 32, 5-6: los magnesios invitan a los Epírotas a aceptar el *agon* de su ciudad, παρεκάλουν... ἀποδέξασθαι). D pone πιστεύσαντες en sustitución de ἀποδ. San Agustín añade *et crediderunt*: es lo mismo aceptar, admitir la palabra y creer. L. CERFAUX, *Le Chrétien* (París, 1962) 132 ss.

129. Cfr. Lc 8, 13: Los que después de haber oído (ἀκούσων) aceptan la Palabra (δέχονται), creen (πιστεύουσιν); Ioh 6, 43-45 (ἀκούσας παρά: recibir la instrucción de)...; Apc 3, 3. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1948) 88.

II. Estructura y objetos de la Fe

Tan fácil como es identificar y ordenar las etapas de la actuación del hombre que responde a las iniciativas de Dios (llamada íntima, testimonios exteriores, etc.), resulta difícil analizar la relación extraordinariamente compleja que establece la fe entre el convertido y su Dios¹³⁰. Tal relación compromete, en efecto, todas las facultades del creyente —la esperanza y la caridad tanto como la fe propiamente dicha— y después continúa siendo el punto de apoyo constante de la vida moral (fidelidad), cuyas modalidades determina desde el comienzo.

a) Asentimiento a la Palabra de Dios¹³¹: la fe es aceptación llena de docilidad de la doctrina enseñada¹³², conocimiento de la verdad a la vez que sumisión a la autoridad de los Apóstoles y al testimonio divino¹³³. Obedecer al Evangelio es, sin duda, creer en la promesa de la salvación por Cristo y adherirse a lo que se ha oído¹³⁴, pero fundamentalmente consiste en entregarse en cuerpo y alma al Revelador, como un esclavo pertenece a su Señor y Maestro. Jesús admiraba la fe del Centurión, tipo de la sumisión total de un ser-

130. Cfr. las minuciosas discriminaciones de E. DE WITT BURTON (*The Epistle to the Galatians*, Edimburgo, 1948, pp. 475-485) y el sugestivo estudio de W. H. PAINE HATCH, *The pauline Idea of Faith in its Relations to Jewish and Hellenistic Religion* (Cambridge, 1917).

131. ἀκοή πίστεως (Gal 3, 2, 5; cfr. 1 Thes 2, 13; Heb 4, 2; 11, 8); cfr. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 29 ss.

132. Act 6, 7, ὑπήκουον τῇ πίστει; Rom 6, 17, ὑπακούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς (cfr. J. KÜRZINGER, *Τύπος διδασχῆς und Sinn von Röm. VI, 17*, en *Biblica*, 1958, pp. 156-176; F. W. BEARE, *On the Interpretation of Romans VI, 7*, en *New Testament Studies*, V, 1959, pp. 206-210; C. H. DOBB, *The primitive Catechism and the Sayings of Jesus*, en *Studies in Memory of Th. W. Manson*, Manchester, 1959, pp. 106-118).

133. 2 Thes 1, 8: μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν; 3, 14, οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν (cfr. W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig, 1932). Lo contrario de la fe es la rebeldía "Habéis sido rebeldes a la orden de Yavé, no habéis creído en él y no habéis escuchado su voz" (Dt 9, 23; cfr. Dt 1, 26, 43). Saúl no fue desobediente a la visión celeste (Act 26, 19. ἀπειθήs es casi sinónimo de ἀπιστος, cfr. Lc 1, 17; Ioh 3, 36; Act 14, 2 etc.). La pedagogía divina sigue las leyes de las disciplinas humanas: lo que no se comprende se acepta por fe en la autoridad: los estudiantes dan crédito a sus maestros, los hijos a sus padres. Sólo podemos conocer conocer las realidades transcendentales mediante el testimonio de Dios (Filón, *De praem.* 49). "Hay un medio dulce y pacífico de convencer a los demás: la persuasión con la ayuda de la palabra" (HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, LIX, 3).

134. Rom 10, 16: "No todos han obedecido al Evangelio (ὑπήκουσαν). Isaías dice, en efecto: Señor, quién ha creído a nuestro anuncio (τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν)?" (cfr. Ioh 12, 38; 1 Pet 2, 8; Heb 3, 18-19; 4, 6, 7, 11). Obedecer viene de oír (*obaudire*); "El sentido etimológico aparece en la expresión *dicto obediens* esse, sinónima de *dicto audientem esse*" (A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932, p. 660).

vidor a su amo¹³⁵, y San Pablo ponía el ideal de su ministerio en conseguir cautivar todo el pensamiento humano y sujetarlo a Cristo¹³⁶, "en honor a su nombre" (Rom 1, 5). Nada glorifica a Dios, en efecto, como esta dependencia del creyente en lo que tiene de más elevado y personal (νόημα, 2 Cor 10, 5) y que termina en adoración¹³⁷; por eso la fe "agrada a Dios", quien la impone como condición imprescindible para apropiarse todos los bienes de la salvación (cfr. Heb 5, 9). Cuando el Evangelio exige perderse para encontrarse y morir a sí mismo para vivir, es la fe quien realiza esta abdicación que implica la renuncia a la autonomía personal para dejarse llevar por Dios y permanecer bajo su dependencia. El *obsequium fidei* no es sólo la docilidad del creyente hacia el Revelador, sino el homenaje de la propia entrega dedicado a Aquel a quien se reconoce como único Señor y cuya autoridad suprema se confiesa. Finalmente, la fe es tan grande y tan indispensable porque sitúa exactamente a la criatura delante de su Autor, su Guía y su Fin último¹³⁸.

b) Esta actitud del alma sólo es auténticamente religiosa cuando se confía en Dios¹³⁹ con una perfecta seguridad¹⁴⁰. Porque la fe no es una simple certeza de lo invisible fundada en la veracidad de "Aquel que no miente" (Tit, 1, 2), sino una confianza en el por-

135. Mt 8, 8-11; cfr. Rom 6, 16: "se es esclavo de aquel a quien se obedece"; la obediencia de la fe obtiene la justificación.

136. 2 Cor 10, 5; Rom 1, 5; 16, 26: que todas las naciones se entreguen a la fe (εις ὑπακοήν πίστεως).

137. Mt 14, 33; Ioh 9, 38: "Creo, Señor, y se postró ante él"; Heb 11, 21 (cfr. FILÓN, *De spec. leg.*, IV, 178: μεταναστὰς εἰς ἀλήθειαν καὶ τὴν τοῦ ἐνὸς τιμίου τιμὴν). La incredulidad es un menosprecio (Num 14, 11).

138. Cualesquiera que sean los matices simultáneamente posibles de τὴν πίστιν τετήρηκα (2 Tim 4, 7; fórmula bien atestiguada en la epigrafía de Asia Menor, en el sentido de fidelidad a un compromiso: τὴν πίστιν ἐτήρησα; cfr. A. DEISSMANN, *Licht vom Ostem*, 4.ª ed., Tübingen, 1923, p. 262; τοὺς τὴν πίστιν εὐσεβῶς τε καὶ δικαίως τηρήσοντας, cfr. DITTENBERGER, *Or.* 339, 47; J. M. T. BARTON, *Bonum certamen certavi... Fidem servavi*, en *Biblica*, 1959, pp. 878-884), el Apóstol quiere ante todo proclamar, en las horas que preceden a su muerte, que ha sido fiel a su consagración a Cristo, que jamás ha dejado de pertenecerle y que continúa poniendo en El su confianza. τηρέω en el sentido de conservar (cfr. Ioh 2, 10) se opone aquí a ἀθετέω; cfr. 1 Tim 5, 12, τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν.

139. Πιστεύω poner la confianza en alguien (Ioh 2, 24) a menudo es sinónimo de πείθω: estar persuadido y confiado (2 Cor 1, 9; 2, 3; Heb 13, 18). Cfr. JENOFONTE, *Banquete*, VIII, 18: "los que están unidos por un mutuo amor... sienten una confianza recíproca, πιστεύουσιν δὲ καὶ πιστεύεσθαι".

140. En cuanto al pasado, el creyente no duda de que está justificado por el bautismo; en cuanto al presente, tiene conciencia de estar en el camino de la salvación, como salvado en acto (cfr. el participio presente σωζόμενος, Act 2, 47; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15); en cuanto al futuro, "el Espíritu nos hace esperar de la fe los bienes que la justicia espera (Gal 5, 5; cfr. Rom 8, 24; Eccli 49, 10, ἐν πίστει ἐλπίδος; *Ep. Bernabé*, LV, 8: ἐν-κατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ). Cuando el fiel se asocia a Cristo inmutable, "el mismo ayer, y hoy, y siempre" (Heb 13, 8), se apoya en su auxilio indefectible; de suerte que la fe excluye el temor: πιστεῖ... μὴ φοβηθεῖς (Heb 11, 27; cfr. Heb 11, 23; 13, 6; Mc 5, 36; 2 Mc 8, 13); cuando Pedro se empieza a hundir en el agua y siente miedo, no tiene una fe firme (Mt 14, 31).

venir justificada, tanto por la fidelidad de Dios que jamás falla en el cumplimiento de sus promesas —“Es imposible que Dios nos engañe”¹⁴¹—, como por su omnipotencia que resucita a los muertos¹⁴²: “Sé en quién he puesto mi fe y estoy persuadido de su fuerza”¹⁴³.

Cuando Dios nos habla, más que instruirnos lo que hace es llamarnos a su reino, revelarnos el camino que conduce a él y los medios para llegar. Por eso los creyentes, definidos por esta vocación celeste (Heb 3, 1) y confiados en las promesas solemnes de Dios y en la mediación del Sumo Sacerdote, peregrinan por este desierto de aquí abajo hacia el reposo de Dios, formando una caravana que se encamina hacia el santuario celeste (4, 3; 11, 13-14). Su vida no es sólo una pura orientación hacia el futuro¹⁴⁴, sino también opción y compromiso existencial que les hace pasar de un mundo al otro. Han tenido que romper con antiguas dependencias, y perder todo apoyo en la tierra para no depender sino de Dios y de su ayuda¹⁴⁵. Así “la fe es garantía de lo que se espera, prueba de las realidades invisibles”¹⁴⁶.

141. Heb 6, 18; cfr. 10, 36; Rom 3, 3; 2 Tim 2, 13: “Aunque somos infieles, El permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo (este contraste, en un himno tan antiguo, evoca el de la *negación* de Pedro y la *confesión* de Jesús, en el mismo momento y en el mismo lugar, según los tres sinópticos: Lc 22, 61-62; 22, 70; Mc 14, 62; 14, 66-72; Mt 26, 64; 26, 69-75; cfr. CH. MASSON, *Vers les Sources de l'Eau vive*, Lausanne, 1961, p. 101; C. SPICK, *La Fidélité dans la Bible*, en *La Vie Spirituelle*, 437; 1958, pp. 311-327). La convicción básica de un creyente (θεμέλιος, primera noción de una ciencia; Heb 6, 11) es: “El Señor conoce a los que son suyos” (2 Tim 2, 19), es decir, los ama, los protege y los defiende. Al fundador y jefe de la nueva Alianza se le representa fiel, precisamente para fundamentar la fe de los cristianos (Heb 2, 17; 3, 6): κατανοήσατε... Ἰησοῦν πιστόν (Heb 3, 1; cfr. Heb 12, 2-3).

142. 1 Cor 15, 15; ss.; 2 Cor 1, 9; Heb 11, 19, 35; 1 Pet 1, 21; cfr. Est 4, 17 b: “Todo está sometido a tu poder, no hay nadie que pueda poner obstáculo si tú has resuelto salvar a Israel”.

143. 2 Tim 1, 12: οἶδα γὰρ ὃ πεπίστευκα καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστιν. El perfecto πεπίστευκα expresa a la vez lo inmutable y lo absoluto de la confianza: Hace tiempo puse mi confianza y conservo una confianza total. La fe es una persuasión (Gal 5, 8; πεισμονή, sustantivo verbal de πείθειν, cfr. Act 28, 24; 2 Cor 5, 11; Gal 1, 10); se está convencido de la verdad de un enunciado porque se tiene confianza en el que lo expone. Cuando el que revela es Dios, la convicción-persuasión es obediencia a su autoridad.

144. Heb 11, 15-16: πατρίδα ἐπιζητοῦσιν... κρείττονος ὁρέγονται; cfr. Heb 11, 7, 25, 39; Rom 5, 2; 6, 8; 8, 24 etc.

145. Así Moisés cuando rechaza “ser llamado hijo de una hija de un faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios en vez del placer efímero del pecado, estimando como riqueza superior a los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo (Heb 11, 24-26). La búsqueda de garantías humanas o de apoyos terrestres es denunciada siempre como una falta de fe: “Unos tienen sus carros, otros sus caballos; nosotros invocamos el nombre de Yavé nuestro Dios” (Ps 20, 8; cfr. Is 30, 16; 31, 1; Zach 4, 6; Ps. Salom. XVII, 37-40; FILÓN, *Quis rer. div. her.* 92-93).

146. Heb 11, 1 (cfr. nuestro comentario y el “Excursus”: *La foi dans l'Épître aux Hébreux*, en *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953, II, pp. 336 ss., 371-381); H. DÖRRIE, “Υπόστασις. Wort-und Bedeutungsgeschichte, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I Philologisch-historische Klasse* (1955) 35-92; IDEM, *Zu Hebr. XI, 1*, en *Z. N. T. W.* (1955)

Su ejemplo más sugestivo es sin duda el de Abrahán: "Esperando contra toda esperanza, creyó" en la palabra de Dios (Rom 4, 18). No duda en abandonar toda seguridad humana para hacerse nómada¹⁴⁷, ni en aceptar que vaya a tener un hijo cuando ya se encuentra viejo¹⁴⁸, ni en sacrificar a ese mismo hijo, al que estaba ligada la promesa de descendencia¹⁴⁹. Todas las almas de fe se han abandonado a la Providencia, que ha multiplicado los milagros en su favor¹⁵⁰, y el Señor, frente a "las naciones del mundo" que viven preocupadas por su existencia, opondrá a sus discípulos que todo lo esperan de la solicitud de su Padre del cielo¹⁵¹. Si exige fe en su poder de taumaturgo antes de obrar las curaciones¹⁵², lo hace ante todo para enseñar a los favorecidos a abandonarse con entera confianza en la bondad y omnipotencia del Dios Salvador (Eph 3, 20).

Se trata en efecto de los dos atributos divinos sobre los que Jesús ha insistido más. Por una parte, ha revelado a los discípulos "el nombre" del Padre¹⁵³, es decir, su amor¹⁵⁴ que llega hasta el sacri-

196-202; J. A. DÍAZ, *La estructura de la fe, según la Epístola a los Hebreos, en Cultura bíblica* (1956) 244-248. Sobre la fe en Qumrán y en Heb., cfr. H. KOSMALA, *Hebräer — Essener — Christen* (Leiden, 1959) 97 ss., y análogamente en Filón, cfr. A. BECKAERT, *Philon. De praemiis* (Paris, 1961) 21 ss.

147. Heb 11, 8-9: "Por la fe Abrahán obedeció a la llamada de marchar a un país que debía recibir en herencia, y se puso en camino sin saber a dónde iba... en tierra extraña, y viviendo en tiendas". Cfr. M. PEISKER, *Der Glaubensbegriff bei Philon, hauptsächlich dargestellt an Moses und Abraham* (Breslau, 1935); S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (Cincinnati, 1956).

148. Noventa y nueve años, según Gen 17, 1; cfr. Rom 4, 17-21; Heb 11, 11-12. En las mismas circunstancias, Zacarías duda (Lc 1, 18-20), Sara ríe (Gen 18, 12); pero ¿hay algo que pueda sorprender, si viene de Yavé?" (Gen 18, 14).

149. Heb 11, 17-19: "Por la fe, Abrahán, sometido a prueba, ofreció a Isaac, y era su hijo único el que ofrecía en sacrificio, el depositario de las promesas, aquél de quien se había dicho: Por Isaac tendrás una posteridad que lleve tu nombre. Dios, pensaba Abrahán, es capaz de resucitar a los muertos" (cfr. A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham, en Études de Critique et d'Histoire religieuses*, Lyon, 1948, pp. 99-110). La Virgen María sufrió una prueba análoga de su fe, debiendo en apariencia elegir entre su propósito de virginidad y su maternidad divina.

150. Noé construyó el arca salvadora en una época en que no era necesaria (Heb 11, 7). Isac bendijo a Jacob "en previsión de lo que debía acontecer" (Heb 11, 20), los israelitas se lanzan a atravesar por el Mar Rojo como por tierra seca (vid. v. 29), los muros de Jericó se desploman (vid. v. 30), todas las victorias son posibles (vid. vv. 33 ss.; cfr. 1 Ioh 5, 4-5). Filón consideraba la fe en la Providencia, que él hacía depender de la bondad de Dios, como "lo que hay de más útil y necesario a la piedad. El Padre y el Creador, en efecto, tienen cuidado del engendrado" (*De opif. mundi*, 9-10, 171).

151. Lc 12, 22-34; cfr. 12, 11-12; Phil 4, 6-7; Heb 13, 5: "Contentaos con lo que tenéis al presente, porque Dios mismo ha dicho: No te dejaré ni te abandonaré".

152. "¿Creéis que puedo hacer esto?" (Mt 9, 28. Cfr. TH. SHEARER, *The Concept of "Faith" in the Synoptic Gospels, en The Expository Times*, LXIX, 1957, pp. 3-6).

153. Ioh 17, 6, 26; cfr. Ioh 1, 18; 3, 11 ss.; Mt 6, 9; 11, 27. Cfr. P. SCHRUIERS, *La Paternité divine en Mt 5, 45 et 6, 26-32* (Lovaina, 1960); C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (Paris, 1961) 68 ss.

ficio de su Hijo para la salvación de los pecadores¹⁵⁵; por otra parte afirma que esta salvación hay que atribuirla a la omnipotencia divina¹⁵⁶, de la que participa el creyente cuando está íntimamente persuadido (Rom 4, 20-21): "Todo es posible para el que cree" (Lc 9, 22). *La fe de los Apóstoles se apoya fundamentalmente en esta potencia de Dios que comunica la vida*, ya se trate de traer hijos a la existencia¹⁵⁷, o de la resurrección de Jesús y de la nuestra¹⁵⁸, o de la vida del alma después de la muerte del pecado¹⁵⁹. Creer es, por tan-

154. Mt 19, 17; Lc 11, 13; 12, 32; cfr. 1 Ioh 4, 8-10, 16: ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (AGAPÉ III, pp. 288 ss.).

155. Ioh 3, 16-18; Rom 8, 31-39; cfr. AGAPÉ I, pp. 246 ss.

156. "¿Quién puede salvarse? Esto es imposible para los hombres, pero no para Dios; porque todo es posible para Dios" (Mc 10, 27; cfr. Mt 19, 26; Lc 18, 27); "Mis ovejas no perecerán jamás y nadie las arrancará de mi mano. El Padre que me las ha dado es más grande que todo, y nadie puede arrancar nada de la mano de mi Padre" (Ioh 10, 28-30). "El Evangelio es una fuerza divina para la salvación de todo el que cree" (Rom 1, 16; cfr. 1 Cor 1, 18).

157. "Abrahán nuestro padre común creyó en Dios que da la vida a los muertos y llama la nada a la existencia" (Rom 4, 17). El nacimiento del Autor de la vida está justificado por este axioma del Génesis (18, 14): "Nada es imposible por parte de Dios" (Lc 1, 37). Cfr. Act 3, 16: "Por la fe en su Nombre, su Nombre ha consolidado a este hombre, y la fe en El le ha dado la salud"; Ps 77, 15: "Tú eres el Dios que hace prodigios".

158. "Qué extraordinaria grandeza reviste su poder en favor de vosotros, los creyentes, como atestigua la energía de la fuerza de su poder que ha desplegado en la persona de Cristo, resucitándole de entre los muertos" (Eph 1, 19-20); cfr. 1 Thes 4, 14: "Si creemos que Jesús ha muerto y resucitado, también a los que se han dormido en Jesús Dios les llevará con El"; Phil 3, 9-11: "La justicia que viene de Dios y se apoya en la fe, para conocerle, a El, con el poder de su resurrección... a fin de poder llegar a resucitar de entre los muertos". Sin el objeto y el apoyo de la resurrección de Cristo, la fe quedaría esfumada (1 Cor 15, 12-19). Cfr. F. X. DURWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut* 3.^a ed. (Le Puy-Paris, 1955) 383 ss. Se ha atribuido demasiada importancia apologética al hallazgo del sepulcro vacío, el cual sin embargo no es mencionado en el *kerygma* de 1 Cor 15, 3-5, que transmite un texto muy primitivo de la Iglesia palestiniana (J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1935, pp. 72-74). Comprobar la resurrección de Cristo por la desaparición del cadáver del crucificado que hubiera podido ser ocultado y trasladado a otro lugar (Mt 27, 64; 28, 13; Ioh 20, 15), es "buscar entre los muertos al que está vivo" (Lc 24, 5). Este se manifestó en carne y hueso (Mt 28, 9; Lc 24, 39), no a creyentes, sino a discípulos que le tomaron primero por un espíritu o un fantasma (Lc 24, 37; 20, 20. 25). Les fue preciso tocar su cuerpo (Ioh 20, 27). Comió con ellos (Lc 24, 42). Les dio el tiempo necesario para identificarlo hasta el día en que ascendió al cielo (Lc 24, 50-53; Act 1, 9-11). La resurrección es, pues, un hecho histórico tan real como la muerte del Salvador. La fe en este acontecimiento se apoya en la declaración de testigos oculares que vieron las "Apariciones" del resucitado. Cfr. CH. MASSON, *Vers les Sources d'Eau vive* (Lausanne, 1961) 102-152; F. GILS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*, en *Eph. theol. Lovanienses* (1962) 5-43.

159. "Vosotros habéis creído en la virtud de Dios que lo ha resucitado de entre los muertos. Vosotros que estábais muertos por el hecho de vuestras faltas y de vuestra carne incircuncisa: ¡os ha hecho revivir con El! El nos ha perdonado todas nuestras faltas" (Col 2, 12-13).

to, confiar en la intervención de Dios vivificador¹⁶⁰ y esperar de El ese bien supremo¹⁶¹ que supera toda posibilidad humana (Mt 6, 27): la vida, su conservación, su crecimiento. Una de las expresiones más primitivas del *Credo* fue: "Creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación"¹⁶².

Más que de una actitud del espíritu, se trata de una adhesión del corazón, de una fe-confianza que se mantiene en contacto con el Salvador para que su "virtud" pueda pasar a nosotros y curarnos de nuestros pecados¹⁶³. Una mujer consigue tocar el borde de su vestido e instantáneamente queda curada de su enfermedad. Jesús, al notar que "una fuerza había salido de El", le dice: "Hija mía, tu fe te ha salvado"¹⁶⁴. Esta fe viva, penetrada de caridad, permite entrar en comunicación con Cristo y hace fluir de El todas las gracias con la misma actualidad, igual procedencia e idénticos caracteres de eficacia que emanaron del Salvador a lo largo de su ministerio. Cristo es

160. El hombre se convierte al Dios vivo (1 Thes 1, 9) y da su fe a Cristo —ὁ ζῶν (Apc 1, 8), ἡ ζωή (Ioh 11, 25)— para vivir: El que cree, tiene la vida eterna (Ioh 3, 14-16; 6, 40. 47); el que no cree, muere en sus pecados (Ioh 8, 24). Sobre la fe cristológica, cfr. P. MORANT, *Der Glaube in der neuesten amentliche Theologie*, en *Anima* (1958) 9 ss.; ED. D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels*, pp. 19 ss.

161. 1 Pet 3, 10 (AGAPÉ II, pp. 330 ss.). Cfr. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, (Bonn, 1950) I, p. 92.

162. Rom 4, 24-25. Cfr. la excelente exégesis de D. M. STANLEY, *Christ's Resurrection in pauline Soteriology* (Roma, 1961).

163. Cfr. Lc 6, 19: "Toda esta multitud intentaba tocarle, porque de él salía una fuerza que curaba a todos". La fe es principio de unión con Dios (Eccli 25, 12); cfr. FILÓN: "La piedad y la fe unen a Dios... de Abrahán se dijo: Cuando alcanzó la fe, estaba más cerca de Dios" (*De migr. Ab.* 132).

164. Mt 9, 21; Lc 8, 46. San Agustín comenta con frecuencia este episodio, y compara la fe con unas manos que tocan a Cristo en las tinieblas. Este tocar no produce la fe que lleva a la justicia, sino la fe del corazón: "Será tu fe puramente espiritual la que me tocará cuando haya subido a mi Padre" (*Serm. CXLIII*, 4; P. L. XXXVIII, 786-787); "¿Qué es tocar, sino creer? Pues es por la fe como tocamos a Cristo. Ahora bien, es mejor tocar por la fe, sin poder tocar con las manos, que palpar con las manos sin poder tocar con la fe... Al tocarle por la fe, esta fe te salva. Contentáte con tocar por la fe, es decir, approximate sinceramente, cree firmemente" (*Serm. CCXLVI*, 4, col. 1155); "El tocar significa la fe... ¿Qué es acceder y tocar, sino aproximarse y creer?... Tocar es la fe del que toca, o mejor el acceso del creyente" (*Serm. CCXLIV*, 3, col. 1150). El Apóstol Tomás tocó al hombre, y confesó al Dios... No podemos tocar con nuestras manos al que en adelante se asienta en el cielo, pero podemos alcanzarle por la fe... Mantengamos por firmeza lo que no vemos" (*In I Ioh.*, tract. I, 3; P. L. XXXV, 1980; CHR. MOHRMANN (*Credere in Deum*, en *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux, 1951, pp. 277 ss.) cita el Sermón *Ed. Morin Guelf.*, 14, 2, siempre a propósito de la hemorroísa: "*Tangere autem corde, hoc est credere; nam et illa mulier quae fimbriam tetigit, corde tetigit, quia credidit...* Tetigit me aliquis, ait Dominus: tetigit me, credidi in me... Ascendit ergo nobis Christus, et tangamus eum, si credamus in eum, quia Filius Dei est, aeternus, coaeternus... Sic tangite ut haereatis. Sic haerete, ut nunquam separemini, sed cum illo permaneat in divinitate, qui pro nobis mortuus est in infirmitate".

el término de nuestro acto de fe, mediante el cual nos ponemos en su presencia y le tocamos.

Más aún, “por medio de la fe, Cristo habita en nuestros corazones” (Eph 3, 17), toma posesión de ellos y establece allí su morada (Ioh 14, 23), no sólo en su humanidad, sino por su virtud omnipotente que le hace reinar sobre el alma con todas sus facultades de modo estable y soberano¹⁶⁵, de tal forma que la plenitud de vida contenida en Cristo se comunica al creyente, que se siente “lleno de la plenitud de Dios” (Eph 3, 19).

c) En cuanto el creyente se somete a la autoridad del Revelador y da crédito a su veracidad, inmediatamente acepta sin vacilaciones su doctrina como expresión de la verdad¹⁶⁶. La misma fe que se presta a la persona del testigo es la que se adhiere al contenido de su mensaje¹⁶⁷. Si la incredulidad es ignorancia, tinieblas y cegue-

165. El creyente, arraigado y fundado en el amor (AGAPÉ II, pp. 212 ss.), es una sola cosa con Cristo, porque de El hace el todo de su vida: “Para mí, vivir es Cristo” (Phil 1, 21). Es Cristo la sola regla de sus pensamientos, el motivo de sus acciones, el objeto de su amor: su fin último. No se puede emplear una expresión más fuerte (cfr. SAN AGUSTÍN, *In I Ioh*, tract. X, 5-6. El fin último resume todas nuestras metas; todo lo que el creyente piensa, desea, ama, hace, no son más que medios para llegar a este fin último, alcanzar a Cristo (III, 12). El creyente incorpora en sí mismo a Cristo, puesto que Cristo se convierte en el motivo y el motor de toda su actividad. El solo es a quien la fe ve, ama y busca en todo: “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Mi vida presente en la carne la vivo en la fe en el Hijo de Dios que me ama” (Gal 2, 20). “Qui in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus, et quodammodo unitur in eum” (SAN AGUSTÍN, *Serm. CXLIV*, 2; P. L. XXXVIII, 7888); “Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire” (IDEM, *In Ioh* 19, 6; P. L. XXXV, 1631).

166. Hay correlación entre πιστεύειν εἰς (ignorado en los LXX y en el griego clásico, pero preferido por San Juan) y πιστεύειν ὅτι (Mt 9, 28; Ioh 8, 24; 11, 27. 42; 13, 19; 14, 11; 16, 27. 30; 17, 8; 20, 31). Puesto que la proclamación de la Buena Nueva de la salvación es la pronunciación de una palabra verdadera (λόγος ἀληθείας, 2 Cor 6, 7; Col 1, 5; Eph 1, 13; ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, Gal 2, 5; Iac 1, 18: “El nos ha engendrado por la Palabra de verdad”; cfr. L. E. ELLIOT-BINNS, *James I*, 18, en *New Testament Studies*, III, 1957, p. 151; O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, *Ibid.*, p. 323), el oyente que le da su asentimiento “obedece a la verdad” (Gal 5, 7; cfr. Rom 2, 8; 2 Thes 2, 13, πιστεῖ ἀληθείας; 2 Tim 2, 18: apartarse de la verdad... arruinar la fe), y a la vez aprende y comprende la realidad de la gracia de Dios (Col 1, 6: ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ), que toda verdad viene por Cristo-Verdad (Ioh 1, 14. 16; 14, 6), quien garantiza el mensaje divino en cuanto realiza la salvación. Así, los creyentes son sensatos (φρόνιμοι, Rom 11, 25), y “todo discípulo bien formado es como su maestro” (Lc 6, 40). Sobre la noción bíblica de ἀλήθεια, cfr. E. HOSKINS, F. M. DAVY, *L'enigme du Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris 1949) 24 ss.

167. “Muchos de los que oyeron este discurso creyeron” (Act 4, 4; cfr. 13, 12; 14, 1; 15, 7). πιστεύειν, empleado sin complemento o con dativo, significa la aceptación de un enunciado o de un hecho en cuanto poseen una realidad objetiva: Gabriel reprocha a Zacarías por no creer en la verdad de lo que le ha anunciado (Lc 1, 20). Jesús exhorta a sus discípulos a no creer en las pseudo-apariciones (Mc 13, 21), ni en los falsos profetas que inducen al error (Mt 24, 23-24, μὴ πιστεύσητε... πλανᾶσθαι); los Apóstoles, que toman el testimonio de las santas mujeres como una historia imagina-

ra¹⁶⁸, la fe es luz del espíritu y conocimiento¹⁶⁹: la persuasión de que la economía salvadora proclamada por los Apóstoles ha sido concebida por el amor de Dios y ha llegado a su efectiva realización por medio de Cristo¹⁷⁰. En términos más precisos, el creyente conoce y reconoce en Jesucristo a su Señor y Salvador¹⁷¹.

Esta convicción aparece descrita en los escritos tardíos del *Corpus epistolar* como ἐπίγνωσις (τῆς) ἀληθείας¹⁷². Dada la predilección de la lengua *koiné* por las formas compuestas, no se debe *a priori* atribuir a esta expresión un valor propio frente a la simple gnosis, pero el uso paulino muestra, no obstante, que se trata de un conocimiento, no más profundo o seguro, pero sí exacto y referente a un objeto particular¹⁷³. La *epignosis* es un término técnico de la lengua neotestamentaria que designa el conocimiento proporcionado por la fe: *Los convertidos reciben el conocimiento de la verdad*¹⁷⁴ porque

ria, no creen en Cristo realmente resucitado (Lc 24, 11; Mc 16, 11, 14; cfr. Ioh 20, 25). “¡Si eres el Cristo, dinoslo! Si os lo digo no lo creeréis” (Lc 22, 67).

168. 2 Cor 3, 14; 6, 14-15; Eph 4, 17-18; cfr. Mt 23, 16-26.

169. En la oposición entre fe y obras desarrolladas por Iac 2, 14-26 (cfr. G. EICHOLZ, *Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus*, Munich, 1961), la *pistis* se entiende del conocimiento puro y simple del *credo* evangélico.

170. De ahí la acepción objetiva de *pistis*: el cristianismo (Gal 1, 23) y más precisamente la sana doctrina, las verdades enseñadas, el mensaje evangélico (Act 7, 7; 2 Pet 1, 1; Ids 3, 20; comparar 1 Thes 3, 10 y Lc 1, 4); especialmente en las Pastorales (1 Tim 3, 9; 4, 6; 6, 12, 21; cfr. C. SPIRQ, *Saint Paul, Les Epîtres Pastorales*, París, 1947, pp. CLXXXIV ss.).

171. 2 Pet 2, 20, ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ; cfr. 2 Pet 1, 2-3; 3, 18; Ioh 4, 42. Los Apóstoles, que habían dado su fe-confianza al Maestro, llegan a la inteligencia de su origen divino: ἄρτι πιστεύετε (Ioh 16, 30); en cambio los herejes, por haber corrompido su razón (κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, 2 Tim 3, 8; cfr. διεφθαρμένων τὸν νοῦν, 1 Tim 6, 5), quedan privados de la verdad y en la incapacidad de adherirse a su manifestación (ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν, 2 Tim 3, 8), tanto como los paganos endurecidos que viven “sin nada en el espíritu, ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν” (Eph 4, 17).

172. Cfr. nuestro “Excursus” (XVI, en *Les Epîtres Pastorales*, pp. 362-365). A la bibliografía debe añadirse H. KOSMALA (*Hebräer — Essener — Christen*, Leiden, 1959, pp. 135-173) que compara esta locución con el léxico de Qumrán, y sobre todo F. NÖTSCHER, *Vom Alten zum Neuem Testament* (Bonn, 1962) 112-125; M. K. SULLIVAN, *Epignosis in the Epistles of St Paul*, en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 405-416.

173. Los filósofos conocen bien lo que Dios ha prescrito (Rom 1, 32, τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινόντες; cfr. la *darat emét* de Qumrán, Regla, IX, 17-20; O. BEIZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen, 1960, p. 53); los Colosenses son exactamente informados acerca de la voluntad de Dios (Col 1, 9, ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ). La fe aclara de una manera precisa todo el bien que está en nuestra mano realizar (Phil 6, ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ). En Persia, según Filón, los Magos buscan silenciosamente en los datos de la naturaleza el descubrimiento de la verdad, πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας (Quod omn. prob. 74); para Epicteto: “El hombre ha recibido de la naturaleza las reglas y normas que le permiten descubrir la verdad, λαβὼν... εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας” (II, 20, 21).

174. Heb 10, 26, τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Los creyentes son los que conocen la verdad: τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν (1 Tim 4, 3). La vocación del Apóstol consiste en llevar a los elegidos a la fe y en darles a conocer la verdad religiosa: κατὰ πίστιν... καὶ ἐπίγνωσιν

creer lo que Dios ha revelado es conocer el camino de la salvación y comprometerse en él¹⁷⁵. Por eso se dará a *aletheia* su acepción etimológica (lo no disimulado, no celado) concerniente a una realidad que ya no está oculta sino que aparece al descubierto y cuya naturaleza propia se distingue de las apariencias a veces engañosas¹⁷⁶. Así la *epignosis* de la Verdad forma parte del *kerygma* y resulta de la revelación¹⁷⁷; corresponde exactamente a la fe que depende de la predicación de la palabra de Cristo, según Rom 10, 17.

Consecuente a la exposición del mensaje salvador, la fe es ante todo aceptación cordial de la justificación otorgada por Dios; mas para obtener la salvación ha de conseguir expresarse en la confesión "de boca" y en fidelidad de vida (Rom 10, 9-10; Tit 1, 16). Una convicción sincera tiene que traducirse necesariamente en la conducta (2 Cor 4, 13; 8, 7), y el Señor hizo de esta lealtad valerosa la *conditio sine qua non* de la entrada en el reino de los cielos¹⁷⁸. El

ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν (Tit 1, 1). De ningún modo se debe excluir de este conocimiento el matiz bíblico de una relación entre el objeto y el sujeto: "aprehensión" (cfr. 1Cor 13, 12).

175. "Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad (un solo Dios y un solo mediador)" (1 Tim 2, 4. Comparar Ioh 8, 31: "Si permanecéis en mi palabra... conoceréis la verdad y la verdad os hará libres"). Cuando San Pablo evoca "la predicación y la enseñanza conformes a la verdad que está en Jesús" (Eph 4, 21), hace recordar la proclamación del mensaje y la primera catequesis oídas por los conversos: una y otra tenían por objeto la verdad del Evangelio, más concretamente: "Jesús muerto y resucitado, que por este medio ha llegado a ser plenamente Cristo, Mesías y Señor, y para los creyentes, principio de su vida nueva" (I. DE LA POTTERIE, *Jésus et la vérité d'après Eph 4, 21*, en *Analecta Biblica* 18, p. 55). "La verdad que está en Jesús" es el objeto de la fe, la obra de salvación cumplida por Jesús y principio de vida nueva para los creyentes.

176. Ioh 4, 23. Cfr. O. PRUNET, *La Morale chrétienne d'après les écrits johanniques* (París, 1957) 4 ss. T. W. MANSON, *On Paul and John* (Londres, 1963) 93 ss. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien II* (París, 1964) 126 ss.

177. La *epignosis* es el objeto de la enseñanza, el fruto de la instrucción; cfr. sus empleos con ἀκούειν (Col 1, 6; Eph 1, 13; 4, 21), μανθάνειν (2 Tim 3, 7), μαθητεύειν (Eph 4, 21), παιδεύειν (2 Tim 2, 25), διδάσκειν (Eph 4, 21; 1 Tim 2, 7, διδάσκαλος ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ; cfr. Mt 22, 16 ἐν ἀληθείᾳ διδάσκειν). Estos empleos están en relación con los de ἐπιγινώσκειν "divulgar" (usado como sinónimo de κατοργέλειν), en las fórmulas finales de las inscripciones helenísticas, y relativas a la comunicación de decretos al extranjero: "para hacer saber, para poner en conocimiento de". Cfr. I G. IX, 2, 519, l. 7; XII, 5, 599, l. 10-11; 653, l. 64; XII, 9, 4, l. 12; CH. MICHEL, *Recueil des Inscriptions grecques* (París 1900) n. 1014, 26; DITTENBERGER, *Syl.* 694, 19; 1101, 22; *Insc. de Sardes*, IV, 7; de Seleucia (en C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the hellenistic Period*, New Haven, 1934, n. XLV, 17); *Inscriptions de Thasos*, 170, 25; 175, 7-13. Cfr. M. HOLLEAUX, *Études d'Epigraphie et d'Histoire grecques* (París, 1942) III, 241 ss.

178. El texto principal es Mt 10, 32-33 (= Le 12, 8-9): "Todo el que me confiese... Todo el que me niegue", que ha orientado toda la tradición (cfr. Apc 3, 5). ὁμολογεῖν, es reconocer que Jesús es el Cristo (Ioh 9, 22; 12, 42), Señor (Rom 10, 9), Hijo de Dios (1 Ioh 2, 23), hacer profesión de fe cristiana (1 Tim 6, 12; Heb 4, 14). Lo opuesto es ἐπαισχύνεσθαι "enrojecer, avergonzarse" (Mc 8, 38) y sobre todo ἀρνεῖσθαι "negar". Ante Pilatos, los judíos han renegado de Jesús, el Santo, el Justo (Act 3, 13-14). Para los cristianos la *harnesis* sería un rechazo de la fe (1 Tim 5, 9; 2 Tim 2, 12-13:

mismo reconoció ante el Sanedrín y ante Pilato su condición de Mesías-Rey y murió como testigo de la verdad¹⁷⁹; desde entonces, Timoteo (1 Tim 6, 12) y todos los cristianos expresan solemnemente en el bautismo su fe en Cristo, Señor, Salvador e Hijo de Dios¹⁸⁰.

εἰ ἀρνησόμεθα = εἰ ἀπιστοῦμεν; Apc 2, 13), la negativa a reconocer a Jesús como solo Maestro y Señor (Ids 4; 2 Pet 2, 1; Apc 3, 8); el renegado (ὁ ἀρνούμενος) es un mentiroso (1 Ioh 2, 2). Juan el Bautista fue el primer confesor cristiano: ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο (Ioh 1, 21), en tanto que Pedro negó ser de los discípulos de Jesús (Ioh 18, 25, ἠρνήσατο; cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 299).

179. Ioh 18, 33-38; 1 Tim 6, 13. Cfr. O. LINTON, *The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX*, en *New Testament Studies* (1961) 258-262.

180. La humanidad se divide según sus convicciones sobre el Mesías-Salvador (Lc 2, 34; Mt 16, 15). Casi todas las profesiones de fe (*homologías*) del Nuevo Testamento tienen por objeto explícito la persona de Jesucristo. El mismo había exigido constantemente que se creyera en El (Ioh 7, 37-38; 8, 24; 13, 19; 16, 9) para tener la vida eterna (Ioh 3, 16; 6, 40), y los creyentes de la Nueva Alianza se entregan a El (Ioh 2, 11), confiando plenamente en su poder (Mt 8, 13; 9, 29; 15, 28; en el Evangelio de San Mateo, la fe tiene por objeto la ἐξουσία de Jesús; cfr. G. BARTH y H. J. HELD, en G. BORNKAMM, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen, 1960, pp. 105 ss., 272 ss. Para los Hechos de los Apóstoles, cfr. Bo REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zurich, 1957, pp. 38 ss.). Un análisis de los objetos explícitos de fe en el N. T. exigiría un desarrollo muy amplio; mencionemos solamente: Jesús santo de Dios (Ioh 6, 69), Hijo del Hombre (Ioh 9, 35-36), rey de Israel y Mesías (Mt 21, 9; Ioh 1, 49; 9, 22; 11, 27; 20, 31; Act 2, 36; Gal 2, 16; 1 Ioh 5, 1), que viene a cumplir las Escrituras (Act 8, 35; Lc 24, 25; Ioh 5, 39), preexistente (Ioh 8, 58), descendido del cielo (Ioh 3, 31; 6, 51), enviado del Padre (Ioh 3, 34; 6, 29; 11, 42; 16, 27. 30; 17, 8. 21), encarnado (1 Ioh 4, 3; 5, 1; 2 Ioh 7), luz y revelador (Ioh 12, 36. 46; 14, 10), Salvador del mundo (Ioh 4, 42; 1 Ioh 4, 14), Hijo de Dios (Mt 11, 27; Mc 1, 1; Lc 3, 22; Ioh 1, 14; 3, 16. 36; 6, 40; Heb 4, 14; 5, 5. 8; 1 Ioh 2, 23; 5, 10. 13), Dios (Ioh 10, 33 ss. Cfr. J. HUBY, *Le Discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1942, pp. 126 ss.). Para San Pablo, la fe reconoce ante todo a Jesús como Señor (1 Cor 12, 3; 2 Cor 4, 5; Rom 10, 9; Phil 2, 11; Philm 5) y Redentor (Rom 3, 25; 5, 6-11; 1 Cor 15, 1-17; Col 1, 13-14; para la Epístola a los Hebreos, cfr. C. SPICQ, *Commentaire*, II, pp. 374 ss.), situado en el centro del plan divino de la salvación, que constituye el "misterio de Cristo" (Eph 3, 4; Col 4, 3; cfr. Col 2, 2) o el "misterio del Evangelio" (Eph 6, 19; cfr. Col 1, 26-28), "el misterio de la fe" (1 Tim 3, 9). Cristológica, la fe es igualmente monoteísta: "Para nosotros sólo hay un Dios, el Padre, de quien son todas las cosas, y nosotros por El y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros por El" (1 Cor 8, 6; cfr. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4.ª ed., Gütersloh, 1948, p. 221); "La vida eterna es conocer al único verdadero Dios y a su enviado Jesucristo" (Ioh 17, 3; cfr. 12, 44); y por tanto creer en "Dios vivo y verdadero" (1 Thes 1, 9), único y creador (Act 14, 5; Heb 11, 3; Iac 2, 19), que es todo amor (1 Ioh 4, 16; cfr. AGAPÈ III, p. 288); finalmente, Heb 11, 6 resumirá el doble objeto de la fe: creer que Dios existe, que es todopoderoso (Mc 11, 22) y remunerador. Los Apóstoles explicitaron poco a poco los elementos de estos ἐπουράνια-ἐπίγεια (Ioh 3, 12), constituyendo un cuerpo de doctrina (Rom 6, 17) cada vez más complejo (Heb 5, 12-6, 2), que se imponía igualmente a la adhesión del espíritu (cfr. 1 Col 16, 22; Gal 1, 8-9); lo cual de ningún modo suponía dificultad para los convertidos (cfr. J. B. FREY, *Les Juifs avaient-ils des Dogmes?*, en *Gregorianum*, 1927, pp. 489-507). Muy diversas en su formulación las profesiones de fe debían formularse con bastante frecuencia en la Iglesia primitiva, pero sobre todo en la liturgia bau-

Según el uso habitual del término, la homología es ante todo una declaración pública (cfr. Act 7, 17), a la que la presencia de numerosos testigos (1 Tim 1, 16) da un carácter oficial de proclamación: se afirma una convicción (Act 23, 8; Tit 1, 16), e incluso, cuando se hace en el culto, se canta, siendo entonces sinónimo de *exomologesis* (Heb 13, 15). Pero sobre todo se emplea en el lenguaje judicial¹⁸¹ y jurídico¹⁸², como la expresión consagrada para significar el acuerdo entre las partes; éstas declaran su consentimiento, suscriben un contrato, conciertan de modo especial determinadas cláusulas¹⁸³,

tismal, cfr. R. ROMANIUK, *L'Amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Roma, 1961) 82-86 (da la bibliografía), sobre todo C. BUTLER, *The Object of Faith according to St Paul's Epistles*, en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963) 15-30.

181. Cfr. el índice (in h. v.) de L. GERNET, *Démotisme. Plaidoyers civils* (París, 1960) IV, p. 172; P. Ent. XLIV, 6: $\xi\alpha\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta$ = si ella reconoce su deuda. En este sentido, cfr. Act 24, 14: "confieso". A la *homologia* se opone la blasfemia: toda palabra que difame a Dios, a sus enviados, su pueblo, su templo su revelación y su religión (1 Mc 7, 38; Act 6, 11; 26, 11; Rom 2, 24; 1 Tim 1, 13; 6, 1; Tit 2, 5; 2 Pet 2, 2), que atente contra la majestad divina, contra el honor que le es debido. La blasfemia es un ultraje (Num 15, 30; 2 Reg 19, 22). Primitivamente $\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\acute{\iota}\alpha$ es, en el griego profano, una palabra malsonante e irrespetuosa que se pronuncia a lo largo de un sacrificio o de una ceremonia religiosa. En la Biblia es el pecado de los impíos y de los desesperados (Apc 16, 9) o de los hombres de poca fe que hablan mal de Dios, le insultan, le dirigen reproches: dudan de su poder salvador, de la sabiduría de su providencia, de su amor etc. Cfr. la excelente clasificación de W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* (5.ª ed. Berlín, 1958) in h. v.

182. Gayo, después de establecer que toda obligación deriva de un contrato (o de un delito), precisa que la obligación verbal se forma por la pregunta y la respuesta, y ofrece como ejemplo de fórmula válida tanto para los ciudadanos romanos como para los extranjeros: $\delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\varsigma$? — $\delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omega$; $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\acute{\iota}\varsigma$? — $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\omega$ (*Institutes*, 93). L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Viena, 1953) 736, nn. 15-16; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, p. 67, n. 1; 320, n. 6; A. B. SCHWARZ, *Homologie und Protokoll in den Papyrusurkunden*, en *The Journal of juristic Papyrologie* (1961) 177-242.

183. *Sammelbuch*, 9291, 30 (11 nov. 93 de nuestra era); 9292, 5; 9293, 9, etc. Constantemente, a partir del siglo II, se lee en los documentos de contrato, después de la promesa de garantía y antes de la $\delta\upsilon\omicron\gamma\gamma\alpha\phi\acute{\eta}$ del declarante, la fórmula: " $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \xi\pi\epsilon\omega\tau\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\alpha$ — e interrogado, lo reconoció, convine en ello"; sería el equivalente de nuestro "visto bueno" o según el léxico notarial: "El declarante, después de oír la lectura de sus declaraciones, persiste y firma." F. DE VISSCHER (*La pseudo-stipulation* ΕΠΕΡΩΤΗΘΕΙΣ ΩΜΟΛΟΓΗΣΑ, en *Symbolae R. Taubenschlag*, Varsovia, 1957, II, pp. 161-169, que ignora el excelente M. J. BRY, *Essai sur la vente dans les papyrus*, París, 1909, pp. 108 ss.), cita numerosos ejemplos de contratos de matrimonio, adopción, venta, préstamo, alquiler, depósito, mandato, arrendamiento, fianza, testamento pago de salario en los que la *homologia* confiere al documento su autoridad (P. Princet. III, 150, 26; 177, 3; B. G. U. 887, 18; P. Oxy. 905, 18-20; 1626, 25; 1695, 31; 1711, 21...; puede añadirse P. Rend. Har. 80, 38 y 44; 139, 9-10; 140; P. Antinop. 38, 21; 39, 14; 42; 29; P. Mert. 36, 19; 37, 13; 98, 19; P. Goth. 5, 7; 6, 15; 9, 21; P. Vind. Bosu. 6, 6, 19; 8, 24; P. Oxf. 15, 19; P. Gen. 43, 17; P. Varren. 10, 30; P. Osl. 37, 18-19; 135, 29; 138, 20-21; P. Ryl. 657, 10; 662, 21; *Sammelbuch* 9497; P. Fouad 39, 12; B. G. U. 13, 17; 373, 15; P. Mil. Vogliano, 71, 6, 27; P. Brooklyn Gr. III, 5, 8, 13, 16, 20, en *Chronique d'Égypte*, 1962, p. 155; $\delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha\ \gamma\alpha\mu\omicron\upsilon$ *Journal of jur. Papyrol.*, 1962, p. 172; $\delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omega\ \xi\kappa\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\omega\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\theta\alpha\iota\pi\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma$, P. Vindob.

y a veces incluso añaden el peso de un juramento¹⁸⁴. Ahora bien, esta afirmación tiene el carácter de una promesa y finalmente de un *compromiso*, puesto que se trata de determinar para el futuro un estado, o el ejercicio de unos derechos y el cumplimiento de unos deberes que actualmente se establecen¹⁸⁵. Así, el que pronuncia su *homología*, no sólo confiesa su convicción acerca de la divinidad de Cristo y la plena adhesión a su revelación (2 Cor 9, 13), sino que le reconoce como su Señor y Maestro, profesa pertenecerle y se compromete a obedecer a sus mandamientos. Su "profesión de fe"¹⁸⁶ expresa tanto un estilo de vida¹⁸⁷ como la fidelidad y la obediencia a la verdad. La conducta debe estar en armonía con la creencia¹⁸⁸: "los que participan de la vocación celeste" han hecho a la vez una profesión de fe en Cristo Sumo Sacerdote (Heb 3, 1) y una profesión de indefectible esperanza (10, 23). Una vez así comprometidos, se les exige que se mantengan firmes, que sean fieles a su juramento¹⁸⁹ y realicen plenamente la vida cristiana, según las palabras de Heb 10, 18: "Mi justo vivirá por la fe-fidelidad"¹⁹⁰.

Sijpesteijn, VI, 4; XI, 4; XI, 13; XII, 6, 13, 17, etc.). E. KIESSLING, *Quittungs-homologie über den Empfang eines Verpflichtungsverhältnisses*, en *Zeitschrift Savigny Stift.* 1957, p. 350.

184. Después de haber estipulado: "La caución es válida, redactada en un solo ejemplar; interrogados, hemos declarado nuestro acuerdo", los firmantes glosan. "Nosotros, los abajo firmantes, hemos hecho acta de caución, y prestado juramento divino: las cláusulas aquí expresadas nos satisfacen" (P. Fouad, XX, 11-14; comparar Mt 14, 7, μεθ' ὅρκου ὁμολόγησεν). A veces la fórmula es más desarrollada: περί δὲ τοῦ ταῦτα ὁρθῶς καλῶς γείνεσθαι ἐπερωτηθέντες ὑπο σοῦ ὁμολογήσαμεν (P. Oxy. 1040, 32-35; B. G. U. 667, 18; P. Flor. 29, 11-13; 96, 5 y 13). Para describir el tratado de alianza que los habitantes de Samos concluyeron con los griegos, Herodoto se expresa así: πίστιν τε καὶ ἐποιεῦντο (IX, 92).

185. Cfr. P. Ent. LV, 14: αἰὶ ὁμολογοῦντες ἀποδώσειν, "aunque sin cesar prometen pagármelos, están dando largas" (cfr. P. Antin. XCI, 10: καὶ εἰς τὴν ἀσφάλειαν ταύτην, σοι πεποιήμαι τὴν ὁμολογίαν κυρίαν οὐσαν καὶ βεβαίαν; I G. XII, 7, 62, l. 34: πίστιν ἐπιθήσει = el arrendatario se comprometerá formalmente ante los administradores). ἐπερωτᾶν ὁμολογεῖν se traducen al latín: *rogare-promittere*. Cfr. L. GERNET, *Droit et Société dans la Grèce ancienne* (Paris 1955) 203, 218 ss. En el lenguaje diplomático, tratados y pactos (συνθήκαι, σπονδαί) se decían también: "acuerdo, convención, arreglo" (*homologia*), especialmente para una rendición (HERODOTO, VII, 156; VIII, 52; TUCIDIDES, II, 58; 6, 10; PLATÓN, Teet. 145 c), εἰρήνην para un tratado de paz; ἐκεχειρία para una tregua una suspensión de armas; συμμαχία (asociación de combate) = tratado de unión etc. Cfr. FILÓN, *De ebr.* 39.

186. Cfr. G. BORNKAMM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, en *Theologische Blätter* (1942) 56-76; O. CULLMANN, *Les premières professions de foi chrétienne* 2.^a ed. (Paris, 1948). Es necesario recordar que πίστις no significa sólo "confiar en alguien", sino también *aceptar un compromiso* (cfr. P. Hab. II, 3-4).

187. Heb 11, 13: "Confesándose extranjeros y peregrinos sobre la tierra".

188. Se reconoce a un falso doctor en que *profesa* conocer al verdadero Dios, pero *reniega* de El por su vida (Tit 1, 16).

189. Κρατεῖν, κατέχειν ὁμολογίαν (Heb 4, 14; 10, 23; cfr. Heb 6, 18; Apc 2, 13; 3, 11). Timoteo hizo su bella profesión de fe en orden a la vida eterna (1 Tim. 6, 10). El objeto de la fe son "los bienes esperados" (Heb 1, 1).

190. Cfr. Rom 1, 17; Gal 3, 11. A. FEUILLET, *La citation d'Habacuc II, 4 et les huit premiers chapitres de l'Épître aux Romains*, en *New Testament*

III. Estabilidad y práctica de la Verdad

Si la fe es respuesta del hombre a la llamada de Dios y compromiso por el que se obliga a observar las cláusulas de su Alianza, la *homología* sólo tendrá valor en función de la buena fe y de la lealtad del "fiel" ¹⁹¹. Esta excelente denominación (Act 10, 45) expresa ante todo la sinceridad del cristiano: un hombre seguro ¹⁹²; pero también el fundamento en el que descansa su estabilidad: "sólidamente plantado" en Dios ¹⁹³, apoyándose en la fortaleza y en la potencia divina, participando de su firmeza ¹⁹⁴, el cristiano no vacila ni cede ¹⁹⁵. Así, como su convicción intelectual tiene las máximas garantías ¹⁹⁶, la fuerza y la paz de su corazón se apoyan en el poder de Dios que resucitó a Cristo ¹⁹⁷ y en la promesa del Salvador: "To-

Studies VI (1959) 52-80. H. Fr. CAMPENHAUSEN define excelentemente: "Glauben, d. h. verstehen, annehmen und von hier aus leben" (*Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1960, p. 12).

191. Daniel era εὐθύτης 'Dan 6, 4, 22; Theod.). La *homología* fue primero un concordato, una convención relativa a cuestiones de dinero, más tarde se extendió a todo acuerdo o contrato. πίστις en el lenguaje corriente significa lealtad, buena fe: "El hombre ha nacido para la fidelidad (πρὸς πίστιν) y arruinarla es arruinar la cualidad distintiva del hombre (EPICTETO II, 4, 1; cfr. 22, 25), y está asociada a αἰδώς "el respeto de sí" (I, 3, 4; III, 14, 13; MARCO AURELIO III, 7, 1; V, 33, 3; X, 13, 2). Cfr. πιστεῶς καὶ μεγαλοφροσύνης ἕνεκα (*Supl. Epigr. gr.* VII, 135, 24). Sobre la conexión fe-rectitud, cfr. Eccli 2, 6; 15, 15. En el lenguaje jurídico, la πίστις es la garantía de la buena fe. En el tratado concluido entre Atenas y Reggio de Calabria, las obligaciones de ambas partes serán observadas "fielmente, sin dolo y sin enredo, ἔσται πιστὰ καὶ ἄδολα καὶ ἀπλᾶ (M. N. Tod, *A Selection of greek historical Inscriptions*, 2.ª ed. Oxford, 1951, I, n. 58, 11); cfr. πίστιν δοῦναι = dar garantías (IDEM, II, 123, 30).

192. Né 'éman = el hombre estable o fiel, es la designación de todos los grandes servidores de Dios: Abrahán (Neh 9, 8; Eccli 44, 20; 1 Mach 2, 52), Sadoc "sacerdote fiel, que obrará según mi corazón y según mi alma" (1 Sam 2, 35), David (1 Sam 22, 14; cfr. 1 Sam 25, 28; 2 Sam 7, 6), Josías (Eccli 49, 3), sobre todo Moisés (Num 12, 7; cfr. P. MICHALON, *La Foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu selon L'Ancien Testament*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1953, pp. 587-600), que será comparado a Jesús, el Gran Pontífice fiel (Heb 2, 17-3, 6), San Pablo (1 Cor 7, 25; 1 Tim 1, 12), Tiquico, Epafras y Timoteo (Eph 6, 21; Col 1, 7; 1 Cor 4, 17), y todos los que, habiendo recibido algún don de Dios, están obligados a conservarlo y hacerlo valer, como hombres dignos de confianza (Mt 25, 21, 23; Lc 12, 42; 1 Cor 4, 2; Gal 5, 22). Todos tienen el "corazón firme" (Ps 88, 8, 37). Cfr. las observaciones filológicas de J. BARR, *The semantics of biblical Language* (2.ª ed. Londres 1962) 187 ss.

193. Is 22, 23; Jer 32, 41. Comparar Iob 39, 24: lo ya 'amin "ya no se mantiene en su sitio, no se sostiene".

194. Cfr. 1 Thes 5, 24; 2 Thes 3, 3; 1 Cor 1, 9; 10, 13; Phil 1, 6; Ioh 1, 9. A la inversa del hombre que no mantiene su palabra, Dios cumple lo que promete (Num 23, 19; 2 Tim 2, 13). A la inversa de los ídolos que son vanidad, debilidad, puro viento y nada, el verdadero Dios es inmutable (Mal 3, 6), es la seguridad misma para los que en El confían (Ex 34, 6; Dt 7, 9; Rom 11, 29).

195. Is 28, 16: "El que cree, no se mudará"; Heb 10, 39).

196. "No fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo" (2 Pet 1, 16; cfr. Lc 1, 4 τὴν ἀσφάλειαν).

do es posible para el que cree" (Mc 9, 23); "Si tenéis fe... nada os será imposible" (Mt 17, 20), ni siquiera trasladar los montes¹⁹⁸.

Resulta, pues, evidente que la psicología de la fe es lo opuesto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad. Su epíteto propio es la firmeza. El Señor, después de rogar para que la fe de Pedro no desfallezca, pide a su apóstol que "confirme a sus hermanos"¹⁹⁹. Desde entonces, el mejor elogio que se puede hacer de una comunidad es el de su solidez en la fe²⁰⁰. Así como un almacén de vigas bien ensambladas es incommovible (Eccli 22, 19), la fe se mantiene firme apoyada en la base indefectible de la ayuda divina²⁰¹. En esta tenacidad, en esta obstinación²⁰² se reconoce que la fe participa de la fuerza de Dios²⁰³.

Este fortalecimiento del corazón se halla ordenado a la producción de "toda obra y palabra buena" (2 Thes 2, 17); porque caminar en la fe (2 Cor 5, 7) es hacer las buenas acciones que "Dios tiene de antemano preparadas para que las practiquemos" (Eph 2, 8-10). Mientras que el hereje no tiene aptitud para las buenas obras (Tit 1, 16), el creyente está siempre dispuesto y preparado²⁰⁴, porque Dios ha ido formando su corazón para este fin²⁰⁵. La misma do-

197. Col 1, 12; Eph 1, 19; cfr. Rom 4, 21, 24.

198. Mt 21, 21. Metáfora rabínica para: "resolver problemas insolubles", aquí: realizar lo imposible, que es lo propio de la omnipotencia de Dios. En esta advertencia de tipo profético dada a los Apóstoles para el cumplimiento de su misión. Jesús pone como condición para esta eficacia extraordinaria, una fe-confianza absoluta en su palabra, en su poder, en su persona. Por la fe, los Apóstoles pueden poner por obra el poder mismo del Señor, disponen de él para el ministerio que les ha sido confiado. Cfr. J. DuPLACY, *La Foi qui déplace les montagnes*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-Paris, 1961) 273-287.

199. Lc 22, 32 (E. SUTCLIFFE, *Et tu aliquando conversus*, en *Catholic Biblical Quarterly*, 1953, pp. 305-310); στηρίζω "hundir sólidamente, fijar", después "permanecer estacionario, detenido", finalmente "persistir"; cfr. Act 18, 23; 1 Thes 3, 2; 1 Pet 5, 10; *supra*, p. 165.

200. Act 16, 5 (ἐστερουόντο τῇ πίστει); Col 2, 5, τὸ στερέωμα τῆς πίστεως; cfr. Apc 3, 2.

201. Col 1, 23: ἐπιμένετε τῇ πίστει θεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι; 1 Pet 5, 9: στερεοὶ τῇ πίστει. Cfr. Is 50, 7: "Yavé me socorre, por eso mantengo mi semblante duro como una piedra —ὥς στερεὰν πέτραν (cfr. Lc 9, 51)— y sé que no seré defraudado". Es Dios quien reafirma (1 Thes 3, 13; 2 Thes 2, 17; 3, 3; Rom 16, 25) y da un "corazón tenaz" (Eccli 6, 37; cfr. Ez 2, 4), resuelto y fuerte para perseverar (Idc 19, 5; Iac 5, 8; cfr. "el corazón dispuesto = animoso", Ps 57, 8). Cfr. P. MİL VOGLIANO, 73, 11: πίστιν εὐνοίας μαθοῦσα = habiendo comprendido la fidelidad de nuestro afecto.

202. Heb 11, 27: "Por la fe... Moisés se mantuvo firme". El aoristo ἐκαρτέρησεν (lit. perduto, se obstinó) resume en un instante los cuarenta años de Madián, y se opone a la cobardía de Egipto (κατέλιπεν).

203. 1 Cor 6, 13; cfr. 1 Cor 15, 1; 2 Cor 1, 24 (στήκω = mantenerse en pie", Rom 14, 4). Sin duda a causa de esta reciedumbre la fe es comparada a una coraza (1 Thes 5, 8) y a un escudo (Eph 6, 16), armas defensivas en la panoplia del cristiano; cfr. πίστις-ὕπομονή, Iac 1, 3-4. Léase la elaboración teológica de L. ROY, *La fermeté et la rectitude à propos de la Vie chrétienne*, en *Laval théologique et philosophique* (1961) 122-143; P. ANDRÉS, *Fidélité*, en *Dictionnaire de spiritualité*, V, 308 ss.

204. Tit 3, 1; 2 Tim 2, 21; Heb 13, 21.

205. 2 Thes 1, 11: "Que Dios dé la plenitud a toda buena voluntad de bien y a toda actividad de fe".

cilidad de espíritu y de voluntad que hace adherirse a la Palabra de Dios, permite después mantenerse en la sumisión a los preceptos divinos y origina en los que han llegado a la fe²⁰⁶ un cambio de vida. El Señor insistió con fuerza en esta doctrina: acoger la verdad con sinceridad y plenamente implica de modo necesario llevarla a la práctica²⁰⁷. Por eso la virtud de la fe se considera como un homenaje de obediencia a Dios que rige toda la conducta moral²⁰⁸, dándole su impulso²⁰⁹ y por consiguiente su inspiración y su cualidad específica. De ahí la bella definición de la vida cristiana: “el servicio litúrgico de la fe”²¹⁰; el creyente hace sin cesar la ofrenda cultural de sí mismo a Dios, desde el momento en que su actividad se despliega y se orienta bajo la irradiación de su luz²¹¹. No sólo es firme su marcha, apoyada en las enseñanzas del Evangelio²¹², sino

206. Cfr. el participio aoristo πιστεύσαντες (Act 4, 32).

207. Mt 7, 21: “No todo el que dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos”; cfr. Lc 6, 46; “Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica” (Lc 8, 21; cfr. 11, 28; la conclusión del Sermón de la Montaña, Lc 6, 47-49). De ahí Iac 1, 22: “Poned por obra la Palabra y no os contentéis con oírla” (cfr. Ioh 13, 17). El ποιητής ἔργου (Iac 1, 25), el artesano, el ejecutor de la obra, es más fuerte que el ποιητής λόγου. Las obras deben confirmar las palabras (Lc 24, 19; Act 7, 22; Rom 15, 18; 2 Cor 10, 11; Col 3, 17). Mejor que las expresiones verbales, la conducta traduce las convicciones profundas. Vivir mal es un modo de renegar de Dios (Tit 1, 16), de la fe (1 Tim 5, 6), de esa fuerza que la gracia infunde en el creyente (2 Tim 3, 5).

208. ἔργον τῆς πίστεως (1 Thes 1, 3; cfr. 2 Thes 1, 11). Es difícil de precisar el matiz exacto de ἔργον que es normalmente el resultado de la producción (ποίησις), distinto de la actividad (ἐνέργεια) que lo produce y que continúa una vez acabada la acción (πρόβις, cfr. ARISTÓTELES, *Et. Nic.* I, 1, 1094, a 3 ss., 18 ss.). En paralelo con la labor (κόπος) de la caridad (cfr. AGAPÈ, II, pp. 11 ss.), parece preferible reservar el sentido de eficiencia, de poner por obra (cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Épitres aux Thessaloniens*, París, 1956, p. 362). La fe sería, pues, la fuente de la actividad, que es su fruto (cfr. Lc 8, 15; Mt 3, 8. 10). La fe hace las obras de Dios (Ioh 6, 28), como un arquitecto construye un edificio (1 Cor 3, 13; cfr. E. PETERSON, *EPFON in der Bedeutung "Bau" bei Paulus*, en *Biblica*, 1941, pp. 439-441).

209. Quedará precisado que este dinamismo eficiente viene del corazón (Gal 5, 6); pero, de todas formas, una fe inerte, sin obras, es una fe muerta (Iac 2, 14-26), lo opuesto de la πίστις-ἐνέργης de Phil 6.

210. Phil 2, 17, λειτουργία τῆς πίστεως. Cfr. Ph. H. MENOU, *L'Église et les Ministères selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel-París, 1949) 23-24.

211. Cfr. Ioh 1, 4, Heb 3, 7-4, 11; Heb 11 muestra en la historia de Israel cómo la fe es principio de acción, de fidelidad y de perseverancia. Sobre el nexo intrínseco entre fe y ética, cfr. P. BLASER, *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus*, en *Wort des Lebens. Festschrift M. Meinertz* (Münster, 1951) 114-127.

212. Cfr. Gal 2, 14: “Vi que su marcha carecía de firmeza en relación con la solidez del Evangelio οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου”. La preposición πρὸς con acusativo tiene aquí su sentido muy empleado en el N. T. “respecto de” (1 Thes 5, 14), “en relación a” (Rom 15, 17), “en comparación con” (Rom 8, 18), “según, de manera proporcionada a...” (2 Cor 5, 10; cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 50 n). La verdad es la ἐμέτ, la “sólides, la realidad segura” del Evangelio, regla objetiva de la conducta (cfr. Gal 2, 5, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ

que se preocupa por hacer el bien y, lleno de celo, sobresale en la práctica de la caridad²¹³. Sólo falta que persevere con fortaleza, y será precisamente la fe —que es a la vez aceptación de la palabra de Dios, confianza en su Providencia y exactitud en el cumplimiento de su voluntad— la que le mantiene firme hasta la muerte²¹⁴.

Esta fidelidad, que es prueba efectiva y constante de rectitud y de sinceridad, se expresa en el Antiguo Testamento por la fórmula “hacer la verdad”²¹⁵. Los miembros de la comunidad de Qumrán se llamaban a sí mismos “voluntarios de la Verdad de Dios” porque, dispuestos a complacerle (*Regla* 1, 11; V, 10), se comprometían “a practicar la verdad, la justicia y el derecho” (I, 5; cfr. V, 3; VIII, 2, 4), es decir, a observar la ley “sin abandonar nunca el servicio de la verdad”²¹⁶. San Juan adopta esta locución en un sentido profundo: realizar lo que se juzga verdadero, y por tanto ser dóciles a la luz; después, hacer pasar del modo más concreto a la propia vida la verdad que se acoge en el corazón; en fin, hacer el bien (Ioh

εὐαγγελίου διαμείνη πρὸς ὑμᾶς). Desde entonces ὀρθοδοδεῖν, desconocido en el griego profano y bíblico anterior a nuestra era, no puede tener otro sentido que: “marchar derecho”, como lo comprendieron los Padres de la Iglesia (cfr. G. D. KILPATRICK, *Gal* 2, 14, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 269-274) y más precisamente “tener una conducta neta, una marcha firme”, según el empleo de P. Univ. Milan. XXIV, 8 (τὴν τὴν σὴν μοι σωτηρίαν καὶ τὴν τοῦ τεκνίου μου καὶ ὀρθοδοδεῖαν, del 7 de diciembre del 17; cfr. C. H. ROBERTS, *A note on Galatians II, 14*, en *The Journal of Theological Studies*, 1939, pp. 55-56), de un papiro de la Universidad de Michigan (*Inv.* 337, publicado por J. G. WINTER, *Another Instance of ὀρθοδοδεῖν*, en *The Harvard Theological Review*, 1941, pp. 161-162: τὸ πεδεῖον ὀρθοδοδεῖ ἐν ἐμοὶ ξινά; el empleo de P. Philad. XXXV, 4-6 no es claro), y de NICANDRO DE COLOFÓN (*Alexipharmaca*, 419: ὀρθόποδες βαίνοντες ἄνις σμυγεροῖον τιθῆνης). En los tres casos se trata de niños que empiezan a sostenerse sobre sus piernas, s'n ir cogidos de la mano de una niñera que les impediría caer. Nuestro verbo se opone a χωλύειν “cojear” (cfr. CIRILO DE ALEXANDRIA, in *Mt* 17, 17: ὁ ἄπιστος ἔσται που καὶ διεσπασμένος καὶ κατ' οὐδένα τρόπον ὀρθοδοδεῖν εἰδώς; J. REUSS, *Matthäus-Kommentare*, Berlin, 1957, p. 220), y reúne perfectamente las condiciones requeridas para condenar las “oscilaciones” de Pedro en Antioquía, “claudicando” por ambas partes (*Gal* 2, 12).

213. Tit 3, 8: “Que los que han dado plenamente su fe a Dios (οἱ πιστευούκτες) tomen a pecho el sobresalir en la práctica del bien”; cfr. 2 Cor 9, 8, περισσεύετε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν; Apc 3, 2. Sobre las obras hermosas y buenas, cfr. C. SPICQ, *Les Épitres Pastorales*, pp. 290-297.

214. Apc 2, 10, Γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου!

215. ‘asah’ émet (cfr. Gen 32, 11; 47, 29; Is 26, 10; Neh 9, 33; Tob 4, 6; *Testament Benj.* X, 3), casi sinónimo de “caminar en la verdad” = vivir fiel y virtuosamente (1 Reg 2, 4; 2 Reg 20, 3; Tob 3, 5; 2 Ioh 4; 3 Ioh 3). Cfr. la celebración de una liturgia: ὁγιῶς καὶ πιστῶς ἀμέμπτως (P. Vindob. Sijpesteijn, II, 10; P. Hamb. 19, 17; P. S. I. 86, 13).

216. *Comment. Hab* 1, 11. Convertirse a la verdad es apartarse de la iniquidad (*Regla*, VI, 15. Cfr. H. KOSMALA, *Hebräer — Essener — Christen*, pp. 192-207). En Qumrán, la verdad es la norma de la acción (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, en K. ALAND, F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, Berlin, 1959, 277-294; O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Kumransekte*, Tübingen, 1960, p. 54). “Los discípulos de Moisés aprendieron desde su más tierna edad a amar la verdad y continuaban sin dejarse engañar” (FILÓN, *De vita cont.* 63).

5, 29) y evitar el pecado (1 Ioh 3, 9) y realizar todo lo que pide el Evangelio, cuyo conocimiento es principio de acción²¹⁸. El que hace la verdad o camina en la luz se opone al que hace el mal y camina en las tinieblas. Este último es doblemente mentiroso²¹⁹. Por una parte es perjuro contra su profesión de fe inicial, por la que se comprometió a vivir según la ley de Cristo; por otra, rechaza el compromiso esencial de la *pistis*: la aceptación del dominio total de Dios sobre el creyente. Esta negativa a la sumisión de la fe —concebida finalmente como un odio de la luz— hace regresar al cristiano al mundo del que había sido arrancado, al mundo del diablo, mentiroso en función de su rebeldía contra Dios (Ioh 8, 44). Resulta, pues, importante para cada cristiano examinarse “para ver si se encuentra en la fe y probarse a sí mismo” (2 Cor 13, 5); sólo una efectiva fidelidad demuestra la vitalidad de la *pistis*.

Un ser es verdadero cuando lleva una “vida conforme a su regla y a su modelo, a saber: la Ley de Dios que le da la rectitud²²⁰; ésta es el patrimonio del “fiel”²²¹. Cuando acepta el Evangelio, en efecto, saca sus consecuencias y vive lo que sabe. No puede creer en el amor de Dios y en la inmoción de su Hijo, sin que su existencia resulte transformada, suspendida de El, vivida para El. La fe no es un conocimiento nuevo que enriquece mis concepciones anteriores,

217. Ioh 3, 21, ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν; 1 Ioh 1, 6; y ya Eph 4, 15: ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ (cfr. AGAPÈ II, p. 229): profesar la verdad es vivirla y demostrarla por los hechos. Al manifestar su caridad, los cristianos viven de modo auténtico, son verdaderos creyentes.

218. 3 Ioh 8; cfr. 1 Ioh 2, 4: “El que dice: Yo lo conozco, pero no guarda sus mandamientos, es un mentiroso, y la verdad no está en él”.

219. No actuar conforme a la verdad es una mentira en acto (1 Ioh 2, 21; cfr. Apc 21, 27; 22, 15. En hebreo sería una tautología decir: sólo el fiel es realmente creyente, ya que estos términos expresan la misma noción). Para San Juan ἀκολουθεῖν y πιστεῦειν son intercambiables (Ioh 1, 35 ss.; 8, 12; 12, 46; Apc 14, 4; cfr. E. SCHWEIZER, *Discipleship and Belief in Jesus*, en *New Testament Studies*, II, 1955-56, pp. 91 ss.).

220. Definición de la *Veritas vitae* por Santo Tomás de Aquino (2-2. q. 109, a. 2, ad 3^{ra}; a. 3, ad 3^{ra}). Todo ser es verdadero cuando reproduce la idea que Dios tiene de él, cuando responde a su vocación, cuando observa su voluntad. Es mentiroso cuando no lo hace así.

221. Tomamos este término en el sentido del latín *fidelis*. En la antigua Roma la *fides* es el abandono total y confiado de una persona a otra, poniéndose a su entera discreción: *ingens vinculum fidei* (Tito Livio VIII, 28; cfr. J. IMBERT, *De la Sociologie au Droit: la “Fides” romaine*, en *Mélanges H. Lévy-Bruhl*, París, 1959, 407-415; IDEM, “Fides” et “Nexum”, en *Studi in onore di V. Arangio Ruiz*, Nápoles, s. d., I, pp. 339-363). Recurrir a la *fides* de alguien, es contraer una especie de servidumbre, puesto que es abandonarse a él, sin condiciones, para lo mejor y para lo peor; es poner las manos en las suyas para que pueda atarlas. La FE es simbolizada por las manos juntas (A. PIGANIOL, *Venire in fidem*, en *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité*, 1950, pp. 339-347; IDEM, *Fides et mains de bronze*, en *Mélanges Lévy-Bruhl*, pp. 471-473). Después, la *fides* se convirtió en *bona fides*, la fidelidad y franqueza en las palabras y en los convenios, la obligación jurídica del respeto de la *fides*, el deber de la probidad (cfr. EPICTETO, II, 8, 23; IV, 3, 7, 13, 19-20; L. LOMBARDI, *Dalla “fides” alla “bona fides”*, Milán, 1961). Sobre πιστις lealtad, cfr. R. BULTMANN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, pp. 200, 208; sobre πιστός hombre de confianza, en la epigrafía, cfr. E. PETERSON, *ΗΙΣ ΘΕΟΣ* (Göttingen 1926) 32-34, 309.

ni un modo de vida que se sobrepone a otros ²²²; sino que es, a la vez, el sacrificio de la autonomía personal y una consagración de todo el ser. Por lo tanto, es una novedad absoluta (2 Cor 5, 17) que nos recrea y nos informa —como el alma organiza la materia humana— y nos da un nuevo rostro. Todo se ve con ojos nuevos, y se adopta una nueva escala de valores. La fe pone a Dios y a Cristo en el principio de nuestra vida, en la raíz de todo lo demás, y así las actividades más diversas les quedan sometidas y maravillosamente unificadas ²²³: todo alcanza un sentido nuevo (1 Cor 15, 28). En este sentido, “todo lo que no procede de una convicción de la fe es pecado” ²²⁴. En la medida en que Cristo es el Señor y toma en sus manos la dirección de nuestras vidas, no hay nada de ellas que pueda sustraerse a su influjo. El reino de Dios se extiende incesantemente a todas nuestras facultades y a todos nuestros actos. La vida cristiana “se edifica sobre el fundamento de la santísima fe” (Ids, 20).

IV. Grados y progreso de la fe

Es sorprendente que la fe, en la cual se apoya toda la vida cristiana, sea susceptible, no sólo de crecimiento, sino también de declinación ²²⁵. Aunque por su misma naturaleza es estable y sólida ²²⁶, el Nuevo Testamento la presenta como la más amenazada y oscilante de las virtudes. La razón de ello está en que su vigor y fortaleza se basan en la confianza y en la unión con Dios. Pero esto supone un don renovado y una renuncia cada vez más explícita a uno mismo ²²⁷.

222. Como se añade una ciencia, un arte, una actividad a otras ocupaciones.

223. *Instaurare omnia in Christo* (Eph 1, 10; Col 1, 19-20): Vivo, actúo, pienso y amo por Cristo, en Cristo. Cuando el ojo es puro, la existencia entera está en la luz y recibe valor divino.

224. Rom 14, 23. Cfr. FILÓN, *De praem.* 51: “Sin reflexión bien informada, ningún acto posee valor moral”.

225. Baste evocar por una parte al Sacerdote impío “que fue llamado en nombre de la Fe-Fidelidad..., pero abandonó a Dios y traicionó sus mandamientos” (P. Hab. VIII, 9-10; comparar el *Pastor fiel* = nuevo Moisés en una colección litúrgica; J. BARTHÉLÉMY, J. T. MILIK, *Qumran Cave I*, 1955, n. 34, col. 2, p. 154); por otra parte 2 Cor 10, 15: ἀνελκομένης τῆς πίστεως ὑμῶν (Act 19, 20; Col 1, 10; 2 Pet 3, 18). Sobre este verbo, cfr. AGAPÉ II, pp. 30-31; su matiz de triunfo, cfr. L. ROBERT, *Hellenica* XI, (París, 1960) 23.

226. Según Filón “el Dios siempre firme” gratifica al sabio “con una recompensa semejante al poder divino, inquebrantable y fuerte en todos los aspectos”, diciéndole: “Ponte aquí conmigo”; de este modo el sabio revestirá “la disposición más segura y la más constante: la fe” (*De confus.* 30-31).

227. Hay conversiones superficiales (Ioh 2, 24), interesadas (Act 8, 13-18) y mal informadas de las exigencias de la fe; cfr. Lc 9, 59-62: “Todo el que puso su mano en el arado y mira hacia atrás, no es digno del reino de Dios” (cfr. L. CERFAUX, *Variantes de Lc 9*, 62, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* 1935, pp. 326-328; A. A. T. EHRHARDT, *Lass die Toten ihre Toten begraben*, en *Studia Theologica*, VI, 1953, pp. 126-164). El hebraísmo ἐκ πίστεως εἰς πίστιν de Rom 1, 17 (cfr. 2 Cor 2, 16) puede significar: “a partir de la fidelidad de Dios, con miras a la fe del hombre” (cfr. P. VALLOTTON, o. c.,

Si el Señor echa en cara a sus discípulos su “poca fe”, es porque realmente no tienen bastante confianza en El o en Dios. Trátese del porvenir que no ha de preocupar con exceso²²⁸, o de Pedro que camina sobre las aguas y se ve presa del pánico²²⁹, o de los Apóstoles que se espantan ante la tempestad²³⁰ o tienen poca convicción en sus intentos de expulsar al demonio²³¹, siempre se trata de casos de incertidumbre, de duda o de vacilación en los que no se confía suficientemente en la providencia o en la omnipotencia del Maestro²³².

Esta fe tan pequeña²³³ puede además carecer de inteligencia o estar insuficientemente informada acerca de los misterios de Dios.

pp. 65 ss.), pero admitimos como muy probable la evocación ora del progreso ora más bien de la constancia de la fe experimentada en la prueba: “de la fe, adhesión inicial, a la fidelidad perseverante de la conducta”. A. FRIDRICHSEN. (*Aus Glauben zu Glauben*, en *Coniectanea Neotestamentica*, XII, 1948, p. 54; cfr. A. VIARD, *Épître aux Romains*, París, 1948, p. 32) lo interpreta como “desde el principio hasta el fin”. Lo cual sería un eco del final de la interpretación de la parábola del Sembrador: Recibir la palabra, conservarla, hacerla fructificar “manteniéndose con constancia” (Lc 8, 15), es decir, sin discontinuidad. La constancia de la fe en medio de las pruebas, especialmente la de su duración, es lo que asegura la fecundidad, puesto que algunos “creen por un tiempo, pero llegado el momento de la prueba desfallecen” (Lc 8, 13. Cfr. L. CERFAUX, *Fructifiez en supportant (l'épreuve)*, en *R. B.*, 1957, pp. 481-491).

228. ὀλιγόπιστος (Mt 6, 30 = Lc 12, 28, desconocido por los Setenta y por Mc; cfr. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*, pp. 116 ss.; H. J. HELD, *Mathäus als Interpret der Wundergeschichten*, en G. BORNKAMM, *Überlieferung und Auslegung im Mathäus-Evangelium*, Neukirchen, 1960, páginas 278 ss.) estaría próximo a ὀλιγορέω en la acepción bien fundada, aunque ignorada por los diccionarios, de “estar preocupado, ansioso” (P. Mert. 46, 8; P. Fouad, 87, 34; P. S. I., VI), 742, 14; XIV, 1404, 14, del año 41-42 de nuestra era: “Me preocupo por ti”. Cfr. H. KOSKENNIEMI, *Fünf griechische Papyrusbriefe aus Florentiner Sammlungen*, en *Aegyptus* (1953) 317.

229. Mt 14, 31: ὀλιγόπιστε, εἰς τι ἐδίστασας; El verbo διστάζω significa: estar en la incertidumbre, vacilar (cfr. FLAVIO JOSEFO, *Guerra*, II, 182: “César... ¿vacilaría en dar el título de rey a un tetrarca?”; *Carta de Aristeo*, 53: el rey duda de que la Mesa pueda ser utilizada para el culto). Este sentido expresa mejor el estado de ánimo de los Apóstoles después de la resurrección: al principio se muestran incrédulos ante el testimonio de las mujeres (Mc 16, 14, ἀπιστία). Tomás rechaza, incluso, el testimonio de sus hermanos (Ioh 20, 25: οὐ μὴ πιστεύσω, pero se encuentran turbados e inciertos τεταραγμένοι... διαλογισμοὶ ἐν καρδίᾳ, Lc 24, 38). No terminan de rendirse a la evidencia (Mt 28, 17), y no se atreven a creer que están viendo a Cristo en persona, porque serían demasiado dichosos (Lc 24, 41: ἀπιστούντων ἀπὸ τῆς χαρᾶς). Mas ante la prueba tangible, hasta el incrédulo Tomás se hace πιστός (Ioh 20, 28; cfr. E. LEVESQUE, en *R. B.* 1916, pp. 404-405). El período de duda es el de la evolución provocada por el asombro (θαυμαζόντων, Lc 24, 41) entre el escepticismo inicial y la convicción resuelta.

230. Mt 8, 26: ¡Que perecemos! —¿Por qué estáis temerosos, hombres de poca fe?; “Mc 4, 40.” ¿Aún no tenéis fe?; Lc 8, 25: “¡Maestro, Maestro, estamos perdidos! — ¿Dónde está vuestra fe?”.

231. Mt 17, 20, διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν.

232. Comparar Ioh 14, 1: “Que vuestro corazón deje de turbarse. Tened fe en Dios, tened también fe en mí”.

233. ὀλιγόπιστοι se encuentra también en los escritos talmúdicos: R. Eliezer el grande decía: “El que tiene un trozo de pan en su cesta y se

Cuando el hombre razona e intenta comprender siguiendo su lógica, sin referirse al testimonio divino, continúa en su estado de embotamiento y de incredulidad²³⁴. Es el caso de los Apóstoles en la multiplicación de los panes²³⁵, el de los discípulos de Emaús²³⁶ y sobre todo el de San Pedro, que no podía comprender con su razón que Jesús quisiera morir²³⁷. Lo que sucede es que los pensamientos de Dios no son los nuestros, sino que escapan a nuestro entendimiento²³⁸ y la fe pura consiste en rendir nuestro juicio propio para aceptar los designios de la sabiduría divina.

Es decir, que toda la fe debe pasar por el crisol de la prueba para purificarse y verificarse en su estricta autenticidad²³⁹. El alma que atraviesa por tribulaciones, persecuciones, y penas de todo tipo, sin haber dudado de la providencia de Dios, de su bondad, de su omnipotencia y fidelidad; en una palabra, el alma que sufre con paciencia y perseverancia la tentación (Lc 8, 13), demuestra del modo más cierto su fe en Dios²⁴⁰. Todo sufrimiento o calamidad es una ocasión de escándalo y de duda²⁴¹, especialmente "la locura de la cruz"²⁴²; pero es también en estas circunstancias cuando la confianza indefectible se afirma con mayor esplendor²⁴³.

pregunta: ¿Qué comeré mañana? es un hombre de poca fe" (Sofa, 48 b; cfr. Mekh. sur Ex 16, 4; otras referencias en STRACK-BILLERBECK, I, pp. 438-439). Mientras que ἀπιστος-ἀπιστία jamás es aplicado a los Apóstoles, ὀλιγόπιστος se dice de éstos y de los discípulos.

234. Cfr. Hab 1, 5. El anuncio que hace Jesús de que se dará como alimento es una palabra dura, inaceptable (Ioh 6, 60 ss.).

235. Mt 16, 9-12: "¿Por qué razonáis en vuestro interior, hombres de poca fe? ¿Aún no habéis comprendido (οὐπω νοεῖτε)?... Entonces comprendieron (τότε συνῆκαν)"; Mt 15, 15: "¿Estáis también vosotros sin inteligencia (ἀσύνετοι)?"; Mc 8, 17: "¿Aún no habéis reflexionado y comprendido? ¿Tenéis el corazón insensible?"; cfr. Mc 6, 52. CH. MASSON, *Vers les sources d'eau vive* (Lausanne, 1961) 77.

236. Lc 24, 25. Los discípulos van conversando y razonando (Lc 24, 15): Qué poco clarividentes sois ἄνθρωποι; cfr. Gal 3, 1), y qué tardos de corazón para creer". Aquí la falta de inteligencia versa sobre el sentido de las profecías (A. EHRHARDT, *The disciples of Emmaus*, en *New Testament Studies*, 1964, pp. 182-201). El Maestro reprochará a los Apóstoles el no haber creído a los que le habían visto resucitado (Mc 16, 14).

237. Mt 16, 23: "Tus pensamientos no son de Dios, sino de los hombres"; Mc 8, 33. Cuando oyeron el anuncio de la pasión, los discípulos "no comprendían esta palabra, que estaba velada para ellos, de tal modo que no comprendieron su sentido ἵνα μὴ αἰσθωνται αὐτό" (Lc 9, 45).

238. Is 55, 9; Iob 9, 10; 36, 26; 38, 2 ss. Dios ha trastornado la sabiduría del mundo, a fin de obtener la pura adhesión de la fe a su palabra (1 Cor 1, 20 ss.).

239. Es en grado eminente el caso de Abrahán (Ecclí 44, 20; 1 Mach 2, 52; IV Mach. XV, 28; Jubil. XVII, 15-XIX, 8).

240. Iac 1, 3: τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως; 1 Pet 1, 5-7; 2 Thes 1, 4; cfr. Apc 2, 10.

241. Especialmente el drama del fin de los tiempos (Lc 18, 8; cfr. Mt 24, 12; AGAPÉ I, pp. 47 ss.).

242. 1 Cor 1, 18, 21, 23. 25; cfr. Mt 27, 42; Lc 22, 32, 67.

243. Mt 27, 54; Lc 23, 41-43. Esta fuerza de la fe se obtiene por la oración (Lc 17, 5; Mc 9, 23-24); la oración, a su vez, es la expresión de la fe que lo espera todo de Dios (Mt 21, 22; Mc 9, 29; Iac 1, 6; 5, 15).

La pura fe se caracteriza por su solidez (Col 2, 5, τὸ στερέωμα, lit. el firmamento) y su inamovilidad. Por pequeña que sea, como un grano de mostaza²⁴⁴, la fe no duda de nada, sino que se mantiene firme en su resolución. A diferencia de esas almas divididas, inestables, cuyos sentimientos se asemejan al flujo y reflujo de la marea (Iac 1, 7-8), el creyente se muestra *sin vacilación*²⁴⁵, es decir, resuelto y firme como Abrahán que “ante la promesa de Dios, no dudó por falta de fe, sino que por el contrario se afianzó en la fe”²⁴⁶.

244. Mt 17, 20; cfr. Lc 17, 6. Sobre el sentido de estos versículos, cfr. C. H. HUNZINGER (art. σίναπι en G. KITTEL, *Th. Wört.*, VII, pp. 288 ss.). El grano de mostaza evoca la más mínima cantidad. La cuestión es tener o no tener fe; por poca que se tenga, es todopoderosa.

245. Iac 1, 6, ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος; Mc 11, 23, μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ. El verbo διακρίνεσθαι, lit. “ser separado en dos”, significa “hacer una distinción, separar” (cfr. FLAVIO JOSEFO, *C. Ap.* II, 203); de ahí viene: discutir o disputar con alguien, querellarse (Ids 9); después, “discernir” en sentido moral (1 Cor 11, 29), finalmente, “decidir, zanjar” (1 Cor 11, 31; cfr. FLAVIO JOSEFO, *Guerra*, I, 94). En el N. T. tiene el sentido de “estar dividido interiormente; estar irresoluto, incierto; dudar en el corazón” (cfr. Act 10, 20; 11, 12; Mt 21, 21; Rom 14, 23. Sobre la originalidad y el origen arameo de esta noción, cfr. F. BÜCHSEL, in *h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.*, III, 948-51). En la psicología de la fe, la duda procede de tomar en consideración razones contrarias a la afirmación o a la orden de Dios. Supone un alma dividida entre la adhesión a la revelación y sus consideraciones personales. Es lo opuesto de un “corazón verdadero” (Heb 10, 22), del don y de la entrega total que exige la *pistis* (ἡ καρδία μεμερισμένη, cfr. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 619), una dicotomía y una inconsecuencia, cuando se está desgarrado entre Cristo y el mundo (Iac 2, 4; cfr. J. CHAINE, *L'Épître de saint Jacques*, París, 1927, in *h. l.*). Comparar “la generación infiel y pervertida, ἀπιστος καὶ διεστραμμένη” (Mt 17, 17; cfr. Lc 9, 41; Phil 2, 15), locución recogida de Dt 32, 5: γενεὰ σκολιά καὶ διεστραμμένη y Dt 32, 20: γενεὰ ἐξεστραμμένη... οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς. El adjetivo σκολιάς (Is 40, 4) significa: oblicuo, en zigzag, y, en sentido figurado, sin franqueza (Lc 3, 5; Act 2, 40). El verbo διαστρέφειν “volver hacia otro lado, atravesar, desviar” (Act 13, 8; cfr. Ex 5, 4), a menudo peyorativo: “introducir el desorden, pervertir” (Lc 23, 2; Act 20, 30; cfr. Prv 10, 9), podría traducirse aquí por: “desnaturalizar”. La incredulidad es como un pecado contra naturaleza en un miembro del pueblo elegido: el pueblo de la fe; una desviación que contradice a su vocación: ¡caminar rectamente ante Dios!

246. Rom 4, 20. Comparar las vacilaciones de Moisés (Ex 3, 11; 4, 10; Num 20, 12), la duda de la mujer de Lot (Gen 19, 26; Sap 10, 7; Lc 17, 31-32) y “el hombre dividido (διψυχος)” e inestable (ἀκατάστατος) de Iac 1, 8; 4, 8; duda en comprometerse y se vuelve atrás de sus decisiones (cfr. O. J. E. SEITZ, *Antecedents and Signification of the Term ΔΙΨΥΧΟΣ*, en *Journal of biblical Literature*, 1947, pp. 211-219; IDEM, *Afterthoughts on the Term “Dipsychos”*, en *New Testament Studies*, 1958, pp. 327-334). Filón opone los juicios inestables de los principiantes a la firmeza de los avanzados (*Quod. det. pot.* 12). Los falsos doctores “seducen las almas todavía poco firmes” de los neófitos (2 Pet 2, 14; ἀστήρικτος = inestable, no afianzado, move-dizo; 2 Pet 3, 16 une οἱ ἀμαθεῖς (ignorantes de los usos, mal enseñados, *P. Mert.* 82, 11) καὶ ἀστήρικτοι, como Ps. LONGINO, *De lo sublime*, II, 2: Los grandes genios están expuestos a sobrepasar la medida cuando carecen de serenidad (ἀστήρικτα καὶ ἀνερμάτιστα) y se dejan llevar por una ignorancia temeraria (ἀμαθεῖ τόλμη).

El progreso de la fe depende ante todo de la plena confianza y de la total sumisión a la voluntad de Dios²⁴⁷, pero también de una información exacta²⁴⁸ y más profunda del contenido de la revelación²⁴⁹. Los ojos del corazón iluminados ya en el bautismo, se van haciendo cada vez más clarividentes (Eph 1, 18) hasta alcanzar la verdadera ciencia (Phil 1, 9), y se llega a crecer “en toda sabiduría e inteligencia espiritual en el conocimiento de Dios” (Col 1, 9-10). Esta cultura religiosa suscitada por la fe y desarrollada en la contemplación es el fundamento más seguro de la fidelidad en la vida moral²⁵⁰. ¿Qué obstáculo puede hacer tropezar a un alma convencida y resuelta, que de algún modo ve lo invisible²⁵¹?

El cristiano que posee “la plenitud de la fe”²⁵² y camina hacia Dios con una absoluta certeza y fidelidad en el cumplimiento de sus mandatos, es un ser victorioso. Obtiene el triunfo sobre el mundo y sus concupiscencias (1 Joh 5, 4-5), y sobre el príncipe de este mundo: el Maligno, el Anticristo (2, 13; 4, 4). Frente a los cobardes y a los infieles, demuestra un corazón valeroso (Apc 21, 7, 8) y consigue perseverar “hasta el fin” al servicio de su Señor (2, 26), porque se alimenta de la vida misma de Dios (2, 7, 17) y la segunda muerte no le puede alcanzar (2, 11; 3, 5).

Esta “victoria suprema” (Rom 8, 37) se sigue de modo necesario, puesto que la fe nos une al *Kyrios*, vencedor del mundo²⁵³. El creyente que, desde su conversión, se compromete a seguir los pasos de este Guía, y que a lo largo de toda su vida sabe apoyarse única-

247. Lc 17, 5: “Aumentanos la fe” (προσθήμι: poner además, añadir, rehacer); 2 Cor 10, 15: “Acrescentándose vuestra fe” (αὐξάνω, crecer, añadir; cfr. AGAPÈ II, 30-31). Cfr. μεγάλη σου ἡ πίστις (Mt 15, 28).

248. “Temo que vuestros pensamientos se corrompan y se aparten de la simplicidad y de la pureza de Cristo” (2 Cor 11, 3); “Permaneced firmes en el Evangelio que os he evangelizado” (1 Cor 15, 1; cfr. Gal 1, 6-9; 5, 1; Col 2, 18); cfr. los “débiles en la fe” (Rom 14, 1).

249. Colmar las deficiencias de la fe τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως (1 Thes 3, 10). Según 1 Joh 16, 13 el Espíritu de Verdad es quien guía a los discípulos hacia la verdad completa (ὁδηγεῖν, de ὁδός: mostrar el camino en una región desconocida, cfr. Act 8, 31; Apc 7, 17), como un Maestro que continúa instruyendo y ayudando a penetrar más adentro en las profundidades de la doctrina. Es su luz la que permite alcanzar la plenitud de la *πίστις*. No hay por consiguiente fe viva sin *pneuma* (cfr. Ids 19-20).

250. Vid. toda la doctrina espiritual de la Epístola a los Hebreos, cfr. C. SPIQ, *Contemplation, Théologie et Vie morales d'après l'Épître aux Hébreux*, en *Mélanges J. Lebreton* (Paris, 1951) I, pp. 289-300; IDEM, *L'Épître aux Hébreux*, II, pp. 376 ss.

251. Heb 11, 27 (cfr. 2 Cor 4, 18. APÉNDICE VII. Creer, ver, saber, *infra* pp. 471 ss. La *πίστις* perfecta se despliega en “espíritu de fe”, crea en el hijo de Dios una aptitud para discernir la presencia y la acción de su Padre en los acontecimientos de este mundo. Ve las cosas y las personas como Dios las ve.

252. Heb 10, 22: πληροφωρία πίστεως. Según Rom 4, 21, la *pleroforia* es la íntima convicción del poder de Dios; cfr. Mt 15, 28: ὃ γόυναι, μεγάλη σου ἡ πίστις.

253. 1 Joh 16, 33 (Cfr. R. LEIVESTAD, *Christ the Conqueror*, Londres, 1954; *supra*, p. 292). PLUTARCO: “La confianza es verdaderamente el comienzo de la victoria” (*Themistocles*, VIII, 2).

mente en su fuerza poderosa, no se verá confundido²⁵⁴, sino que se sentará en el trono mismo de su Señor (Apc 3, 24), “Jefe y consumidor de la fe”²⁵⁵, causa eficiente de la salvación eterna para todos los que le obedecen (Heb 6, 9).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

Ante la manifestación de la luz y la llamada divina, unos se muestran abiertos y se someten, pero otros “se extrañan... se escandalizan— y desprecian”²⁵⁶. Sus ojos no ven, sus oídos no entienden, su corazón no comprende²⁵⁷, como si fueran impermeables a la gracia divina que se les ofrece²⁵⁸. Esta negativa a adherirse les excluye del Reino: quedan “fuera”²⁵⁹.

a) Pero los creyentes, agregados a la Iglesia, encuentran también sus dificultades. Puesto que el contenido de la fe se ha de transmitir y enseñar, es de capital importancia que los creyentes estén perfectamente instruidos acerca de la doctrina del Señor²⁶⁰. Ahora bien, los falsos profetas “aventureros, traidores” (Soph 3, 4), que en el Antiguo Testamento “revelaban el engaño y predecían la men-

254. La fe no es jamás defraudada, cualesquiera que sean sus aparentes fracasos, incluida la muerte del mártir, cfr. Dan 3, 40. 95; 1 Mach 2, 59; Apc *passim*.

255. Heb 12, 2. Cfr. P. J. DU PLESSIS, ΤΕΛΗΙΟΣ. *The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959) 225 ss.; H. KOSMALA, o. c., pp. 103 ss.

256. Mc 6, 2-6: ἐξεπλήσσοντο... ἐσκανδαλίζοντο... ἄτιμος... τὴν ἀπίσ-
τίαν. Cfr. E. D. O'CONNOR, o. c., p. 141, n. 10-11.

257. Is 6, 9-10, citado por Mt 13, 14-15; Mc 4, 12; Lc 8, 10; Ioh 12, 39-41; Act 28, 26-27.

258. La incredulidad es atribuida, tanto al dios de este mundo que ciega el espíritu de los infieles para que no puedan recibir la iluminación del Evangelio (2 Cor 4, 4; cfr. Eph 2, 4), como al endurecimiento del corazón (πώρωσις τῆς καρδίας; Mc 3, 5; cfr. Rom 11, 7, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν; J. MUNCK, *Christus und Israel*, Copenhagen, 1956) o ceguera del espíritu (cfr. *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, 3-15; K. L. SCHMIDT, *Die Verstockung des Menschen durch Gott*, en *Theolog. Zeitschrift*, 1945, pp. 1-17), como finalmente a un velo que impide discernir el sentido del mensaje divino (τὸ κάλυμμα, 2 Cor 3, 13 ss.; cfr. Lc 9, 45). Sean las que fueren las causas, la incredulidad es una repulsa: οὐκ ᾔθελήσατε (Mt 23, 38). Cfr. A. CHARUE, *L'incredulité des Juifs dans le N. T.* (Gembloux, 1929; D. JUDANT, *Les deux Israel*, (Paris, 1960) 59 ss. En cuanto al problema de la apostasía (1 Tim 1, 19-20; 4, 1; 2 Pet 2, 1. 21-22; Ids 4; Apc 2, 13), cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, pp. 167-168; A. LEMONNIER, *Blasphème contre le Saint-Esprit*, en *D. B. S.*, I, 981-989.

259. οἱ ἔξω (Mc 4, 11; Lc 13, 25) llega a designar a todos los no cristianos (1 Cor 5, 12; Col 4, 5; 1 Tim 3, 7); sinónimo de οἱ λοιποὶ (1 Thes 4, 12. 13).

260. “No tenéis más que un Maestro... un Director, Cristo” (Mt 23, 8-10; cfr. *supra*, p. 22, n. 54; Lc 1, 4; 1 Cor 3, 7; 1 Ioh 2, 27, etc.

tira" (Ez 22, 28)²⁶¹, continúan causando estragos entre los discípulos de Cristo²⁶² y se multiplicarán más que nunca al final de los tiempos²⁶³. El Maestro había puesto en guardia a los suyos contra estos propagandistas perversos, activos y terriblemente peligrosos, que comparaba a lobos rapaces²⁶⁴. San Pablo, San Pedro, San Judas y San Juan denuncian sus desmanes y los estigmatizan como falsos apóstoles y obreros fraudulentos (2 Cor 11, 13-15), falsos hermanos (v. 26; Gal 2, 4), pseudo-maestros (2 Pet 2, 1), falsos profetas (1 Ioh 4, 1; 2 Ioh 7; Apc 16, 13), anticristos (1 Ioh 2, 18, 22; 4, 3), hombres impíos (Ids 4; cfr. ibid. 8. 10. 12. 14. 16), "insubordinados, charlatanes, embaucadores... a los que es preciso tapar la boca"²⁶⁵. Unas veces se trata de espíritus fuertes, llenos de escepticismo y de ironía, que se burlan de la credulidad de sus hermanos (2 Pet 3, 2; Ids, 18); otras, de predicadores ambulantes que llegan a introducirse en una comunidad, se deslizan en las casas, transtornan a familias enteras²⁶⁶ y se alzan contra la verdad (2 Tim 3, 8). Engañadores y engañados (v. 13) estos charlatanes²⁶⁷ "seducen a las almas que

261. El ψευδοπροφήτης es la antítesis del verdadero profeta (el acento se marca sobre la falsedad, ψευδο-) encargado de anunciar la palabra de Dios. De una parte, enseña sin mandato (Dt 18, 20; Ier 23, 21. 32; 29, 8; Ez 13, 6); de otra parte profiere mentiras (Ier 5, 31; 6, 13; 14, 14; 23, 25. 28; 27, 10, 14; 29, 9. 14. 23; Ez 13, 10) o bien no denuncia en absoluto el pecado (Lam. 2, 4). Además, su corazón está corrompido: profetiza por ambición (Miq 3, 5, 11; cfr. 1 Tim 6, 5; 2 Pet 2, 3-4, 14 ss.), para atraerse el favor del pueblo o de los poderosos (1 Reg 22, 13; Is 30, 10), es borracho y disoluto (Ier 23, 14; Zach 13, 2; cfr. 2 Pet 2, 2; Ids 4). El falso profeta es charlatán e impostor (Ez 13, 3, 17); rasgos recogidos en Qumrán (*Regla*, IV, 9-11; *Himn.* IV, 5-6; cfr. I, 3, etc.). Cfr. G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten* (Giessen, 1952); E. OSWALD, *Falsche Prophetie im Alten Testament* (Tübinga, 1962).

262. 2 Pet 2, 1: "Lo mismo que hubo falsos profetas en el pueblo, también habrá entre vosotros falsos doctores, que introducirán sectas perniciosas, y que renegando del Maestro que les rescató, atraerán sobre sí mismos una rápida perdición".

263. Mt 24, 24: "Surgirán falsos cristos y falsos profetas..."; 1 Tim 4, 1; 2 Tim 3, 1-9; 4, 3; 2 Pet 3, 3; Ids, 18; 1 Ioh 4, 1.

264. Mt 7, 15 (cfr. Ioh 10, 12); Act 20, 29-30: Estad advertidos... después de mi partida, vendrán a vosotros lobos rapaces que no perdonarán al rebaño, y de entre vosotros mismos surgirán hombres que enseñarán cosas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Según Ioh 10, 10, los pastores sin mandato se introducen en el redil "para robar, para matar, para destruir".

265. Tit 1, 10-11; cfr. 3, 9. De un modo especial las Epístolas Pastorales esbozan el retrato intelectual, moral y religioso de estos charlatanes poseídos de orgullo, espíritus falsos que enseñan locuras, indóciles y obstinados que se apartan de la enseñanza de Cristo, ambiciosos e incapaces de ninguna obra buena, prisioneros del diablo y abominados por Dios. Sobre esta caracteriología del heterodoxo, cfr. C. SPICQ, art. *Pastorales*, en D. B. S. VII, 29 ss.

266. Gal 1, 7; 2 Tim 3, 6; Ids 4.

267. Γόητες (2 Tim 3, 13); el γόης es un mago, Hechicero, adivino (cfr. Act 13, 6; EURÍPIDES, *Bac.* 234; H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlín, 1961, pp. 11, 112).

aún no están firmes”²⁶⁸, y sus errores, al propagarse insidiosamente como un cáncer mortal²⁶⁹, llegan a romper la unidad de la Iglesia²⁷⁰.

La mentira consiste a veces en enormidades doctrinales tocantes a la resurrección o a la encarnación²⁷¹, pero con mayor frecuencia se reducen a vana especulación y a palabrería²⁷², que introducen en la enseñanza revelada elementos profanos absolutamente ineficaces para alimentar la vida cristiana²⁷³. Los falsos maestros enseñan algo muy distinto de la verdadera fe (ἐτεροδιδασκαλεῖν, 1 Tim 1, 3; 6, 3), “diciendo cosas que no se pueden decir” (ibid. 5, 13; Tit 1, 11), que casi no guardan relación con las “palabras de salvación de Nuestro Señor Jesucristo y con la doctrina conforme a la piedad” (1 Tim 6, 3). En Corinto, San Pablo ponía en guardia a los predicadores que no construían sobre el único fundamento de Cristo comparándolos a constructores que quisieran edificar los muros con heno y paja, con lo que no harían nada sólido (1 Cor 3, 10-15; cfr. 2 Cor 11, 12-18). Si se enseña la salvación por la fe, sin insistir en la Pasión, se vacía el mensaje de su fuerza de conversión (1 Cor 1, 17; cfr. Mc 7, 13, ἄκυρον). Si al Evangelio se le añaden elementos extraños, se falsifica y pierda igualmente su virtud²⁷⁴. Pronunciar discursos vacíos

268. 2 Pet 2, 14 (δολοῦντες). Los doctores de la mentira son seductores (2 Ioh 7; 2 Pet 2, 18), mentirosos hipócritas (1 Tim 4, 2). Por lo cual están en relación directa con el diablo (2 Thes 2, 9; 2 Cor 11, 3. 14; 1 Tim 2, 14; 3, 7; 2 Tim 2, 26; Apc 12, 9; 20, 3).

269. 2 Tim 2, 17. Sobre los mitos-ficciones opuestos al λόγος “relato verídico”, cfr. C. SPIGA, *Saint Paul, Les Épitres Pastorales*, pp. LVI ss.

270. 2 Pet 2, 1; cfr. Tit 3, 10: αἰρετικὸς ἄνθρωπος; cfr. J. DUPONT, *Le Schisme d'après saint Paul*, en *L'Eglise et les Eglises* (Chévetogne, 1954) 124 ss.

271. 1 Tim 1, 20; 2 Tim 2, 18; 1 Ioh 2, 22; 4, 3; 2 Ioh 7; cfr. Apc 2, 14-15. En la efervescencia psíquica suscitada por la efusión carismática, algunos pseudo-entusiastas llegaban a pronunciar “anatema a Jesús” (1 Cor 12, 3).

272. Insensateces (Tit 3, 9; 2 Tim 2, 23, habladerías vanas y vacías (1 Tim 1, 6; 6, 20; Tit 1, 10; 2 Tim 2, 16); investigaciones de pura curiosidad (1 Tim 1, 4; 6, 4; Tit 3, 9). Sobre esta psicología del curioso apasionado por descubrir novedades, cfr. LUCIANO, *Historia veridica*, I, 5: τῆς διανοίας περιεργα καὶ πραγμάτων κοινῶν ἐπιθυμία; II, 10.

273. βέβηλος (1 Tim 1, 9; 4, 7; 6, 20; 2 Tim 2, 16); es algo inútil y estéril (Tit 3, 9; 1 Tim 6, 3; 2 Tim 3, 16).

274. 2 Cor 2, 17 (cfr. 4, 2). La imagen es la del comerciante o la del tabernero que mezcla el vino con agua y, como consecuencia desnaturaliza o adultera la mercancía (καπηλεύειν; cfr. Is 1, 22; Eccli 26, 20. Sobre la reputación de los hosteleros, como falsificadores de vino, cfr. T. KLEBERG, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine* (Upsala, 1957) 4. 83. 111 ss. Sobre las diversas variedades de κάπηλοι, pequeños comerciantes, tenderos, comerciantes del ultramarinos, drogueros, etc. que existían en Corinto y que aparecen en las inscripciones, cfr. N. A. BEES, *Die griechisch-christlichen Inschriften des Peloponnes* (Atenas, 1941) 56, corregido por L. ROBERT, *Hellenica* (París, 1960) XI, pp. 39-46. Mientras el verdadero Apóstol dispensa correctamente (ὀρθοτομεῖν) la palabra de la verdad (2 Tim 2, 15) sin añadir ni quitar nada (cfr. J. W. D. SKILES, *2 Tim 2, 15 and Sophocles Antigone 1195*, en *Classical Philology*, 1943, pp. 204-205), los falsos doctores practican una exégesis orientada, explotan los textos a su arbitrio, los “fuerzan” (σπρεβλῶ, 2 Pet 3, 16), cuando “ninguna profecía es susceptible de interpretación privada” (2 Pet 1, 20). Cada maestro ha de guardar por norma el proponer el sentido obvio de la Escritura, tal como lo

es un engaño con el que se abusa de la buena voluntad de los fieles ²⁷⁵.

Los creyentes son, por tanto, invitados a ejercitar su espíritu crítico ²⁷⁶ para apreciar por sí mismos la calidad de la doctrina que se les propone ²⁷⁷. Hay un espíritu de verdad y un espíritu de error (1 Ioh 4, 6). ¿Cuál de ellos inspira al predicador? El Maestro había propuesto este criterio: "Por sus frutos los reconoceréis" ²⁷⁸; una doc-

entiende la Iglesia y lo transmite la tradición. Mas no hay inteligencia exacta de los libros inspirados sin caridad (Ioh 5, 42; cfr. AGAPÉ III, pp. 136 ss.).

275. Eph 5, 6 (ἀπατάτω); cfr. Col 2, 4, 8; Rom 16, 18: "Esta raza de gentes no sirve a Cristo Nuestro Señor, sino a su vientre, y mediante discursos melosos y halagüeños seducen a los corazones simples"; 1 Tim 4, 1: "Algunos abandonarán la fe para unirse a espíritus engañosos y a enseñanzas inspiradas por los demonios". Para el sentido de ἀπάτη, cfr. PLUTARCO: "Solón ponía en el mismo rango el engaño y la coacción, el sufrimiento y el placer como igualmente capaces de turbar la razón del hombre" (Solón, XXI, 4); L. ROBERT, o. c., pp. 7 ss.

276. 1 Cor 14, 20. Siguiendo la enseñanza del Señor: "Cuidad que nadie os seduzca" (Mt 24, 4. 11. 24), los Apóstoles ponían en guardia constantemente a los cristianos contra la seducción y los lazos del error (Eph 4, 14; 1 Ioh 3, 7; 2 Pet 3, 17). La exhortación paulina: "No os dejéis engañar" (1 Cor 6, 9; 15, 33; Gal 6, 7) apunta sobre todo a la posible formación de una mala conciencia, llena de falaz ilusión (cfr. Iac 1, 22). Sobre los "herejes" de Phil 2, 6, cfr. H. KOESTER, *The Purpose of the Polemic of a pauline Fragment*, en *New Testament Studies* (1962), VIII, pp. 317-332.

277. 1 Thes 5, 21: "No despreciéis las profecías; pero probadlo todo, y retened lo que es válido"; 1 Ioh 4, 1: "No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus para saber si son de Dios"; cfr. 1 Cor 2, 11, 14.

278. Mt 7, 16; 12, 33. Por eso Jesús no puede aprobar el exceso de celo de Juan cuando quiere impedir a un exorcista servirse del nombre de Jesús mientras no se agregue al número de los discípulos: "No sé lo impedís, porque no hay nadie que haga un milagro en mi nombre y que después pueda hablar mal de mí. El que no está contra nosotros, está con nosotros (el Señor y los suyos)" (Mc 9, 39-40; Lc 9, 50). Esta última sentencia de tipo proverbial (un *apoteigma* según Bultmann), no tiene, en sí, nada de religioso y, según el contexto, puede revestir muchos matices diversos. A primera vista, exige aquí no rechazar a las almas religiosas y llenas de celo, que apelan más o menos a Cristo pero no le pertenecen de una manera visible u oficial. No hay que rechazar su colaboración, ni tenerlos por extraños o adversarios; lo que une es más importante que lo que separa. El Maestro condenaría por tanto el sectarismo, el fanatismo que tan fácilmente transforma a los discípulos en partidarios intolerantes, celosos de toda rivalidad (comparar Num 11, 26-29; Ioh 3, 25-27). Mas parece que el exorcista es el tipo de los simpatizantes en período de persecución: el que tiene tanta fe en Jesús como para invocar su Nombre en la expulsión de los demonios, no es posible que enseguida "blasfeme", es decir, acuse a Cristo y a los suyos (1 Tim 1, 13; cfr. E. WIELMS, *Der fremde Exorzist*, en *Studia Theologica*, 1951, pp. 162-171); habrá, pues, que considerarle haciendo causa común con los discípulos y manteniendo buenas relaciones con El. Por el contrario: "El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama" (Mt 12, 30; Lc 11, 23) tiene un alcance exclusivamente religioso, poniendo a todas las almas en la conjuntura de tomar partido en la guerra total que incesantemente se libra entre Jesús y Satán. Imposible mantenerse neutral: callarse o abstenerse cuando se ataca o se desprecia al Señor, es consentir. Esta sentencia bastaría para probar que el Maestro dulce y humilde de corazón tenía conciencia de ser el Mesías y el mismo Hijo de Dios: exige comprometerse en su favor, y advierte que

trina falsa, aunque se presente aureolada de piedad, no puede engendrar una virtud sólida. San Juan atribuye a la fe una especie de instinto que discierne de inmediato lo que viene de Dios (1 Ioh 2, 27); el hijo reconoce la voz de su padre (*ibid.* 4, 6), como la oveja reconoce la del verdadero Pastor²⁷⁹. Pero esta identificación sólo será cierta si se ve garantizada por algunas disposiciones intelectuales y morales, indispensables para una "fe sólida" (Col 2, 5) y "auténtica"²⁸⁰.

Ante todo una cierta salud de juicio, a base de equilibrio, de sobriedad y de modestia²⁸¹, las mismas cualidades que hicieron al neófito apto para someterse a la palabra de Dios y dócil a la enseñanza revelada. De ahí se sigue una desconfianza hacia las novedades o especulaciones aventuradas²⁸² y, ante todo, el apegamiento a la tradición (1 Cor 15, 1-3; 1 Tim 1, 13) y a la fe común (Tit 1, 4; cfr. 1 Cor 11, 16). Un verdadero creyente espera que la instrucción sea útil y provechosa para la vida cristiana (1 Tim 4, 7-18; Tit 3, 8), y en ello encuentra sin duda el mejor criterio para discernir lo que es sano o saludable de lo que en modo alguno no lo es²⁸³. A la "pa-

todo es vacío o perdición fuera de El. Esta opción resuelta que se exige al discípulo queda manifiesta en Mt 6, 24.

279. Ioh 10, 4-5; cfr. 8, 47. Finalmente, el Espíritu de Verdad es quien guía al creyente y le esclarece el auténtico mensaje de Jesús (Ioh 16, 13; cfr. 1 Cor 12, 3; 1 Ioh 4, 1-4. J. MICHL, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en N. ADLER, *Vom Wort des Lebens. Festschrift M. Meinertz*, Münster, 1951, pp. 142-151); P. LLUIS-FONT, *Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux Sprits*, en *Rev. d'Ascétique et de Mystique* (1963) 33-98.

280. 1 Tim 1, 5 (cfr. 2 Tim 1, 5). Por el contexto, la *πίστις ἀνυπόκριτος* es la adhesión de fe al objeto adecuado: la auténtica palabra de Dios, purificada de todo añadido, preservada de toda amputación. Se trata menos de la sinceridad del creyente que de la integridad del objeto de su fe (sobre la palabra *ἀνυπ.*, cfr. AGAPÉ, II, pp. 137 ss.) Mientras los herejes innovan y ejercen su seducción proponiendo doctrinas esotéricas, San Juan tranquiliza y asegura a los cristianos sobre la inmutabilidad de la doctrina que han recibido desde el comienzo: "Vosotros sabéis todo" (1 Ioh 2, 21, 27). Que no tengan ningún complejo de inferioridad: Quien posee la verdad no necesita ir a ningún sitio buscando otra cosa, cfr. el pulcro comentario de M. KOHLER, *Le coeur et les mains* (Neuchâtel 1962) 94 ss.

281. Rom 12, 3: "Tener sentimientos de justa modestia, cada uno según la medida de la fe que se le ha dispensado"; 1 Cor 4, 6; 1 Tim 2, 15: fe y modestia; Tit 2, 12; cfr. Mc 5, 15: el poseso, liberado de los demonios, vuelve a su "sano juicio".

282. 1 Tim 6, 20. El hereje siente horror ante lo "ya visto" (2 Tim 4, 3-4), se deja arrastrar por doctrinas extrañas (Heb 13, 9; cfr. Iac 5, 19); en lugar de permanecer (*ὁ μένων*) en la doctrina de Cristo, le gusta ir avanzado *προάγω*, 2 Ioh 9). De ahí que convenga subrayar la defensa de la tradición: "No creer sino lo que ha sido enseñado *ἀπ' ἀρχῆς*" (1 Ioh 2, 24; 3, 11; 2 Ioh 6; cfr. W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957, pp. 84 ss.).

283. Las Pastorales, después de presentar a los herejes como enfermos (*νοσῶν*, 1 Tim 6, 4), cuyo espíritu está infectado (*μεμιασμένοι*, Tit 1, 15), y a la herejía como una gangrena (2 Tim 2, 17), califican al Evangelio de doctrina sana, es decir, razonable, en el sentido en el que Demóstenes declaraba: "Refutaré como contrarios al derecho y al 'sentido común' —*οὐτε δίκαια οὐθ' ὅτι ἐστὶ*— los argumentos que van a presentar (C. *Leoc.* XLIV, 45; cfr. C. *Olimp.* XLVIII, 51). Pero sobre todo eran los Estoicos quienes calificaban la enseñanza de *ὀρθή* en correlación con *ἀληθής* en el triple

labra sana" del auténtico enviado de Dios (Tit 2, 2), es decir, a la integridad del mensaje evangélico, corresponde la "salud en la fe" de los oyentes (Tit 1, 13; 2, 1).

De este modo, la fe neo-testamentaria, nacida de la revelación de Cristo y de sus Apóstoles, sólo tiene seguridad —y por tanto, sólo permanece intacta— en la Iglesia docente, cuya misión es mantener y dispensar íntegramente la verdad recibida de su Fundador. Ella es "la columna y fundamento de la verdad" que salva²⁸⁴. El acento se marca en la rectitud, en la robustez, en la estabilidad de esta conservación indefectible que desafía todo embate. El Señor había fundado su Iglesia sobre la roca viva²⁸⁵, y permanecerá siempre como

sentido de "sana, sólida, verdadera" (respecto a las proposiciones) y "correcta, válida" (respecto a los argumentos, cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VIII, 112-113, 128, 244, 413; *Pyr.* II, 150 ss.; MÁXIMO DE TIRO, XVI, 3 ss.; FILÓN, *Cher.* 36; *Det. pot. ins.* 10; *Abr.* 223; *De plant.* 157: τοὺς λόγους ὑγιαίνοντας καὶ ἔρρωμένους, etc). De ahí ὑγιῆς διδασκαλία (cfr. 1 Tim 1, 10; 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1; 2 Tim 1, 13) idéntica a καλή δ. (1 Tim 4, 6) y κατ' εὐσέβειαν (1 Tim 6, 3). La causa de que los falsos doctores no saben ya discernir los límites de lo verdadero y de lo falso es que su conciencia está manchada (Tit 1, 15; cfr. 1 Tim 4, 2); los creyentes, por el contrario, tienen un juicio correcto porque su corazón está purificado. El misterio de la fe sólo se conserva intacto en una conciencia pura (1 Tim 3, 9; cfr. 1 Tim 1, 5, 19; Heb 10, 22).

284. 1 Tim 3, 15, στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας. Este último término evoca probablemente 2 Reg 18, 16, donde los montantes de las puertas del Templo son denominados *ómenoth* "fidelidad"; pero la metáfora está verosimilmente inspirada en las dos columnas de bronce alzadas ante el vestibulo del *heykál*, es decir, del Templo propiamente dicho, de dos metros de diámetro, y cuyo fuste con el capitel pasaba de una docena de metros (1 Reg VII, 15-22; cfr. A. PARROT, *Le Temple de Jerusalem*, Neuchâtel-Paris, 1954, pp. 16 ss.). Se les llamó *Yákin* y *Boaz*, es decir, "hace firme" y por él la fuerza", quedando sobreentendido el nombre de Dios (cfr. Ed. DHORME, *La Bible. L'Ancien Testament*, París, 1956, in h. l.; L. H. VINCENT, *Jérusalem dans l'Ancien Testament*, París, 1956, II, pp. 406 ss.; R. B. Y. SCOTT, *The Pillar Jachin and Boaz*, en *Journal of biblical Literature*, 1939, pp. 143-149). Los discípulos de R. Johanan ben Zakai llamaban a su maestro "columna recta" (*Berak* 28 b; cfr. STRACK-BILLERBECK, III, 537); los Rabinos habían designado así al gran Sanedrín (W. LOCK, *The Pastoral Epistles*, Edimburgo, 1924, p. 43; S. B. HOENIG, *The Great Sanhedrin*, Filadelfia, 1953, p. 81), y en Qumrán no se podía llegar antes de los veinticinco años a "sentarse entre los fundamentos" de la congregación (*Supl. Reg'a*, I, 12; cfr. H. N. RICHARDSON, *Some Notes on I Q S*, en *Journal of biblical Literature*, 1957, p. 151); cfr. Gal 2, 9 (C. K. BARRET, *Paul and the "Pillar" Apostles*, en *Studia Paulina in honorem J. de Swaan*, Harlem, 1953, pp. 1-19; R. ARNAND, *Note on the three Pillars*, en *The Expository Times*, 1956, p. 178) y Eph 2, 20: "Sois un edificio que tiene por fundamento a los apóstoles y profetas y por piedra angular al mismo Cristo Jesús" (con el comentario de M. J. CONGAR, *L'Apostolicité de l'Eglise*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1960, p. 209-224; WILCKENS, art. στῦλος, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 732 ss. El N. T. ignora στῆλη y κίων; este último término se emplea con mayor frecuencia que στῦλος en el griego profano para designar columna, cfr. J. DE LORME, *Exploration archéologique de Délos XXV. Les Palestres*, París, 1961, p. 172, n. 5). Algunos intérpretes antiguos de 1 Tim 3, 15, seguidos por A. Jauvert (en *Analecta Biblica*, 18, Roma, 1963, pp. 101-108), aplican con poca verosimilitud la metáfora de la columna al propio Timoteo.

285. Mt 16, 18. Cfr. la metáfora análoga del Ps 87, 1 y de Qumrán: "¡Me he apoyado en tu verdad, Dios mío! Pues tú eres quien pondrá el funda-

apoyo inquebrantable de la verdad que en ella reposa, como en un edificio las columnas soportan el techo, y los fundamentos aseguran la solidez de la casa entera²⁸⁶. El Apóstol había exhortado a los Colosenses a “perseverar en la fe, afianzados en sólidas bases”²⁸⁷. En las Pastorales, inquieto por tantas corrientes doctrinales aberrantes que arrastraban a los espíritus, San Pablo precisa que la Iglesia es el punto de apoyo de la fe, y lo explica: su base es tan firme que resiste a todas las ruinas y a todos los asaltos; es la estabilidad misma²⁸⁸. Sin duda, la *pistis* no se apoya sino en Dios, pero el cuerpo de doctrina al que se adhiere sólo le llega a través de la Iglesia²⁸⁹. Esta casa de Dios, en efecto, está constituida de miembros reunidos por unánime profesión de fe en un único objeto: el misterio de la piedad, Jesucristo (1 Tim 3, 16), “un solo Señor, una sola fe (μία πίστις), un solo bautismo” (Eph 4, 5). Esta unidad proviene de la identidad de objeto: idéntico conocimiento del hijo de Dios (v. 13); igual sumisión al único Kyrios²⁹⁰.

Lo que nosotros llamamos ortodoxia es, pues, inherente a la noción misma de fe neotestamentaria; y la primera razón de ser de la Iglesia consiste en asegurar la conservación intacta y la transmisión fiel del λόγος τῆς πίστεως (1 Tim 4, 6; Tit 1, 9; 2 Tim 1, 13), de la palabra de verdad (2 Tim 2, 15), de la doctrina de Dios (Tit 2, 10). En este sentido, San Pablo, unas semanas antes de su muerte,

mento (*sód*) en la roca... y la “plomada” de la verdad para comprobar las piedras fundamentales, a fin de construir un edificio fuerte, tan incommovible que nadie que en él penetre pueda vacilar” (*Himn.* VI, 25-27; cfr. A. JAUBERT, *La notion d'Alliance*, París, 1963, pp. 155 ss.). Léase H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 129-147; J. PFAMMATER, *Die Kirche als Bau* (Roma, 1960).

286. Cfr. Eclí 36, 24: στῦλον ἀναπαύσεως.

287. Col 1, 23, ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι; este último término es inmediatamente comentado: μὴ μετακινούμενοι. Cfr. *Himn.* Qumrán: “el fundamento de la fe”, *we sód ha' émet*” (I, 7).

288. Ἑδραῖος-ἑδραῖωμα (cfr. 1 Cor 7, 37; 15, 58) añade a la idea de fundamento y a la de fuerza la idea de inamovilidad (ἑδραῖω = estabilizar; cfr. STAUFFER, en G. KITTEL, *Th. Wört.*, II, 360 ss.). E. B. ALLO ha demostrado que los dos Testigos de Apc 11, 3-13 estaban descritos según rasgos tomados de Moisés, Aarón, Elías, el sumo sacerdote Jesús (Zach 3 y 4), y representaban una personificación de los obreros del reino de Dios, las fuerzas colectivas de la Iglesia (*Saint Jean. L'Apocalypse*, París, 1933, pp. LXIV, XCI, 149; cfr. G. RICHTER, “Bist du Elias?”, en *Biblische Zeitschrift*, 1963, pp. 73 ss.). Nos inclinamos a ver en “los dos olivos y los dos candeleros puestos de pie en la presencia del Señor” (Apc 11, 4) la doble actividad de la Iglesia orante y predicante. El fin de los tiempos llegará cuando la Bestia logre su triunfo sobre ellos (Apc 11, 7) y pueda “sentarse en persona en el santuario de Dios (2 Thes 2, 4). La oración y la predicación de la verdad son lo que “retiene” al Adversario. El día en que ya no se interprete rectamente la palabra de Dios (2 Tim 2, 15) y se deje de rezar (Lc 18, 1-8), la fe desaparecerá, la mentira y la iniquidad se derramarán por todo el mundo (Mt 24, 12) e invadirán el santuario.

289. San Pablo, convertido por Cristo en persona, es instruido por Ananías (Act 9, 6; 22, 10).

290. Cfr. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* 4.ª ed. (Gütersloh, 1948) 214; C. E. B. CRANFIELD, ΜΕΤΡΟΝ ΠΙΣΤΕΩΣ in *Romans XII*, 3, en *New Testament Studies* (1962) VIII, pp. 345-351.

exhorta a Timoteo a mantener en su integridad el tesoro del Evangelio que le ha confiado: “¡Conserva el bello depósito!”²⁹¹; lo que pudiera comentarse con las *Sentencias de Sexto*: “De Dios no digas nada, si no lo has aprendido de El”²⁹²; pero la metáfora es jurídica²⁹³ y pone el acento en la fidelidad del depositario²⁹⁴ que se compromete a guardar con cuidado y gratuitamente, sin dejar que se pierda nada, sin alterarlo ni utilizarlo en provecho propio, el bien que le ha sido confiado. El encargado de custodiar un depósito ha de ser un guardián de una honestidad perfecta²⁹⁵. Así es como la Iglesia deberá guardar siempre idéntica la verdad del Evangelio. Su propia inmutabilidad es la garantía de la de su mensaje.

b) Si la palabra de Dios sólo la recibe fructuosamente “un corazón noble y bueno” (Lc 8, 15), y si la fe se despliega y se desarrolla en buena fe, el cristiano ha de ser ante todo un hombre hon-

291. 2 Tim 1, 14; cfr. 2 Tim 1, 12; 1 Tim 6, 20. A menudo se depositaban tesoros en los santuarios (2 Mach 3, 10-15; cfr. las referencias en FR. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Paris 1955) 38; T. R. S. BROUGHTON, *New Evidence on Temple-Estates in Asia Minor*, en P. R. COLEMAN-NORTON, *Studies in Roman Economic and Social History in honor of A. Ch. Johnston*, Princeton, 1951, pp. 236-250), pero también testamentos para asegurar su conservación (cfr. FR. DUMONT, *Le Testament d'Antoine*, en *Mélanges H. Levy-Bruhl*, Paris, 1959, pp. 85-104). En cuanto a la metáfora de una doctrina recibida en depósito, hay que afirmar que es constante (HERODOTO, IX, 45: “lo que voy a deciros es un depósito que os confío”; ANAXANDRIDES: ὅστις λόγους παρακαταθήκην γὰρ λαβὼν ἐξεῖπεν, ἄδικος ἐστὶν ἢ ἀκρατὴς ἄγων, en ESTOBEO, III, 41, 2; ed. Wachsmuth, p. 757; Ps. ISOCRATES, *A Demonikos*, 22, etc.); de ahí Rom 3, 2; 1 Thes 2, 4: “Dios nos ha estimado dignos de confiarnos el Evangelio”; Gal 2, 7. Sobre el empleo metafórico del depósito, cfr. J. POUILLoux, *De Plantatione* (Paris, 1963) 70.

292. ED. H. CHADWICK (Cambridge, 1959) n. 353; cfr. 357: “Una verdadera palabra sobre Dios es la palabra de Dios mismo”. Para FILÓN, “si alguien destruye y arruina la doctrina establecida (τὸν ἐστώτα λόγον) de la omnipotencia de Dios”, roba el bien de Dios (*De leg. alleg.* III, 32-33), comete un pecado de ateísmo y va en contra de la verdad (III, 37).

293. C. SPICQ, *Saint Paul et la loi des dépôts*, en R. B. (1931) 481-502. A la bibliografía hay que añadir P. MERT. II, 67: *Sammelbuch*, 9291, 28; P. FREZZA, ΠΑΡΑΚΑΤΑΘΗΚΗ, en *Symbolae R. Taubenschlag* (Varsovia, 1956) I, páginas 139-172; E. KIESSLING, *Über den Rechtsbegriff der Paratheke*, en *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der öster. Nationalbibliothek* (Viena, 1956) 69-77; R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt* (New York, 1944) I, pp. 264 ss. S. CIPRIANI, *La Dottrina del “Depositum” nelle Lettere pastorali*, en *Analecta Biblica*, 16 (Roma, 1963) 127-142.

294. El Ps. PLATÓN define παρακαταθήκη δόμα μετὰ πίστεως (*Def.* 455 d). Cfr. FL. JOSEFO: “Quien ha recibido un depósito debe guardarlo con cuidado como cosa sagrada y divina” (*Ant.* IV, 285); FILÓN, *De spec. leg.* IV, 30-33; P. MÉDEBIELLE, *Dépôt de la Foi*, en D. B. S. II, 374-395; J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (Paris, 1962) 237 ss.

295. Πίστις y παραθήκη aparecen constantemente asociadas en los contratos (cfr. Eccl 40, 12: πίστις εἰς τὸν αἰῶνα στήσεται. El art. 1923 del Código Civil prescribe: “El depositario debe devolver idénticamente la misma cosa que recibió”). A. M. JAVIERRE, “*Pistoi Anthropoloi*” (2 Tim 2, 12), en *Analecta Biblica* 18 (Roma, 1963) 109-118.

rado, lleno de sentido del honor²⁹⁶, y toda su conducta ha de distinguirse por el sello de la lealtad, de la probidad y de la nobleza²⁹⁷.

Los discípulos tienen que ser prudentes, avisados, juiciosos, pero han de ignorar las sinuosidades de la serpiente, sus finas habilidades, sus sutiles maniobras. Ellos deben ser de una pieza: "cándidos como palomas"²⁹⁸. Más que de virtud interior, se trata de esa psicología inocente, incapaz de fomentar intrigas o de imaginar subterfugios²⁹⁹, y connatural a un alma que se ha entregado a Dios sin retorno³⁰⁰. Por ejemplo, el Maestro prescribe: "Sea vuestro sí, sí, y vuestro no, no; todo lo que pasa de esto, de mal procede"³⁰¹. Pero, como bien

296. Cuando San Pablo enuncia como un axioma: "Si alguien no cuida de los suyos, sobre todo de los de su propia casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel" (1 Tim 5, 8), da por supuesto que la fe es regla de vida, que determina "el camino de la justicia" (2 Pet 2, 21) y que compromete toda la conducta. Si, por tanto, un creyente abandona los deberes esenciales prescritos por la naturaleza, como pudiera hacerlo un pagano, su caso es más grave, porque añade a su falta una mentira y un perjurio: al no realizar la vida santa que había prometido en la *homología* bautismal, rechaza la gracia educadora (2 Tim 2, 12; 3, 5; Ids 4), aunque todavía continúe adorando al verdadero Dios (Tit 1, 6).

297. "Todo lo que es verdadero (ἀληθής; cfr. 2 Cor 6, 8), noble (1 Tim 3, 8, 11; Tit 2, 2), justo, puro, amable, honorable, toda la bondad que puede encerrar la virtud y el lenguaje humano, he ahí lo que debe preocuparos" (Phil 4, 8). Cuando San Pablo recuerda: "El que lucha, sólo recibe la corona cuando ha luchado según las reglas (del concurso)" (2 Tim 2, 5), νομίμως hay que traducirlo por "lealmente" (cfr. ISÓCRATES, *El intercambio*, 125; EPICTETO, III, 10, 8). Cada concurso deportivo venía determinado por reglamentos propios (νόμοι ἐναγώνιοι; cfr. FILOSTRATO, *Gimn*, 12, 17, 29, 35, 58; *Excavaciones de Delfos*, III, 3, 238; A. MOUSSET, *Olympie*, París, 1960, p. 60). De hecho, los fraudes eran numerosos (cfr. PAUSANIAS, V, 21, 2-3), y las inscripciones dan fe de las fuertes sanciones que se imponían a los culpables (cfr. R. DARESTE, B. HAUSOULLIER, TH. REINACH, *Recueil des Inscriptions juridiques grecques*, París, 1894, pp. 495 ss.). Los cristianos comprendían, pues, muy fácilmente que todos los esfuerzos y todas las virtudes sólo tenían valor religioso ante Dios en función de la rectitud del corazón. La malicia anularía todas las "buenas obras".

298. Mt 10, 16: ἀκέραιοι ὡς αἱ περισσότεραι. Este adjetivo significa "sin mezcla"; y de ahí "intacto, entero" (de un muro sin grieta, de una ciudad no incendiada; FLAVIO JOSEFO, *Guerra*, III, 257; *Ant.* V, 47).

299. Por eso los hijos de este mundo son más hábiles entre ellos que los hijos de la luz (Lc 16, 8). En la era mesiánica los caminos sinuosos son enderezados (Lc 3, 5; Mt 3, 3), porque el Rey Mesías gobierna con una rectitud perfecta (Heb 1, 8, εὐθύτης) y la salvación sólo se otorga a los corazones rectos (Act 8, 21; 13, 10; 2 Pet 2, 15), a los verdaderos israelitas "en los que no hay artificio" (Ioh 1, 47; juego de palabras sobre *israēl-isar*: ser recto; cfr. *Iechouroun*, Dt 23, 5, 26; Is 42, 2; Eccli 37, 25, hebr.).

300. Cuando San Pablo elogia la docilidad de los Romanos en su modo de recibir la fe, subraya la consecuencia: "sed cándidos (ἀκεραῖους) para el mal" (Rom 16, 19).

301. Mt 5, 37 (citado por Iac 5, 12; SAN JUSTINO, *I Apol.* XVI, 5) condena las distinciones demasiado sutiles (cfr. G. STAHLIN, *Zum Gebrauch von Beteuerungsformen in N. T.*, en *Novum Testamentum*, 1962, pp. 116 ss.). Comparar los Proverbios arameos de Ahikar: "La gracia de un hombre es su lealtad, y lo que le hace odioso es la mentira de sus labios... los ojos buenos: ¡que no se oscurezcan! Los buenos oídos: ¡que no se endurezcan! Una boca buena: que ame la verdad y la diga" (citados por P. GRELOT, en *R. B.* 1961, pp. 187, 190).

lo entendieron los Apóstoles y los Mártires, todo el comportamiento del hijo de Dios se ha de caracterizar por una rectitud intachable aún para los ojos más malévolos³⁰².

Esto supone una perfecta e inmutable pureza de intención, tan ajena a todo engaño y astucia (2 Cor 4, 2), que la sinceridad cristiana³⁰³ se caracteriza por la suma limpidez y transparencia³⁰⁴. Si cualquier cristiano debe demostrar esta probidad absoluta³⁰⁵, para un Apóstol es criterio necesario de la autenticidad de su misión, porque se funda en la veracidad misma de Dios³⁰⁶; "Nuestra gloria está

302. Phil 2, 15: "...para haceros irreprochables y cándidos (ἀμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι) hijos de Dios, sin mancha, en medio de una generación desviada y pervertida, de un mundo en el que brilláis como focos de luz". Esta resuelta franqueza se opone a las murmuraciones, a las vacilaciones y a las contendas denunciadas en el v. 14.

303. 1 Cor 5, 8, ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας (sobre esta "simplicidad", cfr. *supra*. p. 97, n. 226. El contexto pascual que opone la levadura de malicia y de perversidad a la lealtad radical del creyente resucitado con Cristo por el rito bautismal, sustituye la astucia de la serpiente tentadora y la mentira del primer pecado por la psicología característica del regenerado. La sencillez no es una virtud secundaria: "Ya que habéis resucitado con Cristo, saboread las cosas del cielo" (Col 3, 1-2). εἰλικρίνεια significa a menudo "no contaminado"; en este sentido 2 Pet 3, 1, recordando a los discípulos la enseñanza tradicional, les asegura una inteligencia virgen (τὴν εἰλικρινὴ διάνοιαν; cfr. 2 Cor 11, 3) a la que los errores doctrinales no han conseguido contaminar.

304. Εἰλικρινής "sincero, perfectamente puro", muy frecuentemente unido a καθαρός, pero desprovista siempre de acepción moral en la lengua clásica, tiene a veces un matiz de claridad (Filón opone la brasa de Gen 15, 17, que desprende humo, a la llama clara: εἰλικρινὲς πῦρ *Quis rer. div.* 308). De ahí Phil 1, 10: "de esta manera podréis estar limpios e irreprochables en el día de Cristo". Teofilacto define εἰλικρίνεια καθαρότης διανοίας καὶ ἀδολότης οὐδὲν ἔχουσα συνεσκιασμένον καὶ οὐπουλον (citado por R. C. TRENCH, *Synonymys*, p. 320).

305. Este sentido es el de las inscripciones: εὐσέβειαν πρὸς τοὺς θεοὺς, εἰλικρινὴ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους (*Insc. Didimo*, 252, 9; cfr. C. B. WELLES, *Royal Correspondence*, 52, 41) y de los papiros: "Apelo a vuestra probidad, ἐπὶ τὴν σὺν ἰλικρίνειαν" (*P. Oxy.* X, 1252; *vers.* II, 38).

306. A propósito de la modificación de sus proyectos de viaje, los corintios recelan de que San Pablo vaya a faltar a su palabra. El Apóstol reacciona: "¿Acaso he obrado con ligereza? ¿O mi proyecto es un proyecto según la carne, de manera que haya en mí sí, sí y no, no? Pongo a Dios por testigo, que la palabra que os hemos dirigido no es un sí y no. Porque el Hijo de Dios, que os hemos predicado yo, Silas y Timoteo, no se hizo sí y no, sino que es el sí lo que en El se realizó. Porque en El todas las promesas de Dios se han convertido en sí. Y así también por su mediación se dice el Amén para gloria de Dios por nosotros" (2 Cor 1, 17-20). Pablo no puede mentir ya que es el enviado de un Dios que es la fidelidad misma y cumple siempre lo que anuncia. Con Silas y Timoteo, el Apóstol predicó efectivamente en Corintio que Jesucristo es Salvador, es decir, el cumplimiento de las promesas de salvación; El es el sí de Dios. En efecto, los corintios fueron salvados y lo reconocen respondiendo Amén en las plegarias litúrgicas, "así es"; al atestiguar que han recibido la salvación prometida, aclaman la veracidad de Dios que no miente (cfr. 1 Joh 5, 10). En adelante no pueden dudar de lo que viene de Dios, de un Apóstol que habla en su nombre. Suponer en éste una falta de rectitud ¡implicaría que Aquél tampoco es verdadero! Si es imposible para Dios mentir (Heb 6, 18), es igualmente impensable que un enviado del Dios-Fiel mienta o disimule, incluso en materia profana; cfr. Gal 1, 20: "Lo que os escribo, lo escribo

en el testimonio de nuestra conciencia de que la sencillez y la sinceridad vienen de Dios... con las que nos hemos comportado en el mundo, especialmente con vosotros”³⁰⁷.

c) Es verdad que todo hombre es un mentiroso-nato (Rom 3, 4; cfr. Tit 1, 12), y todo pecador un extraviado o un descarriado³⁰⁸. Pero Cristo se ha compadecido de él (Heb 5, 2) y, desde entonces, el hombre nuevo creado según Dios “en la justicia y en la santidad de la verdad”, repudia la mentira como contradictoria a su regeneración bautismal³⁰⁹. Ese pecado se extiende desde el más leve fingimiento hasta las maquinaciones más graves³¹⁰, hasta el divorcio entre la profesión de fe y una conducta deficiente³¹¹, en fin, hasta el grado de malicia y de depravación más extremo³¹². Por eso a la hora del

ante Dios; yo no miento”; 2 Cor 11, 31: “El Dios y Padre del Señor Jesús sabe que no miento”; Rom 9, 1: “Yo digo la verdad en Cristo, no miento”; 1 Tim 2, 7. Comparar 1 Tes 2, 3; 2 Cor 12, 16; Ioh 19, 35: “El que ha visto da testimonio: su testimonio es verdadero, y Aquel sabe que dice la verdad”; 3 Ioh 12. Cfr. G. STÄHLIN, o. c., pp. 132 ss.

307. 2 Cor 1, 12, ἐν εἰλικρινείᾳ τοῦ Θεοῦ; 2, 17. Puesto que se trata de proyectos más o menos modificados, habrá que dar a εἰλικρινείᾳ un matiz de firmeza y firmeza en el propósito, bien atestiguado en *Inscripciones de Didimo*, 493, 12, εἰλικρινῆ καὶ βεβαίαν ποιούμενους; Filón, *De op. mundi*, 31; PLUTARCO, *Del rostro que se ve en la luna*, 16: “Eran los otros astros... a los que hacíamos volver a una naturaleza pura y sin mezcla (φύσιν καθάραν καὶ εἰλικρινῆ), liberada del cambio”.

308. Tit 3, 3; 1 Pet 2, 25; cfr. Rom 1, 27; Heb 3, 10; 2 Pet 2, 18. El N. T. denuncia a menudo la conciencia errónea, y pone en guardia a los discípulos contra la ilusión moral basada en una mala teología: “Si alguien estima que...; cfr. Iac 1, 26; Gal 6, 3; Mt 3, 9; Ioh 5, 39; 1 Cor 3, 18; 8, 2; 10, 12; Phil 3, 4.

309. Eph 4, 25; cfr. Col 3, 9; Iac 3, 14; 1 Pet 2, 1: “rechazad toda malicia y astucia”; 3, 10: “El que quiera ver días felices ...debe preservar sus labios de palabras engañosas; cfr. el ejemplo del Señor (2, 22). Para Filón, la cuquería y el engaño se oponen a la piedad y a la santidad, al estado de inocencia y de simplicidad es algo característico del primer pecado (*De opif. mundi*, 155). Sobre la diferencia entre πλάνη (error), ἀπάτη (engaño), δόλος (duplicidad), cfr. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète "messianique" des Gentils*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1957) 268-287. En el año 529 el concilio de Orange declara: “De por sí, el hombre no es más que mentira y pecado; y si llega a cierta verdad y justicia, se lo debe a esa Fuente (primera) en la que hemos de apagar nuestra sed en este desierto (de la vida)” (can. 22; Denz.-Bannw. 195). Comparar: “La mentira es algo honesto cuando es útil a quien la dice sin perjudicar a quien la escucha” (HELIODORO, *Etiop.* I, 26, 6); pero en general, tanto griegos como latinos condenaban severamente el engaño y la hipocresía (PLATÓN, *Rep.* II, 359 d ss.; CICERÓN, *De off.* III, 9, 38; 12, 50 ss.; SÉNECA, *Tranq. an.* XVII, 1-2).

310. De ahí su mención en los catálogos de vicios, Mc VII, 22; Rom 1, 29; 1 Tim 1, 10 (δόλος; cfr. S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataleoge im Neuen Testament*, Berlín, 1959, 27 ss.).

311. 1 Ioh 1, 6; 2, 4; 4, 20; cfr. Apc 2, 2; Santiago compara al cristiano que no tiene en cuenta la ley evangélica a un hombre que después de usar un espejo para comprobar si va correcto, no tiene en cuenta lo que ha visto: “se mira, luego se va y se olvida inmediatamente de cómo es” (Iac 1, 24). Su negligencia en rectificar las deficiencias es una negligencia y un absurdo (una falta de lógica), y una ilusión culpable: “engaña a su propia conciencia” (v. 26).

312. “Todos los hombres mendaces (Apc 21, 8), que aman y obran la mentira (22, 15), serán arrojados al estanque de fuego.

juicio de la fe, las dos humanidades que se dividen el mundo son la de los veraces y la de los mentirosos³¹³.

Puesto que fe y mala fe se oponen como el día y la noche, el Señor estigmatiza con despiadado rigor esa mentira en acción que es la hipocresía³¹⁴ tal como entonces se encarnaba en los maestros espirituales de Israel³¹⁵. Denuncia con fuerza el peligro que encierra

313. Cfr. *La guerra de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas*. Qumrán exalta el espíritu de rectitud (*Regla*, III, 8-10) y maldice a los simuladores (II, 11-18), la mentira (IV, 9), la "astucia mala" (IV, 11). O. BETZ, *Was am Anfang geschah*, en *Festschrift O. Michel* (Leiden, 1963) 30 ss.

314. En el griego profano el hipócrita es un comediante: la máscara que lleva representa el cambio de su verdadera identidad (cfr. AGAPÍ, I, p. 175; II, p. 138, n. 1; H. KOLLER, *Hypocrisis und Hypocrites*, en *Museum Helveticum*, 1957, pp. 100-107). La acepción puede ser peyorativa como en PLUTARCO, *Solón*. XXIX, 7: Solón, que había asistido a las representaciones de Téspis, que interpretaba sus propias obras, le preguntó a la salida del espectáculo "si no tenía vergüenza de decir tamañas mentiras delante de tanta gente. Téspis respondió que no encontraba grave mal en hablar y actuar de aquel modo, ya que se hacía en tono jocoso. Solón le contestó: Si aprobamos y aplaudimos semejante juego, dentro de muy poco nos lo encontraremos también en los contratos". En la Biblia, el hipócrita es un simulador (2 Mach 5, 25, cfr. Lc 20, 20) que ha perdido por completo el sentido del honor (2 Mach 6, 25). Tiene un corazón doble (Ecclí 1, 28-29; cfr. Ps 12, 3; Mt 15, 7; Lc 16, 15; cfr. el *διψυχος* de Iac 1, 8; 4, 8, y paralelamente los *Himn.* de Qumrán IV, 12-16 por O. J. F. SEITZ, *Afterthoughts on the term "Dyspsychos"*, en *New Testament Studies*, IV, 1958, pp. 327-333) y tiende lazos (Mt 22, 18; cfr. Ps 10, 8-10); *Himn.* de Qumrán II, 16-19; III, 26-28; IV, 13-14). Es un perverso (Ps 26, 4. 9-10). Filón juzga la muerte un mal menor que la hipocresía (*De Josepho*, 68) e incluye a ésta en sus catálogos de vicios (*De somn.* II, 40; *De fuga*, 34, 156; *Quod Deus sit im.* 103, etc.). A. W. ARGILE, "Hypocrites" and the Aramaic Theory, en *The Expository Times*, LXXV, 1964, pp. 113-114, quien por una parte observa que *ὁποκρίτης*, ignorado por San Juan y empleado diecisiete veces en los sinópticos, es utilizado siempre por el mismo Jesús; y por otra parte que es difícil traducirlo por: comediante, actor, puesto que el teatro estaba prohibido a los judíos, juzga mejor entenderlo en el sentido de "profano, irreligioso, pagano, descreído, ateo, apóstata" (cfr. Iob VII, 13; P. DHORME, *in h. l.*) y supone que tal palabra habría sido empleado por el Maestro cuando hablaba griego.

315. Mt 23, 1-36. El verdadero hombre de estado filoniano es franco y tiene odio a la disimulación (*De Josepho*, 67; *De spec. leg.* IV, 183), el polo opuesto de Laban, quien había hecho de la hipocresía y de la mentira el principio de su vida (*Quis rer. div.* 43). Hoy está de moda rehabilitar a los fariseos y culpar a San Mateo de haber ensombrecido su retrato (recientemente L. BAECK, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt, 1961, pp. 52 ss. H. J. FLOWERS considera estas acusaciones de San Mateo como inauténticas, Matthew XXIII, 15., en *The Expository Times*, LXXIII, 1961, pp. 67 ss. Según P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlín, 1961, pertenecen a una redacción tardía de los Evangelios; pero en cambio cfr. P. BENOIT, en R. B. 1961, p. 599). Dicha tesis equivale a desconocer la "intención" del Evangelista, que en absoluto describe las instituciones ni la vida de una secta, sino que se limita a evocar los obstáculos y repulsas a la enseñanza del Salvador originados por los maestros del pensamiento del pueblo elegido. Ahora bien, no se puede negar que los fariseos tuvieron la principal responsabilidad en el fracaso del ministerio público: guías ciegos, no entran en el reino e impiden el acceso también a sus discípulos (vid. v. 13 ss.). Su tara más grave es su ma'á fe (Lc 12, 56; 13, 15; Mt 23, 23: ἀφῆκατε... τὴν πίστιν); se obstinan en no comprender; por eso los hipó-

su mal ejemplo, y lo presenta como algo que siempre podrá desviar el fervor religioso: "Guardaos de la levadura de los fariseos que es la hipocresía"³¹⁶. La malicia de este engaño vital es doble. Por una parte, lleva una máscara y disimula el vicio bajo apariencias de corrección: la fachada es brillante, pero el interior es repulsivo³¹⁷; por

critas de Mt 24, 51 son los ἄπιστοι de Lc 12, 46 (evocados según los rasgos tradicionales, Ier 2, 8; Ez 33, 31; cfr. H. KOSMALA, o. c., pp. 304 ss.). Parece seguro que en Qumrán las campañas de difamación contra el Doctor de Justicia fueron animadas por los "Hipócritas" (*Himn.* IV, 13; VII, 34; *Frag.* XV, 9), es decir, el partido de los Fariseos, intérpretes de la mentira" (*Himn.* II, 31; 4, 10); "de sus camadas hacen surgir una víbora" (*Himn.* II, 28; cfr. III, 12, 18; V, 10, 27; Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33. J. CARMIGNAC, P. GUILBERT, *Les textes de Qumrán*, Paris, 1961, pp. 136, 155 n. 10, 169 n., 18 y *passim*). El N. T. no toma partido contra los fariseos como tales, puesto que presenta un buen número de ellos cuya actitud hacia el Señor es correcta (Lc 7, 36; 11, 37), valientes como Gamaliel (Act 5, 34), de buena voluntad como Nicodemo (Ioh 3, 1), o convertidos después de Pentecostés (Act 15, 5), en primer término a Saulo (23, 6) cuya lealtad fue perfecta (1 Tim 13). Jesús había dicho a uno de ellos: "Tú no estás lejos del Reino de Dios" (Mc 12, 34; W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Viena, 1959. Con todo derecho G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries*, Cambridge, 1944, II, pp. 191-194, distingue siete variedades de fariseos). No obstante, es indiscutible que el legalismo y el moralismo fariseo, que se preocupaba más de buscar la obligación del hombre que la voluntad de Dios, y se servía de la interpretación de la Ley (*halaka*) para violar la Ley, es una hipocresía fundamental (cfr. L. GÖPFELT, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, pp. 45., 185) y la oposición más radical a los principios de la moral de Cristo que exige a los justos abandonar su propia justicia, como a los pecadores su corrupción. Ahora bien, es más fácil renunciar a ésta que a aquella. "La voluntad redentora de Dios no busca, como expresa el Antiguo Testamento, también la salvación de los pecadores, sino que busca la salvación de los pecadores antes que la reunión de todos los justos en la casa del Padre. ¡Este es el Evangelio! Es el fin del farisaísmo, el fin de toda glorificación (Rom 3, 27)" (*Ibidem*, pp. 51-52).

316. Lc 12, 1. La levadura es el símbolo de todo principio enérgico —bueno o malo— de asimilación. Es imposible distinguirla en medio de la masa, donde, no obstante realiza una acción tan profunda (cfr. Heb 12, 15). El "fermento farisaico" que amenazará siempre corromper la simplicidad y la rectitud cristiana, es la mentalidad de almas religiosas y fervientes que quieren mantener a toda costa su reputación de santidad —la ostentación es uno de sus defectos (Mt 6, 5; 23, 5)— se preocupan más de la virtud de los demás que de la propia (7, 5), y se aferran a la rectitud de los actos exteriores, más que a la del corazón (15, 7; Lc 18, 11-12). Esta equivocación acerca de los verdaderos valores es la consecuencia de una moral basada en el formalismo jurídico, por lo cual el A. T. pone la hipocresía en relación con la observancia de la Ley (Eccl 32, 15; 33, 2; 2 Mach 5, 21. Cfr. P. JOÜON, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ dans l'Évangile, et l'hébreu hanéf, en *Recherches de Science religieuse*, 1930, pp. 312-316; A. GEORGE, *La justice à faire dans le secret*, en *Studia biblica et orientalia*, Roma, 1959, II, pp. 23-30). Sobre la relación hipocresía-ἀπάτη, cfr. B. ZUCCHELLI, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ. *Origine e storia del termine* (Brescia, 1962) 75 ss., 88 ss.

317. Mt 23, 25-28; Lc 16, 15 (cfr. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles*, Lovaina, 1950, pp. 199 ss.). La teología cristiana continuará denunciando esta heterogeneidad entre el ser y el parecer: ὑποκριταὶ εἰσὶν οἱ ἄλλοι μὲν ὄντες ἄλλοι δὲ φαινόμενοι (TEOFILACTO, In Mt 6, 31; P. G. CXIII, 201); "Pecar abiertamente es menor mal que simular la santidad" (SAN JERÓNIMO, in Is 16, 14); texto recogido por la Glosa, que declara: "La justicia simulada ya no es justicia, sino un doble pecado" (In Iob 1, 21). La virtud de la verdad tiene precisamente por objeto "mostrarse por las

otra parte, los hipócritas “dicen y no hacen” (Mt 23, 3), y acostumbran imponer a los demás pesadas cargas que ellos ni siquiera mueven con la punta del dedo³¹⁸. Tanto en el culto a los convencionalismos y conformismos, como en la radical negativa a comprometerse personalmente, no es posible imaginar pecado más opuesto a la integridad del don personal en que consiste la fe³¹⁹. Tal enmascaramiento y depravación conducen directamente a la gehena (v. 33; 24, 51).

d) Nada tiene, pues, de sorprendente que los Apóstoles eleven la *ausencia de hipocresía, la autenticidad* (ἀντὸκριτος) al rango de criterio supremo del cristiano digno de este nombre y profesión. La fe auténtica se halla limpia de toda mezcla de error y se traduce por la fidelidad (1 Tim 1, 5; 2 Tim 1, 5); la sabiduría auténtica, inalterada e imparcial (ἀδιάρκρητος), se muestra también cuajada de buenos frutos que revelan su origen divino (Iac 3, 17); la caridad auténtica es la que el Espíritu Santo infunde en el corazón, y se distingue de todos los amores humanos por un conjunto de notas específicas: adhesión al bien, aceptación y alabanza de la verdad, horror al mal, respeto y delicadeza para con el prójimo, paciencia, benignidad, perennidad³²⁰. La caridad se dice “sincera” cuando sus manifestaciones son adecuadas a su potencial de energía³²¹. Una auténtica dilección fraterna, según 1 Pet 1, 22, es la del Hijo de Dios que no tiene necesidad de fingir una caridad inexistente o ínfima, sino que realmente ama de todo corazón y sin desfallecimiento. Sólo el creyente es un hombre verdadero, porque se halla ordenado a Dios, su corazón no está dividido y su vida sigue una línea recta: es un hijo de la luz (1 Thes 5, 5).

palabras y por la vida tal como se es” (2-2, q. 11, a. 3, ad 1^{ma}). Nada más opuesto al consejo de R. Elai el viejo: “Si alguno ve que su instinto prevalece sobre él, que vaya a un lugar donde nadie le conoce, que se vista de negro, que se vele de negro, que haga lo que su corazón desea y no profane el nombre del cielo abiertamente” (*Hagiga*, 16 a).

318. La hipocresía es a menudo un pecado propio de las personas que ocupan puesto de doctores, cuando sus decisiones son severas para el prójimo, pero indulgentes para ellas mismas (cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, París, 1935, II, pp. 237 ss.). FILÓN, que veía en Balaam (*Quod det. pot.* 71) y en Sichem violando a Dina (es decir, seduciendo el juicio (*De Migr. Ab.* 224; cfr. Jetro, prototipo de los hombres que prefieren parecer a ser, *De mut. nom.* 104), los tipos del sofista, ponía frente a los Alegoristas o Simbolistas liberales, que descuidaban los ritos exteriores (incluso el sabbat y la circuncisión) a los Hipócritas, formalistas y rigoristas “excesivamente minuciosos” (*De migr. Ab.* 89), que se atenían estrictamente a la letra y rendían un supremo culto a lo convencional (cfr. J. H. A. HART, *Philo and the catholic Judaism of the First Century*, en *Journal of theological Studies*, 1910, pp. 39 ss.).

319. Si se compara Mt 5, 20 y Mt 6, 1-5, 16, resulta evidente que la justicia de los discípulos, que debe sobrepasar a la de los escribas y fariseos, se apoya primero y ante todo en la lealtad. La rectitud de corazón y la probidad de conducta son las cualidades que permiten la entrada en el Reino.

320. Rom 12, 9; 2 Cor 6, 6 (cfr. AGAPÈ, II, pp. 137 ss.); 1 Cor 13.

321. 2 Cor 8, 8 (γνήσιος); cfr. AGAPÈ, II, p. 139.

Si la fe se presenta como acceso a la luz, como acogida y adhesión a Cristo luz del mundo³²², la fidelidad a la que se compromete implica caminar en la luz, permanecer en la luz, practicar las obras de la luz, en fin, conducirse como hijo de la luz³²³. El creyente, que da culto a la verdad, despliega su vida moral en función de una mística de la luz. Esta era ya característica de la salvación escatológica anunciada por los profetas³²⁴, pero además era muy apta para atraer a los griegos, para quienes vivir es ver la límpida y vibrante luz del día, porque la claridad del sol es la que alimenta, conserva y da su encanto a la existencia³²⁵.

322. Mt 4, 16; Lc 1, 79; 2, 30-32; Ioh 3, 19-21; 8, 12; 9, 5; 12, 35-36, 46; Act 26, 18, 23; 2 Cor 6, 14; 1 Pet 2, 9.

323. Mt 4, 13-16; Ioh 8, 12; Eph 5, 8-9; 1 Ioh 2, 10. Cfr. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de saint Jean* (Brujas, 1951) 61-105 (da la bibliografía; C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953) 201 ss., 345 ss., Fr. N. KLEIN, *Die Lichtterminologie* (Leiden, 1962).

324. E. F. F. BISHOP, *Skotos and skotia in the New Testament*, en *The annual of Leeds University oriental Society* (Leiden, 1961), II, pp. 48-53.

325. "Entrar en la vida, es gozar de la luz" (HELIOBORO, *Etiop.* II, 16, 6; cfr. I, 1, 1: "El día comenzaba a sonreír"). "¿Qué puede haber más bello? La luz (PLUTARCO, *Banq.* 8). "Para los griegos, que sólo reconocieron en parte la importancia de la atmósfera para la vida del hombre y de los animales superiores, el elemento vital no era el aire, sino la luz. Morir no era cesar de respirar, sino cesar de ver la luz. Ulises, en un momento en que está muy próximo a abandonarse a la desesperación, piensa en renunciar a ver el sol, y el último pensamiento que los héroes de la tragedia dirigen al mundo que van a abandonar es un saludo a la claridad del día, a los rayos de los astros" (Ch. MUGLER, *La Lumière et la vision dans la poésie grecque*, en *Revue des Etudes grecques*, 1960, p. 40; cfr. Ch. PICARD, *La Vie privée dans la Grèce classique*, Paris, 1930, p. 11 ss.).

CAPÍTULO VI

PERSPECTIVA DEL FUTURO: EXPECTACION, ESPERANZA Y TEMOR

“Ningún hombre es plenamente hombre, si no espera en Dios” (FILÓN, *De praem.* 14).

Según la economía de la providencia divina, la manifestación salvadora de la gracia tiene por fin hacernos vivir religiosamente en el siglo presente, “esperando la bienaventurada esperanza y la aparición de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador, Jesucristo”¹; de donde resulta que la vida cristiana, fundada en la primera epifanía de Jesús², está completamente proyectada y orientada hacia la segunda³. Persuadido de que “Dios existe y es justo remunerador para los que le buscan” (Heb 11, 6), el creyente presta su adhesión a Cristo y al mensaje divino, buscando en ellos la garantía presente de la salvación, de la vida, de la felicidad. Desde su bautismo, el cristiano “goza de las fuerzas del siglo venidero”⁴, y su fe —anticipándose

1. Tit, 13; notablemente paralelo a 1 Thes 1, 10: “Os habéis convertido... para servir al Dios vivo y verdadero y esperar a su Hijo cuando venga de los cielos”; Phil 3, 12. T. F. GLASSON, *The second Advent* (3.^a ed., Londres, 1963).

2. 2 Tim 1, 10. Cfr. G. D. KILPATRICK, Act 7, 52; ΕΛΕΥΘΙΣ, en *Journal of theological Studies* (1945) 136-145; R. SCHNACKENBURG, *Kirche und Parusie*, en H. VORGRIMMER, *Gott in Welt* (Friburgo-Basilea, 1964) I, pp. 551-578.

3. C. SPICQ, *La Parole de la Veuve obstinée et du Juge inerte aux décisions imprévisibles* (Lc 18, 1-8), en R. B. (1961) 68-90. Heb 9, 2628; 1 Tim 6, 14; 1 Pet 1 3-5: “El nos regeneró para una viva esperanza... para una herencia incorruptible... para una salvación que pronto se ha de manifestar (cfr. el paralelo de Tit 3, 5-7 y el comentario de M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales*, Paris, 1961, pp. 37-40). Nótese los epítetos de la esperanza: ζῶσαν (es fuente de vida, porque se funda en Cristo vivificador; pero también pudiera ser una metonimia por: el Dios vivo), μακαρίαν (colmada de delicias, porque la presencia de Cristo glorioso es la bienaventuranza misma; cfr. Rom 12, 12).

4. Heb 6, 5; cfr. 1 Tim 6, 12: “Asegúrate la vida eterna”. Los cristianos, pertenecientes a un Reino ya presente que ha de manifestarse un día, están en el umbral del mundo nuevo (cfr. Heb 12, 22; cfr. A. CORY, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, 1960, pp. 117-144). Este sucederá al antiguo, pero ambos coexisten, como lo visible y

a la vida del otro mundo⁵— es inseparable de la esperanza implicada en su propio objeto⁶: es “garantía de lo esperado, prueba de las realidades invisibles”⁷.

I. Vida presente y vida futura: la llamada a la felicidad

El Antiguo Testamento subrayó lo efímero de la existencia humana; más aún, la debilidad, la radical insuficiencia del hombre, que nada vale, que nada puede realizar en su vida, si no es recibiendo de Dios los bienes que de por sí no posee⁸. El Nuevo Testamento no ignora esta miseria congénita del hombre, especialmente la del peca-

lo invisible (11, 27), como el esbozo y la consumación. De ahí la locución empleada por San Juan: “Llega el momento, y es ahora” (Ioh 4, 23; 5, 25; 1 Ioh 2, 18) para expresar el despliegue de una obra ya comenzada; y el doble sentido escatológico de *Epifanía* (primera venida, 2 Tim 1, 10; fin de los tiempos, 1 Tim 6, 14; Tit 2, 13); *Apocalipsis* (de los secretos divinos en el Evangelio, Rom 16, 25; Eph 3, 3; fin de los tiempos, 2 Thes 1, 7; 1 Cor 1, 7; 1 Pet 1, 7; 4, 13), *Manifestación* (primero venida, 1 Tim 3, 16; Heb 9, 26; 1 Pet 1, 20; 1 Ioh 1, 2; segunda venida, Col 3, 4; 1 Pet 5, 4; 1 Ioh 3, 2). El fin de lo que ya está inaugurado no es más que la iluminación o manifestación plena de lo que existe en el presente (cfr. Col 3, 4; 1 Pet 1, 5. 20; 1 Ioh 3, 2, etc.).

5. Aunque la escatología de la nueva Alianza sucede al mesianismo de la primera y se expresa por las mismas imágenes y los mismos vocablos (cfr. J. COPPENS, *L'Espérance messianique*, en *Rev. des Sciences religieuses*, 1963, pp. 113-149), sería no obstante equivocado el intento de aclarar aquélla por éste; la esperanza del retorno del Señor no es paralela a la de los bienes mesiánicos en el A. T. Por una parte, Israel ignora “el fin del mundo” y espera “los últimos tiempos”, mientras que nosotros nos encontramos en ello (Heb 1, 2; 1 Pet 1, 20); por otra, para los cristianos, que poseen desde ahora el perdón, la salvación, el Espíritu Santo..., la Parusía no será más que la consagración y perfeccionamiento de su condición de hijos de Dios: *Si filii et haeredes!* Su esperanza llega hasta las últimas consecuencias de la salvación ya realizada en el presente: la seguridad y permanencia de la vida con Dios, la resurrección de los cuerpos, la felicidad sin sombra (2 Tim 4, 8; 1 Pet 5, 4; cfr. 1 Cor 5, 10; 1 Ioh 2, 28). Cfr. F. M. BRAUN, *Où en est l'Eschatologie du Nouveau Testament?*, en *R. B.* (1940) 33-54; M. J. CONGAR, *Le Mystère du Temple* (París, 1958) 310-342.

6. Πιστεύω y ἐλπίζω son a veces sinónimos o asociados; uno y otro pueden significar tanto la espera como la certeza (cfr. Ps 27, 13; Ioh 11, 25-27; Rom 4, 18; 1 Pet 1, 21). La fe exaltada por Heb 11 (cfr. Rom 4, 17-25) es una confianza puesta en Dios, en la realización más o menos lejana de sus promesas (cfr. A. GELIN, *L'Espérance dans l'Ancien Testament*, en *Lumière et Vie*, LI, 1959, pp. 4 ss.). Cfr. “la esperanza de la fe” en *Ep. Bernabé* IV, 8: ἐνκαταπραγιάσει εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.

7. Heb 11, 1, “Caminamos en la fe, no en la realidad vista” (2 Cor 5, 7; en relación con Rom 8, 24-25). Nunca se subrayará demasiado este aspecto escatológico de la fe. Por una parte, el *kerygma* evangélico es la proclamación de una esperanza (Col 1, 5. 23: τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου); por otra, la vocación de cada uno de los fieles tiene por objeto la esperanza: ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ (Eph 1, 18). “Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de la vocación que recibisteis (Eph 4, 4). Las relaciones de la fe y de la esperanza han sido estudiadas por A. PORT, *Das Hoffen im Neuen Testament* (Leipzig, 1915).

8. C. SPIRO, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 112 ss.

dor absorbido por la muerte⁹, pero en lugar de desarrollar esta antropología, insiste más bien en la fragilidad y en la precariedad de nuestro universo con el fin de orientar las miradas hacia el mundo celeste, que se ha hecho accesible para los creyentes (cfr. 1 Cor 13, 12-13). Esta perspectiva nueva les da el verdadero sentido de su existencia en la tierra: paso hacia una situación definitiva, preparación para la posesión de la única vida digna de este nombre, la eterna¹⁰. El cristianismo desemboca en el cielo y en la eternidad.

Puesto que la historia del mundo está dividida en períodos y en tiempos —προσεταιγμένοι καιροί (Act 17, 26; cfr. v. 30)— que marcan las etapas de la realización progresiva de la salvación¹¹, la venida del Mesías, especialmente su muerte y su resurrección, señalan el comienzo de una etapa nueva, la última por cierto de la historia de la humanidad. Este acontecimiento, salvífico y decisivo entre todos, lleva los planes divinos casi hasta el término de su ejecución¹², por lo cual en adelante habrá que decir que el futuro del mundo está ya delimitado. No sólo se encuentra el mundo en su “última hora”, en su postrer estadio¹³, sino que su fin está próximo. O mejor, su consumación se ha aproximado¹⁴, puesto que ya nada

9. Mt 26, 24; Lc 12, 15 ss.; cfr. 1 Cor 15, 19; Iac 4, 14, etc.

10. 1 Tim 6, 12, 19; Rom 6, 22: τὸ τέλος ζωῆν αἰώνιον (cfr. F. MUZNER, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom "Leben" in vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich, 1952). Ya se trate de esperanza, de perseverancia o de fidelidad, toda la actitud cristiana está definida en función del término: εἰς τέλος, ἕως τ. (Mt 10, 22; 24, 6, 13). μέχρι οὗ ἄχρι τέλους (Heb 3, 14; 6, 11; Apc 2, 26); la salvación del alma es “el fin de la fe” (1 Pet 1, 9). Cfr. συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Ht 13, 39-40. 49; 24, 3; 28, 20); συντελεῖν (Mc 13, 4).

11. 1 Thes 5, 1 (con los comentarios de B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens*, Paris, 1956, pp. 553 ss.; M. E. BOISMARD, o. c., páginas 69 ss. L. CERFAUX, *Le Chrétien*, Paris, 1962, pp. 145 ss.). P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris-Tournai, 1962, pp. 91-124).

12. Cfr. Ioh 19, 28-30 (τετέλεσται) y el comentario de A. CORELL, *Consummation est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John*, Londres, 1958.

13. 1 Ioh 2, 18. Tanto se dice “el” o “los últimos días” (Ioh 6, 39. 40. 44. 54; Act 2, 17; 2 Tim 3, 1; Heb 1, 2; Iac 5, 3; 2 Pet 3, 3), como los últimos tiempos (ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, 1 Pet 1, 20; Ids, 18); “el” o “los” últimos momentos (1 Tim 4, 1; 1 Pet 1, 5).

14. 1 Pet 4, 7: πάντων δε τὸ τέλος ἤγγικεν (sobre este perfecto y sobre el aoristo ἔφθασεν, Lc 11, 20, cfr. R. F. BERKEY, en *Journal of biblical Literature*, 1963, pp. 177-187); cfr. Iac 5, 9-11. No se trata de determinar la fecha, al menos según nuestra cronología —ya que “un día ante el Señor es como mil años, y mil años como un día (2 Pet 3, 8) y ya que también, un largo plazo de dilación fue impuesto a la impaciencia de los elegidos (Lc 18, 4.7, μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς)—, sino una valoración escatológica, género ya usado en Qumrán; cfr. K. H. SCHLICKLE, *Die Gemeinde von Qumrán und die Kirche des Neuen Testaments* (Düsseldorf, 1960) 57 ss. El mismo autor subraya a propósito de Rom 13, 11 ss. que los Padres de la Iglesia a penas se preocuparon de la mayor o menor proximidad de la Parusía, sino que se atuvieron más bien al dato teológico: la esperanza de la consumación futura de la obra de la salvación ya comenzada (*Biblische und patristische Eschatologie nach Rom 13, 11-13*, en *Sacra Pagina*, 1959, II, pp. 357-372). Esta obra es la del Espíritu Santo, prenda del mundo venidero, y de la Iglesia (cfr. G. BORNKAMM, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evange-*

impide que la Parusía se produzca de un momento a otro (cfr. Heb 11, 39-40), muy pronto al parecer¹⁵. Por eso resulta rigurosamente exacto decir: "el tiempo se ha reducido"¹⁶; y el cristiano, igual que

lium, Neukirchen, 1960, pp. 13-47). O. CULLMANN interpreta certeramente: "Con Cristo el Reino se ha aproximado... el tiempo ha dado con El un salto adelante, con El hemos entrado en el último periodo de este mundo presente. La aparición de Cristo es un acontecimiento decisivo en la cronología del plan divino. Hemos en la última fase de este periodo, cuya duración nos permanece desconocida. Así, la predicación de la proximidad del Reino es más bien una determinación del presente que una caracterización del porvenir... El elemento esencial de la proximidad del Reino no es, pues, la fecha final, sino la certeza de que la obra expiatoria de Cristo en la cruz constituye la etapa decisiva en la aproximación del Reino de Dios" (*Le retour du Christ espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1943, pp. 26-27). Cfr. J. MANEK, *The biblical concept of Time and our Gospels*, en *New Testament Studies*, VI, 1959, pp. 45-51; sobre todo B. RIGAU, *La seconde venue de Jésus*, en *Recherches bibliques*, VI, Brujas, 1962, pp. 173-216.

15. Al menos es lo que se desprende de 1 Pet 1, 5-6: una vez dispuesto todo para la manifestación de la salvación en los últimos tiempos, el plazo será corto (ὀλίγον ἔστι; cfr. v. 1; Apc 1, 1.3: ἐν τάχει = ὁ καιρὸς ἐγγύς; 22, 6; Rom 13, 11: "la salvación está ahora más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe... el día está próximo"; 1 Cor 10, 11: "Nosotros, a los que nos ha llegado la plenitud de los tiempos". La encarnación del Hijo de Dios, cronológicamente simétrica a la creación del mundo (Heb 9, 26; 1 Pet 1, 20), es el advenimiento o "la plenitud" de los tiempos (Gal 4, 4; Eph 1, 10). Ya no hay otra cosa que esperar... sólo queda la Parusía. Nosotros nos preguntamos por qué Cristo vino tan tarde, pero la primitiva Iglesia se preguntaba por qué el mundo continuaba existiendo (cfr. Act 1, 6-7). A la Parusía se ha dedicado una abundante literatura de valor muy desigual. Léase F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (Münster, 1932); W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge, 1956); sobre todo B. RIGAU, o. c., pp. 195-280; *Saint Paul et ses Lettres* (Paris-Brujas, 1962) 29 ss.; A. FEUILLET, art. *Parousie*, en *D. B. S.*, VI, 1331-1419, quien observa: "Los discursos muy arcaicos del comienzo de los Hechos de los Apóstoles no dan en modo alguno la impresión de una espera febril y ansiosa del fin; insisten más sobre lo que ya han recibido los discípulos que sobre lo que no poseen todavía" (col 1411); G. BORNKAMM, *Die Hoffnung im Kolosserbrief*, en *Festschrift E. Klostermann* (Berlín, 1961) 56-64; R. SCHNACKENBURG, *La Théologie du Nouveau Testament* (Brujas, 1961) 49 ss.; O. KNOCH, *Die eschatologische Frage*, en *Biblische Zeitschrift*, 1962, pp. 112-120; E. E. WOLFF, *Realized Eschatology*, en *Ephemerides th. Lovanienses*, 1962, pp. 44-62; A. SCHWEITZER, *La Mystique de l'Apôtre Paul* (Paris, 1962) 52 ss. J. GALOT, art. *Eschatologie*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1025 ss. E. GRASSER, discípulo de R. Bultmann (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlín, 1957), descarta como inauténticos (Mc 13, 32; Act 1, 6) los textos que se oponen a su tesis (Jesús anunció y esperó la Parusía para un futuro inmediato, y no se produjo), o los explica como creaciones o interpretaciones de la primera generación cristiana (Mc 9, 1).

16. 1 Cor 7, 29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν. El verbo συστέλλω significa: "plegar las velas, sellar los equipajes, reducir a pequeño volumen" (comparar 2 Tim 4, 6: ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεως, tiempo de levar ancla o de plegar la tienda). La duración de este mundo es reducida. En este contexto parenético, hoy diríamos: el tiempo aprieta, o: ya no hay tiempo para ocuparse de otra cosa. Siguiendo a Crisipo, al comienzo del tratado sobre los *Preceptos* se lee esta reflexión: "χρόνος ἐστίν ἐν ᾧ καιρὸς, καὶ καιρὸς, ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς; en el tiempo está la ocasión; y en la ocasión, un tiempo breve. La curación se hace en el tiempo, a veces también

el navegante que se aproxima con las velas plegadas al término de su viaje, presta ya menos atención al navío que le transporta que al muelle en el que va a desembarcar¹⁷. El Señor había anunciado que el cielo y la tierra pasarían, como un riachuelo que, después de correr un trecho, se agota¹⁸; según San Juan, esta desaparición es análoga a la de las tinieblas cuando se desvanecen (1 Joh 2, 8. 17), y San Pablo la compara a un cambio del decorado teatral: "Pasa la apariencia de este mundo"¹⁹.

Puesto que nuestro planeta terminará pronto su papel de "habitat" de los elegidos, según su condición presente, poco importa que dicho fin se represente como un cambio más o menos brutal²⁰, o como una simple desaparición²¹; lo que cuenta es que vendrá acompañado de la aparición de los nuevos cielos y de la nueva tierra, que serán "la morada de Dios con los hombres"²².

en la ocasión" (καιρός significa oportunidad; MENANDRO: ἄν λάβῃ τὸν καιρὸν εὖ = aprovechar la oportunidad, en ESTOBEO, LI, 27, t. IV, p. 333; cfr. XXXV, 5, t. III, p. 688; POLIBIO, XII, 25 i 7; καιρίως = oportuno, *ibid.* i 8. Cfr. D. HALÉVY, *Essai sur l'accélération de l'Histoire* (Paris, 1948).

17. Igual psicología en Heb 11, 13: πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι.

18. Mc 13, 31 (παρελεύσονται); Mt 5, 18 (παρέλθῃ); sobre la relación de estos dos textos, cfr. J. R. BEASLEY-MURRAY, *A Commentary on Mark Thirteen* (Londres, 1957) 103 ss. El cristiano no mira a la muerte como un fenómeno universal al que están sometidos todos los seres corruptibles, sino como la intervención de un nuevo acto de Dios en su favor, la concesión de un don, el de la "novedad de vida". Tal es la moral de la escatología. "La aceptación del mensaje (apostólico) tenía por corolario la certeza, basada en la omnipotencia de Dios que resucitó a Jesús, de que en la Parusía los cristianos alcanzarían la salvación. Para un cristiano morir es descansar, en esta seguridad total ligada a la profesión de fe en Jesús" (L. CERFAUX, o. c., p. 146, n. 4).

19. 1 Cor 7, 31: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Si se carga el acento sobre el demostrativo, hay que deducir que el universo desaparecerá lo mismo que un actor cuando abandona la escena una vez terminado su papel (cediendo paso al siglo venidero: ὁ κόσμος ὁ μέλλων, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων; cfr. Mt 12, 31; Mc 10, 30; Lc 20, 34-35). Si se interpreta τοῦ κόσμου como genitivo subjetivo, sólo habrá de modificarse el aspecto visible y actual de nuestro universo, es decir, el mundo no será destruido, sino transformado. Basándose en algunas referencias dadas por Wettstein, J. Héring recuerda que σχῆμα puede tener el sentido de *papel interpretado en el teatro*, y παράγειν: *pasar por la escena* (y enseguida desaparecer); cfr. *La première Epître de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel-Paris, 1949) 58.

20. Heb 12, 26-27: "Una vez todavía, Yo removeré no sólo la tierra, sino también el cielo. *Una vez todavía* indica el cambio (μετάθεσιν) de las cosas móviles, en cuanto creadas, a fin de que permanezcan las inmovibles".

21. Heb 1, 11-12: Tierra y cielos... perecerán, pero tú permaneces; como un vestido envejecerán, como un manto los envolverás, y como un vestido se mudarán; pero tú permaneces el mismo, y tus años no se acabarán". Cfr. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im N. T.* (Tübingen, 1934) 338 ss.

22. Apc 21, 1-5: "Vi un cielo nuevo y una nueva tierra; porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido, y el mar ya no existía... He aquí que yo hago todas las cosas nuevas" (cfr. E. BRUTSCH, *Clarté de l'Apocalypse*, Ginebra, 1955, pp. 207 ss.); 2 Pet 3, 12: "Los cielos inflamados

No es posible distinguir lo que hay de imagen y de realidad en estas evocaciones, pero ante todo aparece claro que la naturaleza permanece asociada al destino religioso de la humanidad²³, como lo estuvo en su origen, puesta al servicio de Adán. La "restauración" general que pondrá remedio al desorden provocado por el pecado se concibe como una reintegración del universo al estado de perfección querido por Dios²⁴; más que una regeneración será el rena-

se disolverán y los elementos abrasados se fundirán. Esperamos, según su promesa, unos cielos nuevos y una nueva tierra, donde habitará la justicia" (comparar *Himn. Qumrán*, III, 28-32); el reino de la justicia perfecta resulta de la conflagración traída por la Parusía. Vid. St. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Supl. q. 74; J. CHAINE *Cosmogonie aquatique et Conflagration finale d'après la Secunda Petri*, en *R. B.* (1937) 207-216.

23. Rom 8, 19-22: "El anhelo vigilante de la creación espera la revelación de los hijos de Dios, porque la creación está sometida a la vanidad..., pero tiene esperanza. Sí, la creación misma será librada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que toda la creación hasta ahora gime con dolores de parto". La creación irracional, solidaria del hombre (cfr. F. TRUCCO, *Omnis creatura ingemiscit*, en *Divus Thomas*, Pl., 1935, pp. 320-326), participa de su maldición (Gen 3, 18), herida por la vanidad y la corrupción, es decir, sometida a la ley del cambio y de la muerte, consecuencia del pecado (cfr. M. J. LAGRANGE, *L'Épître aux Romains*, París, 1931, pp. 204 ss.; A. VIARD, *Expectatio creaturae*, en *R. B.*, 1952, pp. 337-354); por ello la creación sufre un estado violento y una anomalía. Se puede también entender la "vanidad" en el sentido de Qohélet: la condición mediocre de un universo provisional que no ha alcanzado su fin, y que no puede alcanzarlo mientras la gloria de los hijos de Dios no se haya consumado (cfr. A. M. DUBARLE, *Le Gémissement des creatures dans l'ordre divin du cosmos*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1954, pp. 445-466; FR. J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-París, 1957, pp. 125 ss.). En cualquier caso, la redención tiene una extensión cósmica. En Qumrán, antes del enfrentamiento decisivo entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, la tierra gime, las criaturas gritan, los fundamentos eternos se conmueven y estremecen (*Himn.* III, 33-35; cfr. el treno de Ana, en el *Prot.* de Santiago, III, 2-3; Lc 19, 40; Mt 27, 51 ss.). El paralelismo exacto es el de FILON (*De praem.* 157-160), según el cual la tierra madre "agotada y sometida a mil malos tratos... por sus ocupantes impíos... se verá aliviada; y cuando al mirar en torno ya no vea a ninguno de los que degradaban lo que constituía su orgullo y su nombre... volverá a encontrar su juventud y su fuerza... fructificará y dará a luz una generación irreproachable que compensará la anterior".

24. Act 3, 21: "El Señor volverá a enviaros entonces a Jesús, el Cristo que os ha sido destinado, a quien el cielo debe albergar hasta que lleguen los tiempos de la consumación de todas las cosas". ἀποκατάστασις (*hap. b.*), designa el restablecimiento de una situación, de una cosa o de una persona en su estado anterior (cfr. las referencias en J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949, in h. v.). En astronomía significa el retorno de un astro a su posición inicial (A. J. FESTUGIERE, *Hermès Trismégiste*, París, 1945, p. 90, n. 17); Fl. Josefo lo emplea para hablar de la restauración de los Judíos en Palestina después de la cautividad (*Ant.* XI, 63 y 98; cfr. ἀποκαθίστασθαι en Ier 15, 18: regreso de Babilonia; Act 1, 6: restauración de la realeza); en el lenguaje médico significa el completo restablecimiento de la salud (W. K. HOBART, *The medical Language of St. Luke*, Dublín, 1882, pp. 194 ss.; cfr. ἀποκαθίστασθαι, Mt 12, 13). Cabe, pues, entenderlo aquí como la restitución del universo en su integridad, liberado de sus taras, purificado de las secuelas del pecado que continúan después de la muerte de Cristo (cfr. Heb 9, 28: ἐκ δευτέρου χω-

cimiento de un mundo definitivamente purificado, justo y santo²⁵; en fin, esta transfiguración del cosmos ofrecerá todas las condiciones de una vida bienaventurada, coincidiendo con el retorno del Hijo del hombre, que aparecerá con toda su majestad para devolver la realeza a Dios Padre, después de destruir todas las potencias enemigas²⁶. Es decir, que “la esperanza mejor” de los creyentes (Heb 7, 19) no es sólo función de las bendiciones y de la eficacia de la nueva Alianza, sino que se resume propiamente en Cristo, el Alfa y la Omega, que era, que es y que vendrá²⁷. Fin y principio de todo²⁸, el Señor Jesús es el objeto principal de la esperanza. El mismo lo anuncia a sus contemporáneos “Ya no me veréis hasta que llegue el momento en que digáis: Bendito sea el que viene en nombre del Señor” (Lc 13, 35; cfr. Rom 11, 25). Los creyentes tienen la misma convicción que los Apóstoles instruidos por los Angeles de la Ascensión: “Este mismo Jesús que os ha sido arrebatado al cielo, volverá de la misma manera”, sobre las nubes, con su cuerpo visible y glorioso (Act 1, 11). La vida cristiana consiste en esta espera²⁹.

ῥις ἀμαρτίας ὁφθῆσεται; H. A. GUY, *The New Testament of the Last Things. A Study of Schatology*, Oxford, 1948, p. 91). Probablemente la significación es aún más positiva, porque el prefijo ἀπο- indica perfección: alcanzar un objetivo (A. ΜΕΗΑΤ, “Apocatastase”, en *Vigiliae Christianae*, 1956, pp. 200 ss.); así, en Act 3, 21 se trataría de la “consumación” del universo que cumple definitivamente y a la perfección su destino. En todo caso, resulta difícil restringir este acabamiento universal y final a la sola Iglesia de Jerusalén “reestablecida en su dignidad de teocracia perfecta... aspecto mayor de la salvación escatológica” (J. SCHMITT, *L'Eglise de Jérusalem ou la “restauration” d'Israel d'après les cinq premiers chapitres des Actes*, en *Rev. des Sciences religieuses*, 1953, p. 216). Cfr. FR. MUSSNER, *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte*, en *Festschrift H. Junker* (Tréveris, 1961), 293-306.

25. Mt 19, 28: “En la regeneración (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), cuando el Hijo del Hombre se asiente en su trono de gloria, vosotros también os sentaréis en doce tronos. El “segundo nacimiento” se dice de la resurrección de una patria después de una catástrofe (FL. JOSEFO, *Ant.* XI, 66; FILÓN, *Leg. C.* 325), de los supervivientes del diluvio (*De vit. Mos.* II, 65) y sobre todo de la *renovatio mundi* (*De aet. mundi*, 8) al fin del mundo, según las concepciones pitagóricas y estoicas (cfr. J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ, Münster, 1937, pp. 6 ss., 30 ss.). Esta acepción escatológica conocida en Qumrán (*Regla*, IV, 25), no evoca solamente una transformación, sino una novedad (cfr. la unión παλ. y ἀνακαινώσις, Tit 3, 5; cfr. C. SPIEG, *Saint Paul. Les Epîtres pastorales*, París, 1947, pp. 277 ss.), la recuperación y mejoramiento de una vitalidad después de los ὀδῖνες del parto (Mt 24, 8; cfr. 1 Thes 5, 3; FILÓN, *Cherub.* 114). Según Q. in *Ex. II*, 46, la llamada de Moisés a la montaña es el modelo de la “secunda nativitas sive regeneratio priore melior”.

26. 1 Cor 15, 24-28. “El Día” del fin de los tiempos se ha convertido en “el día de Nuestro Señor Jesucristo”; cfr. 1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 14; Phil 1, 6, 10; 2, 16, etc.

27. Apc 1, 8; cfr. 1 Cor 11, 26: “hasta que vuelva” (P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*, Munich, 1960, pp. 221 ss.).

28. Apc 21, 6; 22, 13; Heb 13, 8; cfr. las afirmaciones joánicas: la fe en Cristo procura la vida eterna (Ioh 3, 15-18; 6, 40. 51. 68-68; 8, 24 etc.).

29. En ello consiste lo que tiene de específico, como dinamismo y prueba de su fe (Heb 10, 23; 1 Pet 3, 15. Sin duda, el judaísmo más puro esperaba “vivir de nuevo”, volver a la luz, resucitar para la eternidad” (*Corp. Inscrip. Iudaicarum*, 476, 5-6; cfr. p. CXXXII, E. R. GOODENOUGH, *Jewish Sym-*

Por eso, desde las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña hasta las promesas de las cartas a las siete Iglesias (Apc 2, 11; 3, 5, 12), la gran mayoría de las exhortaciones evangélicas y de las parénesis apostólicas se funda en la perspectiva escatológica, que constituye el "motivo" moral más estimulante y realista que puede ha-

bols in the greco-roman Period, New York, 1956, V, pp. 47 ss.; 1958, VII, pp. 147 ss.; F. NITSCHER, *Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt*, en *Biblische Zeitschrift*, 1959, pp. 205-234. Las representaciones en las tumbas de la *ménorah*, candelero de siete brazos, símbolo de la luz y de la vida de los difuntos en el otro mundo, expresa las esperanzas judías en la inmortalidad; cfr. C. I. J., índice: *chandelier*, p. 663; R. GOODENOUGH, o. c., IV, 1954, pp. 71-98; B. LIFSHITZ, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives*, en R. B. 1961, pp. 401-411; este último cita esta designación de una tumba en Beth-Shearim: τόπος Ἐλπίδας, p. 406), pero esta persuasión no estaba en función del Mesías ni de un Salvador, sino tan sólo una opinión teológica discutida. En cuanto a los paganos, son definidos como: οἱ μὴ ἔχοντες ἔλπίδα (1 Thes 4, 13; cfr. B. RIGAUX, in h. l.); lo cual puede ilustrarse por los textos citados en C. SPICQ (*Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, Paris, 1957, pp. 10 ss.), donde J. M. AUBERT (*La voix de l'espérance dans l'âme grecque antique*, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, IV, 2, 1961, pp. 205-216) y por las inscripciones sepulcrales (cfr. R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, 1942; FR. CUMONT, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942). Se ha observado que en la escultura del siglo I los ojos expresan a menudo la tristeza, "una especie de embotamiento desesperado" (J. P. MILLIET, *Les yeux hagards*, en *Mélanges Nicole*, Ginebra, 1905, pp. 357-366). Baste citar a ARQUÍAS de Miti-lene: "Alabemos a los Tracios que lloran por sus hijos cuando del seno materno llegan a la luz, y cuando en cambio juzgan dichosos a todos los que han dejado la existencia y a los que de improviso tomó la sierva de Keres, la muerte. Porque los primeros viven y se afanan sin tregua en medio de males de toda especie, mientras que los otros han encontrado el remedio para sus males en la muerte" (*Ant. palat.*, IX, 111). Es interesante observar la advertencia de San Pablo a los Tesalonicenses conversos, de que "los demás" no tienen esperanza, y a los Efesios recordándoles que en otro tiempo se encontraban "en este mundo sin esperanza y sin Dios" (Eph 2, 12: el epitafio del paganismo; cfr. H. G. G. KERKLOTS, *The Hope of our Calling*, Londres, 1954, p. 67; J. S. THOMSON, *The Hope of the Gospel*, Londres, 1955, pp. 28 ss., 114 ss.; se ha observado que *Elpis* no figura entre los términos técnicos en el *Index* de la Stoa; la razón es que se la considera una pasión, tan deplorable como cualquier otra, cfr. SENECA, *Carta a Lucilius*, V, 7-9; CV, 1). En cambio, no se lo hubiera escrito a los Romanos, que tenían su culto a la Esperanza, a la que habían dedicado muchos templos (PAULY-WISSOWA, *R. E.* III A, 2, 1634 ss.; H. THYLANDER, *Inscriptions du port d'Ostie*, Lund, 1952, n. B, 335, 32), porque pensaban que su devoción estimulaba el ánimo (CICERÓN, *Leg.* II, 28; *Nat. Deor.* II, 23; DION CASSIUS, I, 10, 30) y como consecuencia se apoyaban en la *Spes Augusta*. Para los griegos, por el contrario, Ἐλπίς es a menudo una ilusión vana, un soñar despierto, una sugestión peligrosa que exalta el alma para luego dejarla más deprimida ante el fracaso; es una potencia mala, causa de error y de sufrimiento, que el hombre que es dueño de sí mismo (ἑωταρκής) aparta lejos de su alma. "La esperanza y el riesgo tienen efectos semejantes: tanto la una como el otro son genios poco amables... el resultado de las empresas de los hombres no corresponden a sus verdaderas intenciones" (TEOGNIS, 637 ss.; cfr. ARISTÓTELES, *Et. Eud.* 1229 a 18-20; b 30-34, 1230 a 4-20; PÍNDARO, *Nem.* XI, 45; VERTIUS VALENS, *Cat. Cod. Ast.* V, 2, ed. Kroll, p. 30, 4-5: προκαρτεροῦσι δὲ ἐλπίδι; pp. 29, 1-15; 51, 19). Es sabido que en el mito de Pandora la jarra de la que salieron todos los males que han afectado a la humanidad, se volvió a cerrar antes de que la esperanza, que yacía en el fondo, hubiera podido escapar (HESÍODO, *Trab. y días*, 42-105). Los griegos distinguirán la esperanza-ilusión

ber³⁰. Se da por supuesto que los cristianos, convertidos por el bautismo en miembros de la ciudad celeste³¹, deben considerarse aquí abajo como en país extraño³²; son desterrados que peregrinan para volver a su patria³³. Este regreso se contempla como una simple marcha o, a veces como una carrera³⁴, o también como la travesía de un mar³⁵, pero sobre todo como un éxodo a través del desierto³⁶.

(*ibid.* 500: ΚΕΝΕΉΝ ἑλπίδα cfr. BAQUÍLIDES, *Oda a Herón*, III, 75: δολόεσσα δ' ἑλπίς; MENANDRO, en ESTOBEO, CX, 8, t. IV, p. 998: οὐκ ἔστ' ἑλπίς κακόν; LUCIANO, *Alex.* 47: ἑλπίδων μεταίων; HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, XXIII, 7: "Las esperanzas vuelan a merced de los vientos que devoran nuestra vida"; FILÓN, *De praem.* 142 y 149: ἀτελεῖς ἑλπίδες; 147: ἑλπίδος ἀπάτη; MARCO AURELIO, III, 14: τὰς ΚΕΝΑΪς ἑλπίδας ἄφεις) de las εὐέλπιδες οἱ ἑλπίδα ἀγαθὴν (cfr. χρηστὴ ἑλπίς, FILÓN, *De praem.* 5). Cfr. la importante nota dedicada a la ἀγαθὴ ἑλπίς por FR. CUMONT, *Lux perpetua* (París, 1949) 401-405. R. JOLY, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse* (Bruxelas, 1963) 45 ss.

30. Léase A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* 2.^a ed. (Nueva York, 1950); A. GEORGE, *Le bonheur promis par Jésus d'après le Nouveau Testament*, en *Lumière et Vie*, 52 (1961) 36-58; CH. ED. CARLSTON, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*, en *Journal of biblical Literature* (1959) 296-302.

31. Sobre el *politeuma* de Phil 3, 20 (Heb 13, 14), cfr. *infra*, APÉNDICE IV, pp. 421 ss.; J. BODENSIECK, *Colony of Heaven*, en *Stat Cruz. Festschrift H. Lilje* (Berlín, 1959) 48-56.

32. 1 Pet 1, 17: τὸν τῆς παροικίας ὁμῶν χρόνον; 2, 11: παροίκους καὶ παρεπιδήμους; Heb 11, 9. Es impresionante observar que las generaciones del diluvio y de Sodoma perecieron sin haber cometido en apariencia pecado, simplemente por haber vivido íntegramente la vida humana (Lc 17, 27-28), pero sin haber "alzado su cabeza" (21, 28) ni haberse preocupado "de lo que todavía no se ve" (Heb 11, 7). De modo semejante, las tres excusas de los invitados descorteses están tomadas del ritmo ordinario de la vida, que absorbe a los mortales y les mantiene alejados de Dios (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 112, P. L. XXXVIII, 644 ss.)... mientras que el mayordomo, bribón pero avisado, recibe una alabanza por haber previsto el futuro (Lc 16,1-8).

33. 11, 13; 12, 22; 1 Pet 1, 1. Cfr. *infra*, APÉNDICE I, pp. 391 ss.; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche* (Münster, 1950); H. STÄHLIN, *The New Exodus of Salvation according to St. Paul*, en *The Root of the Vine* (Londres, 1953) 81-95; J. B. SOUCEK, *Pilgrims and Sojourners*, en *Communio Viatorum* (Praga, 1958) 3-17; J. F. FONTECHA, *La vida cristiana como peregrinación según la Ep. a los Hebreos*, en *Studium Legionense* (León, 1961), II, pp. 251-306; R. VOLKE, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg, 1961) 350 ss.

34. Rápida o perseverante, 1 Cor 9, 24-26; Gal 5, 7 (Act 20, 24); Phil 3, 12-16; 2 Tim 4, 7; Heb 12, 1-2. Sobre las diferentes categorías de carreras de longitud, cfr. PLATÓN, *Leyes*, VIII, 833 b 1, d 1; HIPÓCRATES, *Sobre el Régimen* II, 63 (con las observaciones de R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, París, 1960, pp. 116 ss.).

35. Heb 6, 19; cfr. Tim 1, 19; 6, 21; 2 Tim 2, 18 (C. SPICQ, "Ἀγκυρα et Πρόδρομος", en *Studia Theologica*, 1949, pp. 185-187. Simbolismo análogo en el rabinismo, cfr. el estudio: *Die nautische Symbolik in der rabbinischen Literatur*, en R. MARCH, *Der Zaddik in Talmud und Midrash*, Leiden, 1957, pp. 223-241). El tema del puerto es frecuente en las inscripciones funerarias (C. BONNER, "Desired Haven", en *Harvard theol. Rev.*, 1941, pp. 49-67; L. ROBERT, *Hellenica* III, p. 148; IDEM, *Rev. des Etudes gr.* 1953, p. 271). Sobre la concepción y la representación religiosa de los navíos, cfr. S. MARINATOS (*La marine créto-mycénienne*, en *Bulletin de Correspondance hell.* 1933, pp. 223-235), y sobre todo E. HILGERT (*The Ship and related symbols in the New*

Al mismo tiempo que se subrayan los peligros, la fatiga, la aspereza y los azares de esta peregrinación, se presenta el objeto de la esperanza como un motivo de reposo³⁷ y sobre todo de estabilidad³⁸ y de seguridad³⁹. Lo que ante todo desea el hombre atribulado, fatigado y ansioso es que acaben de una vez para siempre sus aflicciones⁴⁰; y esto es precisamente lo que Jesucristo le promete y le garantiza: en su Reino, los hambrientos serán saciados, los que lloran reirán⁴¹; el mal ya no existirá, ni habrá más duelo, ni alarma⁴².

Testament, Assen, 1962), quien estudia además la significación de la tempestad y de la marcha sobre el lago, las pescas milagrosas, etc.

36. Heb 3, 7-4, 11 (1 Cor 10, 5 ss.); cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (Paris, 1952) I, pp. 270 ss.; P. BONNARD, *La signification du Désert selon le Nouveau Testament*, en *Hommage et Reconnaissance* (Mélanges K. Barth), Neuchâtel, 1946, pp. 9-18; W. SCHMAUCH, *In der Wüste. Beobachtungen zur Raumbeziehung des Glaubens in Neuen Testament*, en *In Memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart, 1951) 202-223; R. W. FUNK, *The Wilderness*, en *Journal of Biblical Literature* (1959) 205-214. Sobre la mística qumraniana del desierto, cfr. H. BARDTKE, *Wüste und Oase in den Hodayoth*, en *Gott und die Götter. Festgabe E. Fascher* (Berlin, 1958) 44-55.

37. Los que mueren en el Señor descansan de sus trabajos (ἀναπαύειν, Apc 14, 13; cfr. Heb 4, 10; W. BIEDER, *Die sieben Seligpreisungen in der Offenbarung des Johannes*, en *Theolog. Zeitschrift*, 1954, pp. 22 ss.). κατάπαυσις (Heb 4, 1. 3. 11) evoca al mismo tiempo las ideas de cesación y de parada, de lugar donde se detiene y descansa. Este "ocio", asociado al de Dios en el séptimo día, es un σαββατισμός (Heb 4, 9), neologismo que contiene los matices de fiesta, de alegría, de cosa sagrada, y que evoca la participación en la beatitud divina (cfr. C. SPICQ, *Le Repos de Dieu et des chrétiens*, en *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953, II, pp. 95 ss.; TH. MAERTENS, *C'est Fête en l'honneur de Jahvé* (Desclée de Brouwer, 1961, pp. 128 ss.).

38. Heb 12, 28: βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες. El cese del movimiento y la suspensión de los cambios son una característica del mundo divino (cfr. Filón, *De vit. Mos.* II, 14), la evocación de la paz perfecta; cfr. el ideal de 1 Tim 2, 2: ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσυχιον βίον διάγωμεν.

39. De ahí las múltiples imágenes del habitat: "Tiendas eternas" que no se pliegan jamás (Lc 16, 9; cfr. Apc 21, 3); morada y domicilio (μονή, οἰκία Ioh 14, 2), casa (οἶκος Lc 14, 23), edificio y habitación οἰκοδομή, τὸ οἰκητήριον, 2 Cor 5, 1-2; cfr. Ids 6; E. E. ELLIS 2 Cor 5, 1-10 in *pauline Eschatology*, en *New Testament Studies* (1960), pp. 211-224; A. FEUILLET, *La Demeure céleste et la Destinée des Chrétiens*, en *Recherches de Science religieuse*, 1956, 161-192, 360-402; L. CERFAUX, *Le Chrétien*, Paris, 1962, páginas 179 ss.), una mudanza a la casa del Señor (ἐνδημέω, 2 Cor 5, 8), una ciudad de sólidos fundamentos construida por Dios mismo (Heb 11, 10. 16; 12, 22; 13, 14; cfr. FR. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich, 1955, pp. 121 ss.), una patria (Heb 11, 14), la Jerusalén celeste (12, 22), un santuario: "Le haré una columna en el templo de mi Dios y jamás saldrá de él" (Apc 3, 12).

40. Cfr. ἄνεσις: el descanso, el alivio, la liberación de una servidumbre o el apaciguamiento de las tribulaciones (2 Thes 1, 7; cfr. Act 24, 23; 2 Cor 2, 13; 7, 5; 8, 13); ἀνάψυχις "restauración, reanimación, aligeramiento" (Act 3, 19; cfr. 2 Tim 1, 16; καταψόχω, Lc 16, 24).

41. Lc 6, 21; Mt 5, 5; "A diferencia de la alegría, la risa tiene generalmente en la Biblia un sentido peyorativo... Su empleo se comprendería más fácilmente a partir del vocabulario griego, donde γέλως es la risa alegre de los dioses y de los héroes" (J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2.ª ed., Brujas-Lovaina, 1958, p. 269). Cfr. Mt 11, 28-30.

42. Apc 21, 4: "Dios enjugará todo el llanto de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni duelo, ni gritos, ni penas; porque el viejo mundo habrá pasado".

Semejante “quietud” no se limita a la simple liberación de todos los males —aunque el vocablo griego que significa “salvación” marque el acento en este aspecto de salud y preservación⁴³—, sino que comienza con el perdón de los pecados⁴⁴, que abre paso a la obtención de todos los bienes celestiales: la vida y la inmortalidad⁴⁵, el honor y la gloria⁴⁶. Esta se entiende como acceso al mundo de la luz⁴⁷ y como participación plena de Dios⁴⁸. Toda esta riqueza escatológica se encuentra ya anticipada —“pregustada” (Heb 6, 4-5)— en la experiencia de la fe⁴⁹; pero para expresar su plenitud y alegría, el Nuevo Testamento multiplica las imágenes más sabrosas: el que

43. Σωτηρία en sentido médico, cfr. *Inscripciones de Bulgaria*, 900, 2; 1115, 5: σωτηρίας καὶ ὑγείας; *Monumenta Asiae Minoris Antiquae*, VIII, 426, 2: ὑπὲρ ὑγείας καὶ σωτηρίας (cfr. N. VAN BOCK, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien; Suppl. epigr. grec.* XVIII, 19, 14; 27, 25; AGAPÈ III p. 31, n. 3; p. 41, nn. 2-3). Comparar Act 27, 20: ἐλπὶς τοῦ σωθῆναι; v. 34; Heb 1, 14; 11, 7; cfr. 1 Thes 1, 10; 5, 8; 2 Thes 2, 13; Rom 5, 9-10; 1 Pet 1, 5; cfr. Mc 13, 13, 20. Se salva la vida o el alma (Mc 8, 35-36). Solo Dios puede cumplir esta soteria (10, 26-27), gracias a Cristo (1 Thes 5, 9). W. C. VAN UNNIK, *L'usage de Σώζειν "sauver" et de ses dérivés dans les Évangiles synoptiques*, en *Recherches Bibliques* (Paris-Louvain, 1957) 178-194; ST. LYONNET, *La sotériologie paulinienne*, en A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* (Tournai, 1959) II, pp. 840-889.

44. Mt 5, 7; 18, 23-35 (cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, pp. 54 ss.); Act 10, 43; 13, 38; Col 1, 14; 1 Tim 1, 15-16; Heb 4, 16; 1 Ioh 1, 7. Cfr. J. DUPONT, *La Réconciliation dans la Théologie de Saint Paul* (Louvain-Paris, 1953).

45. 2 Tim 1, 10. Cfr. Mt 7, 14; Lc 10, 28. Esta vida es calificada de eterna (Rom 6, 22; Tit 1, 2; 3, 7) para expresar no solamente su duración, sino su naturaleza divina (Act 13, 48; Gal 6, 8); se entra en ella (Mt 19, 7; Mc 9, 43), se la recibe (Mc 9, 30), se la posee (Ioh 3, 15), se va a ella (Mt 25, 46), se la guarda o se la recupera en la resurrección (1 Thes 4, 17; 1 Cor 15, 22).

46. El honor y la dignidad de los elegidos vienen expresados por la imagen de sentarse sobre tronos (Mt 19, 28; 20, 21; Apc 3, 21) y también por el símbolo de una corona (1 Cor 9, 25; 2 Tim 2, 5; 4, 8; Iac 1, 12; 1 Pet 5, 4; Apc 2, 10; cfr. GRUNDMANN, art. στέφανος, en G. KITTEL, *Th. Wört.* 7, 628 ss.), y de un buen premio (1 Cor 9, 24; Phil 3, 14). Los elegidos reinarán (Apc 22, 5; Rom 5, 17; 2 Tim 2, 12).

47. La doxa es una luz radiante (cfr. *supra*, pp. 121 ss.). De ahí Mt 13, 43: “Los justos serán brillantes como el sol en el reino de su Padre” (Dan 1, 3; Sap 3, 7); Ioh 8, 12; Col 1, 12: “El Padre nos ha hecho capaces de participar en la suerte de los santos de la luz”; 1 Pet 2, 9: “El nos ha llamado de las tinieblas a su admirable luz”; Apc 21, 10-11; 22, 5.

48. Así, la gloria divina es el objeto más comprensivo de la esperanza: ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Rom 5, 2; Col 1, 27; Eph 1, 18); en cuanto opuesta al pecado, es el último término de la justificación (8, 30). En los Sinópticos, la gloria tiene casi siempre una acepción escatológica (Mt 19, 28; Mc 8, 38; 10, 37; 13, 26); los Hechos y las Epístolas la relacionan con la resurrección de Jesús (Act 3, 13; 7, 55; Rom 6, 4; 2 Cor 4, 6; Phil 3, 21; 1 Tim 3, 16; 1 Pet 1, 21); será visible en la Parusía (Tit 2, 13) y los creyentes participarán en ella (Rom 8, 18; Col 3, 4; 1 Thes 2, 12; 1 Pet 4, 13).

49. Incluso la inmortalidad y la resurrección (Rom 6, 4 ss.; 8, 11; Gal 6, 8; Eph 1, 14; 2, 6; Apc 20, 5-6). Para la gloria, cfr. Ioh 17, 22-24 (AGAPÈ III, pp. 204 ss.); Rom 7, 30 (AGAPÈ I, pp. 251 ss.); 2 Cor 3, 18; 4, 4; 1 Pet 4, 14. La cena ya ha comenzado (Apc 3, 20). Se puede, pues, caracterizar nuestro tiempo como una “prolepsis escatológica” o una escatología comenzada (J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his Coming*, Londres, 1957, pp. 101, 161).

ha sido salvado tiene acceso al Paraíso⁵⁰, está en posesión de un tesoro⁵¹ o de una espléndida herencia⁵²; entra en el reino de los cielos⁵³ y disfruta de sus bienes⁵⁴. Allí hay una sala de banquete donde, según la figura mesiánica tradicional de la comunión en la alegría⁵⁵, come y bebe en la mesa de Cristo⁵⁶, al lado de Abraham, Isaac y Jacob (Mt 8, 11), de todos los profetas (Lc 13, 28) y de

50. Lc 23, 43; Apc 2, 7 (cfr. E. COTHENET, en D. B. S. VI, 1213 ss.).

51. Preservado de toda degradación y robo, este tesoro está por encima de todas las riquezas terrenales (Mt 13, 44; cfr. 6, 19-21; 19, 21; Phil 3, 8). Su plena propiedad se adquiere desde el momento en que con alegría se consiente (ἀπό τῆς χαρᾶς αὐτοῦ) en los sacrificios necesarios para su adquisición (cfr. J. DAUVILLIER, *Les Paraboles du trésor et les droits orientaux*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, III, 4; 1957, pp. 107-115).

52. "Regenerados para... una viviente esperanza, para una herencia incorruptible, incontaminada, inmarcesible, que os está reservada en los cielos" (1 Pet 1, 4). En lenguaje bíblico, *heredar* no significa tanto recibir y suceder, como poseer de modo pleno y duradero a título de patrimonio, desde el momento en que la propiedad es otorgada por otra persona (Iac 2, 5; cfr. F. DREYFUS, *Le thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1958, pp. 3-49). Cristo es el heredero por excelencia porque es el Hijo de Dios (Mt 21, 38; Heb 1, 2). Coherederos en virtud de la filiación divina (Rom 8, 17; Gal 3, 29; 4, 7), los creyentes "heredan" la vida eterna (Mt 19, 29; Mc 10, 17; Lc 10, 25; Tit 3, 7), el Reino (Mt 21, 43; 25, 34), la incorruptibilidad (1 Cor 15, 50), la gloria (Rom 8, 17; Eph 1, 18), la promesa (Heb 6, 12), la salvación (1, 14). J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 261, 271.

53. Εἰσερχεσθαι (Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23; 23, 13; Mc 9, 47; 10, 24; Ioh 3, 5; Act 14, 22). El Reino es como un territorio donde se penetra (cfr. εἰσοδος, 2 Pet 1, 11), donde se encuentra a Dios y se goza de su intimidad (cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu*, París, 1927, páginas CLVI ss.; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, París, 1957; Fr. C. GRANT, *The Idea of the Kingdom of God in the New Testament*, en *The Sacral Kingship. Suppl. to Numen*, IV, Leiden, 1959, pp. 437-446). Se llama celeste por oposición al paraíso escatológico que los rabinos situaban en la proximidad inmediata de Jerusalén (cfr. STRACK-BILLERBECK, IV, pp. 1144 ss.). Cfr. W. STRAWSON, *Jesus and the future Life* (Londres, 1959) 16 ss.

54. Lit. "hereda"; cfr. Mt 25, 34; 1 Cor 6, 9-10; 15, 50; Gal 5, 21; Eph 5, 5; Iac 2, 5. Hablar de reino es hablar de asamblea definitiva del pueblo santo. La Parusia señala el momento de la reconstitución de las doce tribus (Mt 19, 28; cfr. Ps. Salom. 17, 50), la gran reunión de los elegidos y de los ángeles (Mt 24, 30-31; 25, 31-32; 1 Thes 3, 13; 4, 17; 2 Thes 1, 10; 2, 1; Apc 21, 24); los pobres recibirán a sus bienhechores (Lc 16, 9, 22 ss.; cfr. 14, 14); los convertidos aclamarán a su apóstol (1 Thes 2, 19-20; cfr. 2 Cor 4, 14). Esta colectividad es tan dichosa como gloriosa.

55. Is 35, 6 (para la comparación rabínica del Reino de Dios a un banquete, cfr. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, París, 1909, páginas 166 ss. STRACK-BILLERBECK, I, 992; IV, 1154 ss.); de ahí Lc 6, 21: "Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados" (cfr. Ps CVII, 9). Sobre la suntuosidad y la alegría de estos festines israelitas, cfr. Eccl 31, 12-32, 13; W. CORSWANT, *Dictionnaire d'Archéologie biblique*, Neuchâtel-París, 1956, pp. 145 ss.

56. Lc 22, 30; cfr. 12, 37; Mt 26, 29 (H. SCHURMANN, *Jesu Abschiedsrede*, Lk. 22, 21-38, Münster, 1957, pp. 45-50; J. GNILKA, *Das Gemeinschaftsmahl der Essener in Biblische Zeitschrift*, 1961, pp. 39-55; X. JE MEEUS, *Composition de Lc 14 et le genre symposiaque*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1961, pp. 847-870; F. NOTSCHER, *Sakrale Mahlzeiten vor Qumran*, en *Festschrift H. Junker* (Tréveris, 1961, p. 145-174) y el macarismo de Lc 12, 37-38.

innumerables invitados (14, 16-24). Se trata de un banquete que el Rey de los cielos ha organizado para las bodas de su Hijo⁵⁷, porque el amor, la intimidad y la felicidad de la unión de Cristo y de los que se salvan, no puede encontrar punto de comparación mejor que el matrimonio⁵⁸. Así se comprende que los vinos más generosos (Ioh 2, 10) y la alegría conyugal más intensa se alcancen de modo analógico —como una embriaguez— y en grado eminente, en Dios⁵⁹, el Ser bienaventurado por excelencia⁶⁰ y fuente de toda bienaventuranza.

Una sana teología debe corregir lo que estas metáforas encierran de excesivamente material⁶¹. Por eso el Señor subrayaba que “en la resurrección ya no habrá maridos ni mujeres, sino que serán como ángeles del cielo” (Mt 22, 30), y San Juan, para precisar que “nada profano entrará “en la Jerusalén celestial (Apc 21, 27), evoca la alegría escatológica bajo la forma de una liturgia en la que se combinan armoniosamente la religiosidad y la exultación⁶². De ello se sigue que: a) el ciento por uno en paz y alegría profundas que los creyentes reciben en la tierra será superado con creces por la vida eterna en el siglo futuro (Mc 10, 30); b) Jesús prometió solemnemente a sus discípulos que serían dichosos en su reino⁶³; cuando

57. Mt 22, 1-14. Desde siempre se discute sobre la identidad de esta parábola con Lc 14, 15 ss.; como últimos estudios sobre el tema, cfr. W. TRILLING, *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl*, en *Biblische Zeitschrift*, 1960, pp. 251-265, y sobre todo R. SWAELES, *L'Orientation ecclesiastique de la parabole du Festin nuptial*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1960) 655-684.

58. Mt 25, 1-12; Ioh 3, 29 (AGAPÈ III, pp. 238 ss.); 1 Cor 11, 2; Eph 5, 25-32; Apc 19, 9: “Dichosos los que han sido llamados al banquete de bodas del Cordero”; 21, 2, 9; 22, 17; cfr. J. JEREMIAS, *νύμφη-νουμφος*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, 1092 ss.; E. STAUFFER, *γαμέω*, *ibid.* I, 646-655; STRACK-BILLERBECK, I, pp. 500-518; II, 372-399.

59. Eph 5, 18; cfr. Ps 36, 9; Ier 31, 25. “Ex similitudine sensibilium utcumque pervenire possumus in notitiam intelligibilium” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, 80).

60. 1 Tim 1, 11; 6, 15. La felicidad de los dioses (οἱ μακάρες) estaba constituida para un griego por la ausencia de penas y de preocupaciones.

61. Cfr. la exclamación de uno de los oyentes de Jesús: “Dichoso el que coma su pan en el reino de Dios” (Lc 14, 15). Rimbaud confesaba: “Aguardo con avidez a que Dios sacie mi hambre”.

62. Apc 22, 3. Cfr. J. COMBLIN, *La Liturgie de la nouvelle Jérusalem*, en *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 1953, pp. 26 ss. J. DUPONT, o. c., páginas 331 ss.

63. Las Bienaventuranzas, que constituyen el exordio del Sermón de la montaña, precisan, de una parte, en qué consistirá la felicidad en el reino espiritual y transcendente y, de otra, su motivación: virtudes o condiciones diversas para alcanzarlo. El estilo gnómico de estos macarismos (sentencias generales en tercera persona: “*ashré*, bienaventuranzas de...”, o “Toda felicidad a”; cfr. *Hommage à W. Vischer*, Montpellier, 1960, pp. 88-100; J. DUPONT, o. c., pp. 275-298; A. GEORGE, *La “forme” des Béatitudes jusqu'à Jésus*, en *Mélanges Bibliques A. Robert*, París, 1957, pp. 398-403; J. CASABONA, *Encore Matthieu 5, 3*, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1960, IV, 1, pp. 106-112) exige que los verbos de recompensa se pongan en futuro y los de mérito en presente, sugiriendo así que los pobres, los puros, los pacíficos, son ya realmente dichosos, cuando menos por la seguridad de reci-

venga en su majestad acogerá a cada uno de los fieles con estas palabras: "Entra en el gozo de tu Señor" ⁶⁴; c) esta felicidad consumada, reservada a "los que aman", es propiamente inefable ⁶⁵, por varias razones:

1. Los elegidos serán santos e inmaculados, en la presencia de Dios, en el amor ⁶⁶. Podrán, pues, contemplar su rostro (Ps 11, 7), como el Señor promete a los corazones purificados ⁶⁷; este privile-

bir en su seno "una buena medida, apretada, colmada, rebosante" (Lc 6, 38; cfr. AGAPÉ I, pp. 114 ss.). Se trata de una felicidad propiamente divina, que consiste finalmente en poseer el reino, es decir, en vivir eternamente en el cielo; felicidad presentida por el salmista: "Bienaventurado aquel a quien eliges para estar cerca de ti y habitar en tus atrios" (Ps 65, 5); "Bienaventurados los que moran en tu casa y continuamente te alaban" (Ps 84, 5; cfr. 2, 12; 33, 12; Dt 33, 29). J. THEISSING, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (Breslau, 1940).

64. Mt 25, 21. 23 (Parábola de los talentos, en relación con el Juicio universal, v. 14). El verbo εἰσερχεσθαι sugiere la entrada en el reino; cfr. Rom 14, 17: "El reino de Dios... es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo". Dada la correspondencia de χαρά y ἡδονή "fiesta o banquete de alegría" (Esth. 8, 17; 9, 17; cfr. εὐφραίνεσθαι Lc 12, 19; 15, 23 ss., cfr. a H. Mc NEILE, *The Gospel according to St Matthew*, Londres, 1952, p. 365), podría traducirse: "Ven a festejar", o mejor: "Participa en la fiesta de tu Maestro". Santo Tomás cita Cant 1, 4: "El rey me ha introducido en sus cámaras; tú serás nuestro gozo y nuestra alegría", y explica: "Qui gaudet de Deo intrat in gaudium... vel sic: de eo gaude quo gaudet et de quo gaudet Dominus tuus, scilicet de fruitione suiipsius...; ut sitis beati in quo sum beatus" (*Lectura super Mt, in h. v.*).

65. 1 Cor 2, 9: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó ni pasó por el corazón humano lo que Dios tiene preparado para los que le aman". Sobre la extraordinaria difusión de esta sentencia en los apócrifos, cfr. J. DORESSE, *L'Évangile selon Thomas* (Paris, 1959) 145-147. A nuestro comentario en AGAPÉ I, pp. 219 ss., hay que añadir P. PRIGENT, *Ce que l'oeil n'a point vu, en Theologische Zeitschrift* (1958) 416-429; U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit* (Tübingen, 1959) 75 ss.; M. PHILONENKO, *Quod oculus non vidit*, en *Theologische Zeitschrift* (1959) 51-52; J. B. BAUER, *ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ*, en *Z. N. T. W.* (1959) 108-112; y sobre todo A. FEUILLET *L'enigme de 1 Cor 2, 9*, en *R. B.* 1963, pp. 5274 que ha reconstruido excelentemente el contexto sapiencial de la cita (cfr. σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, v. 7); pero el alcance escatológico es cierto (εἰς δοξάν ἡμῶν, v. 7), porque sería absurdo decir: "El oído no oyó" la revelación de Cristo, sabiduría de Dios, recibida por la fe *ex auditu*...

66. Tal es el objeto de la predestinación-elección según Eph 1, 4 (AGAPÉ II, pp. 208 ss.); cfr. los justos llamados a conducirse ante Dios, como los siervos delante de un amo benévolo (Ps 15, 1; 16, 11; 17, 15; 24, 6; 27, 8); cfr. la bienaventuranza de los siervos de Salomón (1 Reg 10, 8). La nueva Alianza es mejor que la antigua, porque asegura el acceso a Dios (Heb 7, 19).

67. Mt 5, 8, ὁψονται τὸν θεόν (cfr. W. MICHAELIS, art. ὁράω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 315 ss.). Los puros tienen una delicadeza y una agudeza de percepción tales que les permiten distinguir la presencia y la acción de Dios en este mundo, la conducta providencial de los acontecimientos (Heb 11, 27) y que todo coopera al bien de los elegidos (Rom 8, 28). Gozan por añadidura de un conocimiento experimental, amoroso y sabroso de Dios presente en su alma por la gracia (Ioh 14, 19; cfr. AGAPÉ III, p. 190). Es, pues, normal, que al término del tiempo vivido bajo el régimen de la fe (2 Cor 5, 6-7), los puros estén preparados para la visión... La correspondencia entre "el mérito" y "la recompensa" es adecuada. Dicha relación es recogida en Heb 12, 14: "Buscad... la santificación, sin la cual nadie verá al Señor (ὁψεταί)". Esta visión, vedada a los pecadores (1 Ioh 3, 6; 3 Ioh 11),

gio, reservado a los ángeles (Mt 18, 10) y a Cristo (Ioh 1, 18; 6, 46), se extenderá a todos los hijos de Dios (cfr. Mt 5, 9). La lucidez de esta visión es lo que marca la distinción formal entre el régimen de la unión con Dios aquí abajo y en el cielo: "Hoy le vemos como en un espejo, de una manera confusa, pero entonces le veremos cara a cara"⁶⁸, es decir, en una mutua contemplación. *Ver a Dios tal como es*, ha de ser, según San Juan, la manifestación de la realidad de nuestra filiación y, al mismo tiempo, la plena participación en la vida divina⁶⁹; es un tema comentado en Apc 22, 4-5: los servidores de Dios "verán su rostro y llevarán su nombre en la frente...⁷⁰; el Señor Dios derramará sobre ellos su luz, y reinarán por los siglos de los siglos". En espera de esta bienaventuranza "el Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven!" (v. 17).

2. Esta esperanza se confunde con la esperanza del encuentro y de la vida con Cristo⁷¹. En la fe del Nuevo Testamento, el cielo es el lugar donde Jesús tiene citados tanto al buen ladrón⁷² como a sus discípulos más íntimos: "Yo os tendré junto a mí, para que donde yo estoy, estéis también vosotros"⁷³. El deseo del corazón de

resulta de esa purificación (ἀγιασμός; cfr. 1 Iob 3, 3, ἀγνίζει ἑαυτόν), nacida de la justificación (Rom 6, 19; cfr. Heb 9, 13; 10, 10).

68. 1 Cor 13, 12 AGAPÉ II, pp. 94 ss.). El conocimiento-visión, objeto de la esperanza (v. 13; Rom 8, 25), se opone al conocimiento imperfecto de la fe y a la búsqueda "a tientas" (Aot 17, 27) de aquí abajo, como el estado adulto a la infancia (1 Cor 13, 8-11). No se trata solamente de una mejor luz, sino de un amor total (cfr. vv. 1-7; 8, 2) y de un conocimiento pleno: "Hoy conozco de una manera imperfecta, pero entonces conoceré como soy conocido" (13, 12), en las relaciones íntimas de una benévola y recíproca amistad. Sobre este matiz de "conocer", cfr. J. DUPONT, *Gnosis* (Lovaina-París, 1949) 72 ss.; 409 ss.; N. HUGEDÉ, *La Métaphore du Miroir* (Neuchâtel-París, 1957) 172 ss.

69. 1 Ioh 3, 2: ὁψόμεθα αὐτόν καθὼς ἐστίν (cfr. *supra* p. 89 n. 183). Esta visión y asimilación gloriosa a Dios es el objeto de la esperanza, según el v. 3: πᾶς ὁ ἔχων ἐλπίδα ταύτην... Podría comentarse este versículo con el adagio: "cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam" (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

70. Este nombre inscrito expresa la consagración a Dios y la adopción; cfr. Apc 14, 1.

71. La mayor parte de los textos ya citados subrayan que Jesús hace participar a los suyos de su gloria, de sus bodas, de su mesa (Mt 19, 28; 25, 10. 21. 23; 26, 29; Mc 10, 37-40; Lc 22, 18; 2 Tim 2, 12); como una consecuencia del principio: "Donde yo estoy, estará también mi servidor" (Ioh 12, 26; cfr. Lc 12, 37-38).

72. Lc 23, 43: "Hoy estarás conmigo en el paraíso". El buen ladrón deseaba que Jesús no le olvidase cuando viniera a su reino (v. 42). Pero el Señor precisa 1.º la fecha: esta misma tarde; 2.º el lugar y la felicidad: el paraíso (cfr. 2 Cor 12, 4); 3.º la participación en la misma alegría: μετ' ἐμοῦ ἔσθι. La preposición συν hubiera significado "al mismo tiempo, juntos", mientras que μετά expresa la solidaridad, "en comunidad con" (Mt 12, 30; cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 47, n. R; 49, t; W. F. ARNDT, *The Gospel according to St Luke*, San Luis, 1956, p. 471). Aquí se ve realizado el axioma mayor de la salvación: "Si hemos empezado por morir con El, viviremos también con El" (2 Tim 1, 12).

73. Ioh 14, 3. El verbo παρα-λαμβάνω puede tener su doble acepción: "tomar consigo, cerca de sí" y "recibir, acoger (cfr. 1, 11), dar hospitalidad, recibir a uno a un banquete"; pero el complemento πρὸς ἑμαυτὸν es muy

Cristo, tanto como el éxito de su obra de salvación, exigen esta reunión: "Padre, aquellos que me diste⁷⁴, quiero⁷⁵ que donde yo estoy, estén también ellos conmigo, para que vean mi gloria"⁷⁶.

Para San Pablo, Dios "nos ha llamado a la comunión con su Hijo"⁷⁷; éste murió para que vivamos unidos a El para siempre⁷⁸, y la fe nos habla de la eternidad de esa unión⁷⁹. Por eso, en la Parusia todos los elegidos se reunirán en torno al Señor⁸⁰; Dios les ha conducido y les lleva al cielo⁸¹, donde se realiza el encuentro definitivo con Cristo glorificado⁸². "Así existiremos con el Señor para siempre" (1 Thes 4, 17); lo que llamamos el cielo, la salvación, la bienaventuranza, consistirá en esta indefectible intimidad: σὺν Κυρίῳ ἔσόμεθα! Es cierto que después del bautismo los santos viven "en Cristo", pero esta unión no se hará manifiesta ni se saboreará plenamente —como un árbol cuando llega a la madurez de sus frutos— hasta la venida gloriosa del Salvador, quien más que nunca constituirá toda su vida y su alegría⁸³. Así, puesto que la existencia de aquí abajo es un destierro lejos del Señor (2 Cor 5, 6), y ya que "vivir es Cristo"⁸⁴, la esperanza paulina es la de un amor⁸⁵ que aspira a po-

fuerte, ya que πρὸς con acusativo sugiere el "cara a cara" de 1, 1. El énfasis y la yuxtaposición de los pronombres ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε sugieren que Cristo será la fuente de la felicidad de los suyos en la casa del Padre; o por lo menos, que esta intimidad será fuente de una alegría propia. Cfr. O. SCHAEFER, *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause*, en Z. N. T. W. (1933) 210-217; K. KUNDSIN, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden*, *ibid.* (1934) 210-215.

74. El perfecto (δέδωκας) expresa la permanencia de las consecuencias de un acto, y puede traducirse: "lo que tú me has dado para siempre, definitivamente".

75. Θέλω traduce a la vez un derecho y una voluntad, la ἐξουσία del Mediador (Ioh 17, 2).

76. Ioh 17, 24 (AGAPÈ III, pp. 211 ss.). Jesús había dicho a los Apóstoles que "ahora" no podían venir con El (Ioh 13, 33, 36); pero que a su regreso o a su muerte volverían a estar con El "ᾧσιν μετ' ἐμοῦ". Aquí también la unión ἐγὼ καὶ οἱ es muy estrecha. En esta proximidad, los discípulos estarán en condiciones de "ver la gloria" de la naturaleza humana de Jesús y de participar en ella plenamente (cfr. 2 Cor 3, 18), mucho más que en el Tabor (Mt 17, 4); porque los elegidos ya no están "en el seno de Abrahán" (Lc 16, 22), sino "allí donde está Cristo, es decir, en "el seno del Padre" (Ioh 1, 18). Recuérdese en este punto el Ps 36, 10: "Por tu luz, vemos la luz".

77. 1 Cor 1, 9: εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

78. 1 Thes 5, 8: ἵνα... σὺν αὐτῷ ζήσωμεν.

79. Rom 6, 8: πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ.

80. 2 Thes 2, 1: ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν; cfr. Mt 24, 28, 31; 25, 32.

81. 1 Thes 4, 14: ἄξει σὺν αὐτῷ; cfr. Heb 2, 10.

82. 1 Thes 4, 17: εἰς ἀπάντησιν (cfr. Mt 25, 6. Sobre esta palabra y estos textos, cfr. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Brujas, 1952; con la recensión de P. Benoît, en R. B., 1954, pp. 120 ss.). Es al Señor Jesús a quien San Esteban entrega su espíritu (Act 7, 59).

83. Col 3, 4: "Cuando aparezca Cristo, que es vuestra vida (desde siempre), también entonces aparecéis vosotros con El en la gloria, σὺν σὺτῷ φανερωθήσεσθε"; cfr. Mt 13, 43; Rom 8, 17; Phil 3, 20-21; 1 Pet 4, 13-14.

84. Τὸ ζῆν Χριστός, Phil 1, 21; cfr. Gal 2, 20 (AGAPÈ I, pp. 234 ss.).

85. 2 Tim 4, 8, πᾶσι τοῖς ἡγαπεκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (AGAPÈ I, pp. 298 ss.; cfr. Eph 6, 24.

seer y a contemplar al que adora: "ir a morar junto al Señor"⁸⁶. Este deseo no es exclusivo del Apóstol: todos los fieles que celebrando la Cena anticipan la venida de Jesús, vuelven a decir *Maranatha*: "¡Señor nuestro, ven!"⁸⁷, con el mismo corazón con el que imploran: *Adveniat regnum tuum*⁸⁸.

3. Si la vida cristiana se define como: esperar al Hijo, que viene de los cielos, a quien el Padre resucitó de entre los muertos (1 Thes 1, 10; cfr. Rom 4, 24-25), es porque la salvación depende de esta fe en el poder de Dios que ha resucitado a Jesús⁸⁹. Tal fue el mensaje predicado en Jerusalén, en Antioquía, en Atenas, en Corinto, en todas las Iglesias⁹⁰, pero añadiendo que Cristo sólo es el primero de los que retornan a la vida (Act 26, 23), "primicia de los que duermen"⁹¹, y que el mismo "Dios que resucitó al Señor, nos

86. 2 Cor 5, 8: ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον; cfr. G. WAGNER, *Le Tabernacle et la vie "en Christ"*. *Exegèse de 2 Cor 5, 1-10*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1961, pp. 379-393 (comparar Ioh 14, 3: πρὸς ἑμαυτὸν); Phil 1, 23: ἀναλῦσαι καὶ συν χριστῷ εἶναι (cfr. l'exégèse de A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes*, en R. B. 1959, pp. 496 ss.). Desde A. DEISSMANN (*Licht vom Osten*, 4.^a ed., Tübingen, 1923, p. 257, n. 4), todos los comentadores citan el grafito de Alejandría: εὐχομαι καὶ ἐν τάχῃ σὺν σοὶ εἶναι.

87. 1 Cor 16, 22 (AGAPÈ III, pp. 83 ss.). Este imperativo aramaico, traducido al griego por Apc 22, 20, es sin duda la más antigua fórmula litúrgica originaria de la Iglesia de Jerusalén, y perteneciente al culto eucarístico (*Did.* X, 6); se suplicaba al Señor que se hiciera presente en su cena con los suyos (cfr. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 180-186), y que estableciera su reino al final de los tiempos (cfr. C. F. D. MOULLE, *A Reconsideration of the Context of Maranatha*, en *New Testament Studies*, 1960, pp. 307-310; IDEM, *Worship in the New Testament*, Londres, 1962, pp. 43, 70-75; S. SCHULZ, *Maranatha und Kyrios Jesus*, en Z. N. T. W., 1962, pp. 125-144). Es esencialmente el deseo de una presencia; de ahí su unión al anatema para "el que no ama al Señor".

88. San Agustín interpretaba cada petición del *Pater* en función de un objeto de la esperanza (*Enchirid.* 114-115). Cfr. R. E. BROWN, *The Pater Noster as an eschatological Prayer*, en *Theological Studies* (Baltimore, 1961) 175-208.

89. Rom 10, 9; 1 Cor 15, 14; Col 2, 12; 1 Thes 4, 14. Yavé posee un poder ilimitado sobre los infiernos (Am 9, 2 ss.; Is 7, 11; Iob 38, 17; Ps 139, 8; Sap 16, 13). Es Dios de vivos, por tanto de Abrahán y de todos los resucitados (Mc 12, 18-27; cfr. E. E. ELLIS, *Jesus, the Sadducees and Qumrán*, en *New Testament Studies* X, 1964, pp. 274-279).

90. Act 2, 27; 13, 33-37; 17, 31; 26, 23; 1 Cor 15, 12: "Se proclama que Cristo ha resucitado de entre los muertos"; ésta es la tradición esencial que se transmite de los apóstoles a los discípulos (παρέδωκα-παρέλαβον, 1 Cor 15, 4 ss.; cfr. Rom 6, 9; 8, 34; Eph 1, 20; 2 Tim 2, 8; Heb 13, 20. Cfr. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la Prédication apostolique*, Paris, 1949), porque resume el misterio de la salvación (F. X. DURWEL, *La Résurrection de Jésus*, 2.^a ed., Le Puy-Paris, 1949; J. C. CASAMITJANA, *La Resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica* (Barcelona, 1956).

91. 1 Cor 15, 20. El muerto acostado en una tumba parece dormir; así se habla de la resurrección como de un despertar, de un alzarse, de un levantarse; y puesto que, según la antropología hebrea (cfr. C. SPIGQ, *Dieu et l'Homme*, pp. 141 ss., 170 ss.) el hombre es un cuerpo animado (Gen 2, 7; cfr. Is 40, 6; Ier 45, 5; Mt 16, 17), la resurrección de la carne significa supervivencia e inmortalidad: los hijos de la resurrección no pueden ya morir (Lc 20, 35-36); es una resurrección de vida" (Ioh 5, 29).

resucitará también por su poder”⁹². Pues para ver a Dios y asociarnos a Cristo en la gloria, hace falta que nos transformemos (1 Cor 15, 51), que nos adaptemos a las condiciones de vida de ese mundo nuevo⁹³. Más aún, nuestra predestinación a reproducir la imagen de Cristo (Rom 8, 29) implica que lleguemos a poseer un cuerpo glorioso como el suyo⁹⁴. Por eso San Pablo puede definir el objeto de la predicación y de la fe cristiana como: la esperanza de la resurrección de los muertos⁹⁵.

No se trata en modo alguno de una simple convicción del espíritu, sino de una intensa aspiración de todo el ser: Aunque todavía vive “en la carne” (Gal 2, 20), el bautizado está habitado por el Espíritu Santo —prenda y anticipación de la gloria futura⁹⁶— quien le hace sentir vivamente el contraste entre su condición terrenal y carnal, por una parte, y la del hombre interior unido a Cristo por la fe y llamado a la perfecta dicha, por otra. Desterrado y gozando sólo de una semi-libertad, el cristiano no puede dejar de suspirar y gemir hasta que logre entrar en cuerpo y alma en el hogar divino, su lugar de habitación definitivo⁹⁷, lo que Rom 8, 18-19

92. 1 Cor 6, 14; cfr. 2 Cor 4, 14; Rom 6, 4. 9; 7, 4. Nuestra resurrección es atribuida al mérito (1 Cor 15, 21; 2 Cor 5, 15) o al poder de Cristo (Ioh 6, 39-40; 11, 25), como la consumación de su obra de salvación. Cfr. L. CERFAUX, *La Résurrection des morts dans la vie et la pensée de saint Paul*, en *Lumière et Vie* (1952) III, pp. 61-62; H. CORNÉLIS, *La Résurrection de la chair* (París, 1962); O. CULLMANN, o. c., pp. 144 ss.; Sr JEANNE D'ARC, *La Résurrection et la vie éternelle*, en *La vie spirituelle*, 494, 1963, pp. 572-595; H. VON CAMPENHAUSEN, *Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung*, en *Pro Veritate. Festgabe L. Jaeger, W. Stählin* (Münster-Kassel, 1963) 295-311; M. SCHMAUS, *Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten*, *ibid.*, pp. 311-337.

93. San Pablo es sin duda entre todos el apóstol y el teólogo de la Resurrección. Esto se debe, ante todo, a que su fe nació por la aparición de Cristo glorificado en el camino de Damasco; pero también como consecuencia de una reflexión sobre las alegrías sensibles de la vida futura en la catequesis sinóptica. Esta felicidad corporal supone una modificación del cuerpo, que se “pneumatiza” (1 Cor 15, 35 ss.; cfr. H. RIESENFELD, *Le Langage parabolique dans les Epîtres de saint Paul*, en *Recherches Bibliques*, Brujas-París, 1960, pp. 50 ss.; H. CLAVIER, *Brèves Remarques sur la notion de Σῶμα πνευματικόν*, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1958, 342-362; J. JERWELL, *Imago Dei*, Göttingen, 1960, pp. 256 ss.). D. DAUBE, *Death as a Release in the Bible*, en *Novum Testamentum* (1962) 90 ss.

94. Phil 3, 20-21: “Desde el cielo esperamos como salvador al Señor Jesucristo, que transformará nuestro cuerpo de miseria haciéndole semejante a su cuerpo de gloria”.

95. Ante el Sanedrín: περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν (Act 23, 6); en el tribunal de Félix (Act 24, 15-21; cfr. Ioh 5, 29); ante Agripa y Berenice (Act 6, 8; cfr. 28, 20).

96. Rom 8, 23, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες. Las “primicias” son una garantía del porvenir y un anticipo del premio (cfr. ἀρραβὼν, 2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14; 4, 30). Cfr. O. CULLMANN, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, en *Hommage et reconnaissance à K. Barth* (Neuchâtel-París, 1946) 31-40.

97. Στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν (Rom 8, 23; P. BENOÎT supprime υἱοθεσίαν con P^m y algunos testigos del texto occidental, pero no llegan a constituer una opinión importante; cfr. “Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps”, en

y 1 Ioh 3, 2 llaman “la manifestación de los hijos de Dios”, y Rom 8, 23: “la redención de nuestro cuerpo”, en el sentido de 1 Cor 15, 45-49, es decir, la transformación del cuerpo psíquico y terreno en celestial y glorioso. Aquí se alcanza, por encima del deseo universal de felicidad, y de la expectación de los creyentes acerca del don último de Dios, la esperanza propiamente cristiana: la de los hijos adoptivos animados por el Espíritu Santo, que va a esclarecer y estimular todo su progreso con vistas a la meta; de ahí Rom 8, 24: “Porque es en la esperanza donde nos salvamos”⁹⁸.

II. Esperar y velar con la mente y el corazón libres

La actitud cristiana se halla definida por estas perspectivas escatológicas: es una expectación que reclama el máximo de atención y de lucidez. El Señor que nunca emplea el término esperanza⁹⁹, la impone, no obstante, a sus discípulos con tal fuerza que los tres sinópticos no han podido menos de reflejar su enseñanza. Los Apóstoles, recogiendo sus propios términos, harán de ellos un tema dominante de la moral nueva: “Tened ceñidos vuestros lomos y las lámparas encendidas, y sed como hombres que esperan a su amo de vuelta de las bodas”¹⁰⁰ para que a su llegada, cuando llame, al ins-

Mélanges J. Lebreton, Paris, 1951, I, pp. 267-280). La exégesis del texto se aclara por el paralelo de 2 Cor 5, 2-4 (σπενδείν en los dos textos; ἀπεδεχόμενοι corresponde a ἐπιποθοῦντες). La espera de los cristianos no va dirigida a un crecimiento o a una plenitud de la adopción, sino al desarrollo de sus consecuencias, a la posesión de todos los privilegios. Aunque los hijos son herederos de derecho (Rom 8, 17; Gal 4, 7), de hecho no disfrutaban plenamente de la herencia mientras son seres de carne y de sangre (1 Cor 15, 50). Esperan, pues, la palingenesis, el traslado al reino celeste, cuando “lo mortal sea absorbido por la vida” (2 Cor 5, 4), en una palabra, la resurrección. Cfr. los excelentes comentarios de St. LYONNET, *Exegesis ep. ad Rom VIII* (1962) 90 ss., *Recueil L. Cerfaux*, III (Gembloux, 1962) 332 ss.

⁹⁸ Τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. El aoristo pasivo sugiere la idea de la salvación ya realizada, sin referirse al comienzo ni a la duración. También se ha realizado en Eph 2, 5. 8 (σεσωμένοι) pero su consumación se distingue de la justificación inicial (δικαιοθέντες ... σωθησόμεθα, Rom 5, 9; cfr. 8, 30; 10, 9, σωθήσῃ), por lo que puede ser considerada en su proceso de realización (cfr. 1 Pet 1, 3: ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζωῆς; v. 9: τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν). No es que la esperanza salve (cfr. διὰ τὴν ἐλπίδα, Col 1, 5; Heb 7, 19; πίστει, Heb 11, 3. 4. 5, etc.), sino que la salvación se realiza bajo ese régimen de deseo y de espera; τῇ ἐλπίδι es un dativo modal que expresa la tensión de la vida cristiana: ya sí y aún no, ahora y más tarde, posesión y esperanza (Cfr. W. GROSSOUV, *L'Espérance dans le Nouveau Testament*, en R. B., 1954, p. 521). M. F. LACAN, “Nous sommes sauvés par l'espérance”, en *Mémorial A. Gelin*, (Le Puy-Paris, 1961), 331-339, se refutado con rigor por St. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos*, VIII, (Roma, 1962) 92 ss.

⁹⁹ En un gran número de textos del N. T., esperar es aguardar (cfr. ἐλπίζειν, Lc 24, 21 = προσδέεσθαι, Mc 15, 43; ἐλπίζομεν ... ἀπεδεχόμεθα, Rom 8, 25); esperanza es sinónimo de expectación (Act 24, 15; Gal 5, 5; Tit 2, 13). La última frase del Credo: *Exspecto resurrectionem mortuorum*, sugiere de un modo excelente la esperanza suscitada por el “Creo en Dios, Padre Todopoderoso” y la actitud moral que de ahí brota: “¡Espero!”.

¹⁰⁰ Lc 12, 36: προσδεχομένοις τὸν κύριον ἐαυτῶν πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γαμῶν.

tante le abran. *Dichosos los siervos a quienes el amo halle en vela*¹⁰¹; en verdad os digo que se ceñirá y los sentará a la mesa y se presantará a servirlos. Y si llega en la segunda vigilia o a la tercera y los encuentra así, *dichosos tales criados*. Bien sabéis que si el amo de casa supiera a qué hora habría de venir el ladrón, velaría (ἐγρηγόρησεν y no dejaría horadar su casa. Estad, pues, prontos¹⁰², porque no sabéis la hora en la que el Hijo del hombre ha de venir”¹⁰³.

Como su nombre indica, el servidor está al servicio total y exclusivo de su amo¹⁰⁴. En su ausencia, permanece a su entera disposición, pronto para atenderle en el momento en que se presente¹⁰⁵, sin hacerle esperar. Por eso continúa vestido “con su ropa de servicio”, ceñida su cintura y con las lámparas encendidas¹⁰⁶, ya que su amo puede llegar a hora tardía, en cualquier momento de la no-

101. Lc 12, 37: Μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἔλθων ὁ Κύριος εὖ-ρῶσει γρηγοροῦντας! Es el macarismo por excelencia de toda la revelación, la bienaventuranza de las bienaventuranzas (reiterada en el v. 38), ya que es la promesa del festín mesiánico, de la Pascua celestial en que el Señor mismo sirve a sus siervos vigilantes y se entrega a ellos en la alegría como se entregó por ellos en la cruz (Mt 20, 28; cfr. Ioh 13, 4). Después del anuncio del “gran día de Dios”, en Apc 16, 15 se dice: “Bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos para no andar desnudo y que no se vean sus vergüenzas”. Estos vestidos de bise brillante son “los actos de justicia de los santos” (19, 8), su pureza y su victoria sobre el mal (3, 4-5. 18.); “las buenas obras” según Eph 2, 10.

102. Lc 12, 40: καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἔτοιμοι. Es el punto culminante de la parábola. El siervo que aguarda con buen espíritu, activamente, está dispuesto (cfr. Act 3, 21: ἔτοιμοι προσδεχόμενοι) y tiene todas las cosas preparadas (Lc 12, 47; cfr. 22, 8-13), especialmente la sala para el banquete (Mc 14, 15; cfr. Mt 22, 4; 15, 34). Que está dispuesto significa que tiene tomadas todas las medidas necesarias para prevenir cualquier eventualidad (cfr. Act 21, 13; 2 Cor 12, 14), y de modo particular para no ser sorprendido por el ladrón; pero tal es precisamente la cualidad del cristiano, que debe unir la aptitud a la prontitud en la realización de todas las buenas obras: εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοίμασμένον (2 Tim 2, 21; cfr. Tit 3, 1; 1 Pet 3, 15).

103. Lc 12, 36-40; cfr. Mt 24, 42-51; Mc 13, 32-37. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (Paris, 1962) 219 ss., y sobre todo E. LOVESTAN (*Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lund, 1963) quien subraya la idea de noche, puesta casi siempre como transcurso del tema de la vigilancia (pp. 7, 78, 135). Esto sugiere que la vigilancia, condición *sine qua non* para ser admitido en la sociedad del Señor cuando éste regrese, es la virtud de los hijos de la luz (Eph 5, 8; Phil 2, 15), opuestos a los hijos de este mundo (Lc 16, 8) hundido en las tinieblas (1 Pet 2, 9; cfr. 1 Thes 5, 4. 5).

104. Lc 17, 7-10; Mt 6, 24 (AGAPÉ I, pp. 28 ss.).

105. Εὐθέως (Lc 12, 36) caracteriza la respuesta inmediata a la llamada de Dios (Mt 4, 20; 20, 34; cfr. Gal 1, 16), a recibir sus dones (Mt 13, 20); tal es el deseo del amor de encontrar al ser querido: ἐλπίζω εὐθέως σε ἰδεῖν (3 Ioh 14).

106. Para servir a la mesa (Lc 12, 37; cfr. Ioh 13, 4), para caminar (Ex 12, 11; 1 Reg 18, 46), para prepararse al combate o para una tarea difícil (Jer 1, 17; Iob 38, 3), el oriental se ciñe y recoge la túnica, para tener plena libertad de movimiento. Este trazo parabólico será conservado y transpuesto por 1 Pet 1, 13: “Ceñidos los lomos de vuestro espíritu, guardad toda vuestra razón”.

che¹⁰⁷, de imprevisto¹⁰⁸. Se carga el acento en la absoluta ignorancia de la hora en que llegará Jesús para subrayar la exigencia de una espera tensa y perseverante por parte de sus discípulos: que estén siempre alerta, o a la expectativa¹⁰⁹. Predicado del sujeto, el participio presente προσδεχόμενοι (v. 36) expresa una manera de ser duradera: en *estado de alerta*. Así lo emplean también San Pablo y San Judas¹¹⁰, quienes sancionan y refuerzan su acepción teológica. No se trata sólo de una actitud pronta y atenta, sino de una ferviente espera¹¹¹ que determina un estilo de vida: la exclusiva preocupación y el único cuidado del discípulo ha de ser “recibir”¹¹² a su Señor cuando venga.

Esto se ve confirmado por el empleo de una serie de sinónimos. Ante todo προσ-δοκάω¹¹³, que se aplica a la espera mesiánica¹¹⁴,

107. Como en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25, 1-13), donde solamente las que están “dispuestas”, con las lámparas encendidas, entran en las bodas (v. 10).

108. ἐξαίφνης: “de repente, de súbito” de Mc 13, 36, corresponde a ἐν τάχει de Lc 18, 8 y subraya el efecto de sorpresa (cfr. Act 9, 3; 22, 6). Este efecto viene expresamente subrayado por la imagen del ladrón cuya intervención es imprevisible (Mt 24, 43; 1 Thes 5, 4. 6; 2 Pet 3, 10; Apc 3, 3). Según 1 Thes 5, 2, se trataría de la irrupción vengadora del Señor contra el pueblo infiel (cfr. A. FEUILLET, en *D. S. B.* VI, 1365).

109. Estos servidores recibirán alabanza por su prudencia-previsión (φρόνιμοι, Lc 12, 42; Mt 25, 21). Ordenan su conducta presente en función de las circunstancias futuras, como el mayordomo sagaz (Lc 16, 1-9; cfr. FR. MAASS, *Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter*, en *Theologia Viatorum*, VIII, 1962, pp. 173-184; D. R. FLETCHER, *The Riddle of the unjust Steward*, en *Journal of biblical Literature*, 1963, pp. 15-30; E. KAMLAH, *Die Parabel vom ungerechten Verwalter*, en *Festschrift O. Michel*, Leiden, 1963, pp. 276-294), y las vírgenes reflexivas, previsoras y vigilantes (φρόνιμοι, Mt 25, 2 ss.) que han tomado sus medidas para poder ser introducidas en la sala del festín en cuanto llegue el Esposo. Las aturdidas son necias (μωραὶ) porque nada han sabido prever ni de nada se han provisto.

110. Tit 2, 13: ἵνα ζήσωμεν ... προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα; Ids 21: “Conservaos en el amor de Dios, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ... εἰς ζωὴν αἰώνιον” (AGAPÈ II, pp. 351 ss.). πρ. podría traducirse por “recibiendo, acogiendo” (cfr. 2 Mach 7, 14: recibir de Dios la esperanza de resucitar por El, προσδοκᾶν ἐλπίδας), pero el sentido está determinado por los lugares paralelos susodichos (cfr. R. WOLF, *A Commentary of the Epistle of Jude*, Grand Rapids, 1960, p. 131).

111. Act 24, 15: “Yo sirvo al Dios de nuestros padres... y tengo en Dios esta esperanza (ἐλπίδα ἔχων) que los judíos mismos aguardan (προσδέχονται) de que habrá una resurrección”. En el siglo II, el soldado Annianus escribe a un amigo íntimo: “cada día estoy esperando a que vengas a nosotros, καθ’ ἡμέραν σε προσδέχομαι ἐλθεῖν πρὸς ἡμᾶς” (J. SCHWARTZ, *Deux Ostraca de la région du Wadi Hammamat*, en *Chronique d’Egypte*, 1956, pp. 119); *P. Ryl.* IV, 565, 4: “Estamos siempre esperando tu llegada, προσδεχόμεθα σε αἰεὶ παρέσεσθαι”; *P. Mert.* 63, 12; *P. Karanis*, 492, 7; *B. G. U.* I, 27, 12; III, 827, 7; *P. Hamb.* 191, 9.

112. Προσδέχομαι tiene los dos sentidos; cfr. Lc 15, 2; Rom 16, 2; *P. Zén. Mich.* 55, 27: “preparaos para recibir pronto mi visita”; *P. Mich.* III, 182, 33 y 45; *P. Ent.* 15, 7; *P. Osl.* 51, 7.

113. Lc 12, 46: “El amo de ese siervo vendrá el día en que no espera”; Mt 24, 50. προσδοκᾶν puede significar simplemente “aguardar” (MENANDRO, *Dyscolos*, 556), principalmente a un huésped para recibirlo (Act 10, 24), pero aún con más precisión: “pensar que una cosa puede suceder, contar con que suceda” (Act 3, 5; MENANDRO, *ibid.* 283: “con el tiempo pueden esperar

pero que casi siempre contiene un matiz de ansiedad con el presentimiento de una catástrofe¹¹⁵; en este sentido lo emplea San Pedro para expresar la actitud de los cristianos ante las perspectivas escatológicas¹¹⁶. Después ἀπεκδέχομαι, que expresa casi siempre una aspiración tan intensa¹¹⁷ como perseverante, de suerte que el participio presente ἀπεκδεχόμενοι define igualmente la vida cristiana como la espera de la revelación gloriosa de Jesucristo y de la liberación de todos los males¹¹⁸. Por último ἐκδέχομαι, que evoca la necesaria paciencia de los creyentes que aguardan la Parusía¹¹⁹ —ya a

algo mejor"); entonces expresa el deseo fundado de la esperanza (P. Osl. 78, 10; MENANDRO, *ibid.*, 785: "Tu actitud hacia mí, Padre mío, no es la que yo quería y me esperaba: ἐβουλόμην ... οὐδ' ὡς προσεδόκων γίνεται"; P. Oxy. VII, 10, 21, 6: Nérón, objeto de los anhelos y de la esperanza del universo, ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης καὶ προσδοκῆς καὶ ἐλπίσεως; 54 de nuestra era); se puede traducir por "contar de antemano con algo" (2 Mach 12, 44), como ἐλπίζειν en Lc 6, 34; 23, 8; Act 24, 26; 1 Cor 9, 10.

14. Lc 3, 15; Mt 11, 3 (comparar Lc 2, 25; Mc 15, 43; K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, Munich-Basilea, 1958, p. 108). Sobre la esperanza en el judaísmo contemporáneo, cfr. A. POTT, *Das Hoffen im Neuen Testament*, pp. 7-47.

115. Lc 1, 21; 7, 19; 21, 6; Act 27, 33; 28, 6; la προσδοκία implica también impaciencia (Lc 7, 40; Act 12, 11).

116. "Ya que todo esto ha de disolverse, cuál no habrá de ser la santidad de vuestra conducta, mientras aguardáis (προσδοκῶντας) con urgencia la parusía del día de Dios... Aguardamos expectantes (προσδοκῶμεν) otros cielos nuevos y otra tierra nueva... Por esto, carísimos, al aguardar estas cosas (ταῦτα προσδοκῶντες) cuidad con diligencia que podáis ser hallados por El en paz (2 Pet 3, 11-14). Sobre esta variación de cronología en las intervenciones divinas, cfr. Is 56, 1; 60, 22; Hab 2, 3; Eccli 35, 19; 36, 7; Baba Batra, 10 a (R. Juda). Según las concepciones rabinicas, ciertas faltas tenían la virtud de retrasar los tiempos mesiánicos: "Nuestros maestros enseñan que el Mesías ha retrasado su venida a causa de los prosélitos y de los pederastas" (Nida, 13 b; cfr. Ioma 86 b; Sanedr. 97 b); pero la oración (cfr. Mt 6, 10) y la obras de penitencia merecen la venida del Mesías (textos en STRACK-BILLERBECK I, pp. 163 ss.); de ahí que la conversión de los gentiles se considere como una condición previa a la Parusía (Act 3, 19-20; Rom 11, 15), y de ahí también la función de κατέχων (2 Thes 2, 6-7). Cfr. A. STROBEL, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Colonia, 1961) 92 ss., 194 ss.

117. Las únicas excepciones en Rom 8, 25, donde la esperanza se traduce en espera paciente (δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα), y 1 Pet 3, 20 (sólo empleo intransitivo) donde Dios dilata su paciencia.

118. 1 Cor 1, 7: "Vosotros que estáis en espera de la Revelación de Nuestro Señor Jesucristo (ἀπεκδεχομένους)"; Rom 8, 23 (cfr. v. 19); Heb 9, 28: "Cristo aparecerá por segunda vez a los que le esperan (τοῖς ἀπεκδεχομένοις) para su salvación"; cfr. Gal 5, 5; Phil 3, 20: "Esperamos la venida desde el cielo de Jesucristo como salvador".

119. El sentido más frecuente de ἐκδ. es el de "recibir"; pero también el sentido de "esperar a alguien" está bien atestiguado (cfr. Act 17, 16; 1 Cor 11, 33; 16, 11; Fl. JOSEFO, *Ant.* XI, 328: τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν ἐξεδέχεται), con un matiz que a veces es de esperanza (*ibid.* I, 280-281; P. Oxy. XIV, 1668, 26: "Esperamos vuestra venida que no podéis diferir sin motivo"), y otras veces de angustia, que lo hace equivalente a προσδοκάω. Por lo menos Fl. Josefo emplea este verbo para significar la espera de enemigos, de males, de amenazas, de discordias: "Toda Siria y toda Judea estuvieron en trance, esperando el desenlace del drama, ἦν ἐκδεχομένων τὸ τέλος τοῦ δράματος" (*Guerra*, I, 543; cfr. III, 492; V, 121; *Ant.* VI, 303; XI, 314); cfr. P. Mert. XCII, 23: correr un riesgo.

ardientemente deseado con Cristo. Por eso Jesús insiste tanto en el precepto: "Vigilad"¹³⁰ —que tras El repetirán sus Apóstoles¹³¹— y define a sus discípulos como vigilantes, insomnes¹³².

A veces el estado de vigilia aparece asociado a la oración, lo cual subraya su carácter activo y plenamente orientado hacia Dios¹³³. Por otra parte, según Lc 12, 45 y Mt 24, 49, el servidor que ya ha dejado de esperar a su amo "se pone a comer, a beber y a embriagarse; y es bien sabido que la gente no se suele embriagar durante el día¹³⁴, sino a la caída de la tarde, o ya de noche. De ahí se deduce que la vigilancia nocturna de los discípulos tiene que ir unida a una exigencia de sobriedad, entendida tanto en sentido estricto de "abstinencia de vino"¹³⁵ como en el sentido amplio de templanza. Así, con este rasgo concreto, el Señor precisa que para la vigilancia exacta y fiel se requiere cierta libertad de espíritu y de corazón, porque "la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida" entorpecen con su peso el alma¹³⁶. Esta acepción espiritual aparece netamente matizada en San Pedro, el apóstol de la esperanza, quien emplea νέφειν en el mismo contexto escatológico que su Maestro¹³⁷.

130. Imperativo presente γρηγορεῖτε (Mt 24, 42; 25, 13; Mc 13, 35. 37: "Os lo digo a todos: velad". A. STROBEL o. c., pp. 215 ss.

131. 1 Cor 16, 13; 1 Pet 5, 8 (imperativo aoristo, γρηγορήσατε).

132. Lc 12, 37 (participio presente γρηγοροῦντας), recogido en Col 4, 2; Apc 3, 2; 16, 15. El presente de subjuntivo: ἵνα γρηγορή (Mc 13, 34) tiene un eco en 1 Thes 5, 6 y Apc 3, 3. De ahí la creación del nombre cristiano de Gregorio, análoga a la de Pedro y Renato.

133. Mt 26, 41; Lc 21, 36; Col 4, 2; Eph 6, 18; 1 Pet 4, 7; cfr. 1 Cor 7, 5; 1 Tim 5, 5; cfr. *infra* pp. 358 ss.

134. 1 Thes 5, 7; Rom 13, 13; cfr. Act 2, 15.

135. Νήφειν se opone a μεθύειν y μεθύσκειν "embriagarse" (cfr. 1 Thes 5, 7; Eph 5, 18; Apc 17, 2; FL. JOSEFO, Ant. III, 279). J. DUPONT, o. c., pp. 224 y siguientes, y sobre todo E. LOVESTAM, *Über die neutestamentliche Aufforderung zur Nüchternheit*, en *Studia Theologica*, XII (1958) 80-102.

136. Lc 21, 34: βαρεῖσθαι se dice de los ojos cargados de sueño (cfr. Lc 9, 32; Mt 26, 43), del peso de la carne (FILÓN, *Gig.* 31), del peso de toda cadena que coarta la libertad (EFICRETO, I, 1, 15; 9, 14; 25, 17; II, 24. LIDDELL-SCOTT. *A Greek-English Lexicon* ofrecen numerosos ejemplos de βαρεῖσθαι οὖν cfr. *Corp. hermet.* I, 27: "Oh pueblos, hombres nacidos de la tierra, vosotros que vivís abandonados a la embriaguez, al sueño y a la ignorancia de Dios, sed abstemios, cesad de daros a la crápula, embrujados como estáis por un sueño de bestia"). La preocupaciones cotidianas son las de Lc 10, 41; 17, 27 y 1 Cor 6, 3-4; 7, 30-35 son las que impiden al espíritu pensar únicamente en el Señor: ciertas existencias se encuentran tan atribuladas que son un conjunto de penas y tristezas literalmente descorazonador (B. LITSHITZ relaciona las μερίμναι βιωτικαί con la μερίμνα ζήσαντη de un epitafio de las cercanías de Tiberíades; cfr. *R. B.* 1963, pp. 261 ss.). Siempre será difícil para la Iglesia soportar "la tensión entre la existencia escatológica a la que se siente llamada por cada precepto del sermón de la montaña y la vida presente en el mundo, que constituye para ella un deber (1 Cor 7, 20; 1 Pet 2, 11-3, 7)" (L. GÖPFELT, *Les Origines de l'Eglise*, París, 1961, p. 141).

137. 1 Pet 1, 13: "Cefidos los lomos de vuestro espíritu, llevando una vida sobria (= enteramente disciplinada; el participio presente νήφοντες indica una disposición permanente; cfr. 1 Pet 4, 1-4), no os canséis de esperar la gracia (imperativo aoristo ἐλπίζατε) que vendrá a vosotros cuan-

y disipa todo posible equívoco en la formulación del precepto: "El fin de todo está próximo. Sed, pues, dueños de vosotros mismos y manteneos lúcidos"¹³⁸. En este mismo sentido hay que entender 1 Thes 5, 6: "No nos adormezcamos como los demás, sino velemos y permanezcamos conscientes"¹³⁹. En las Pastorales, la "sobriedad" viene a ser principalmente la disposición virtuosa que es común a los obispos¹⁴⁰, a las diaconisas y a los ancianos, encuadrada según los contextos por la dignidad, la reserva, la castidad, la ponderación, el dominio de sí¹⁴¹. En definitiva, la sobriedad del vigilante escatoló-

do llegue la manifestación de Jesucristo". El *hapax* bíblico ἀναζωσάμενοι corresponde claramente a περιεζωσμένοι de Lc 12, 35 (cfr. Eph 6, 14). Puesto que la venida del Señor va a ser súbita, tener "ceñido" el pensamiento y llevar una vida moral recta permiten prepararse para recibirlo. Cfr. Ed. G. SELWYN, *The first Epistle of St Peter* (Londres, 1947) in h. v.

138. 1 Pet 4, 7 Es imposible traducir con exactitud la doble expresión σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε o su equivalente en 1 Pet 5, 8: νήψατε, γρηγορήσατε (para luchar contra el diablo, que no duerme; cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre Hymnes baptismales*, París, 1961, pp. 154 ss.) y 1 Thes 5, 6: γρηγορῶμεν καὶ νήψωμεν. La σωφροσύνη significa templanza y prudencia, moderación de juicio y equilibrio, armonía de toda la vida (cfr. AGAPÉ III, pp. 52 ss.), rasgo característico de la santidad cristiana (cfr. 1 Cor 15, 34: "Volved a la cordura ... y no pequéis"). Particularmente se opone a las oscilaciones de un pensamiento poco seguro y a las irregularidades de un temperamento extremista, que se tambalea y cae fuera del buen sentido (2 Thes 2, 2, σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός). Así, la prescripción a Timoteo: Σὺ δὲ νήφε ἐν παντί; lit. "sé sobrio", significa: "Usa en todo de circunspección". E. LOVESTAM (O. c., p. 67) traduce σωφρονήσατε de 1 Pet 4, 7: guardar su razón = preservarse de la "intoxicación del mundo ambiente (cfr. 1 Pet 1, 3).

139. Traducción de B. RIGAUX, quien comenta: "Si San Pablo recurre a νήπειν, es para decir metafóricamente que es necesario conservar el espíritu apto para recibir al Señor... El nervio del pensamiento del Apóstol es que es preciso abrir los ojos, estar vigilante. Ese estado de alerta requiere no dormirse y poseer plenas facultades". Cfr. ARISTÓTELES: "El sueño está, por así decirlo, en los confines de la vida y de la ausencia de la vida, y el que duerme no se puede decir del todo que no existe, ni tampoco que existe. Porque la vida pertenece por excelencia al estado de vigilia" (*Generación de los animales*, V, 1, 778 b).

140. "No dado al vino", lo que Dom Calmet, resumiendo la tradición patristica, comenta: "Siempre en situación de sostener la religión y defender la verdad". Cfr. C. SPIG, *Les Epîtres pastorales* (París, 1947) 79.

141. 1 Tim 3, 2. 11; Tít 2, 2: νηφάλιος, σεμνός, σώφρων, κόσμιος, ὑγιής. Cfr. el retrato de los sacerdotes egipcios en PORFIRIO, *De abst.* IV, 6), o las reglas de la κοσμιότης en el Decreto de Demetrias relativo al culto de Apolo (ἀγνεύοντες καὶ νήφοντες; DITTENBERGER, *Syl.* 1157, 40 ss.; con el comentario de L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1948, V, pp. 24 ss.). En el siglo IV, Ammio Marcelo hará de la sobriedad una virtud romana mayor; así, "Euterio, llamado al palacio, se mostró siempre sobrio y firme entre todos. Cultivó la fidelidad y la moderación, esas dos hermosas virtudes" (XVI, 7. 6; cfr. XV, 4, 3; XXII, 16, 18; XXXI, 10, 6). Comentando estos textos, L. DAUTREMER observa que *sobrius* "comprende un conjunto de cualidades sólidas y fuertes: templanza, coraje, dominio de sí mismo, resistencia que se opone a los excesos, a las locuras, a la pasividad inerte... El *vir sobrius*... es un hombre de temperamento sano y enérgico, de voluntad firme, de carácter prudente y recto" (*Ammien Marcellin, Étude d'histoire littéraire*, Lille, 1899, p. 44).

gico implica ante todo una renuncia a la vida de orgía (cfr. 1 Pet 4, 1-4), y en general un desprendimiento de los placeres sensibles y sensuales que atan el corazón a la tierra y lo hacen alérgico a las seducciones celestes; después, por oposición a los titubeos y vacilaciones del borracho, una firmeza y constancia de la actitud moral plenamente orientada hacia el futuro; el vigilante del fin de los tiempos no cesa de estar avizor; en fin, por contraste con el bebedor semiinconsciente y con la vista enturbiada, una percepción aguda de las realidades sobrenaturales. El sobrio neotestamentario es una espíritu atento, que tiene su mirada fija en Dios y en Cristo y no cesa un instante de esperarlos, ni deja de poner todos los medios para alcanzarlos, conformándose a su voluntad, que es la condición del encuentro (cfr. Eph 5, 15-18). Así demuestra tanta cordura como fervor.

Esta última cualidad se da por supuesta a menudo en los textos que evocan la manifestación de Cristo como objeto de amor¹⁴² o de ardiente deseo¹⁴³, y se ve particularmente ilustrada por la esperanza personal del Apóstol, el cual se nos presenta no sólo bien orientado y dispuesto, sino plenamente tendido y lanzado hacia esta única meta de su vida¹⁴⁴. El móvil de su dinamismo es un juicio de valor¹⁴⁵ proferido en la fe: la "ganancia" es Jesucristo —"mi Señor" (único caso de este posesivo en San Pablo)—, conocerle plenamente, alcanzarle, poseerle, ser en El, participar en la fuerza de su resurrección¹⁴⁶. Este bien es tan eminente¹⁴⁷ que todo lo demás resulta

142. ἀγαπᾶν en el sentido de "tener en mucho" (2 Tim 4, 9; AGAPÈ I, pp. 298 ss.); εὐδοκεῖν (2 Cor 5, 8), casi sinónimo del verbo precedente (Phil 1, 15-16: δι' εὐδοκίαν, ἐξ ἀγάπης), para expresar el asentimiento y la complacencia de corazón (2 Thes 1, 11; Rom 10, 1; cfr. Mt 3, 17; AGAPÈ I, 58 ss.).

143. Los patriarcas aspiraban a una mejor patria, la celestial (Heb 11, 16; cfr. v. 10: ἐξεδέχeto; 9, 28: ἀπεδεχομένοις). El verbo ὀρέγομαι "tender" y extenderse, "buscar", pertenece al vocabulario estoico y filoniano y sólo se aplica a los hombres, con exclusión de los animales (cfr. HEIDLAND, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 449); la ὀρεξις es una aspiración razonable y razonada (1 Tim 3, 1). Por el contrario, la ἐπιθυμία es un deseo apasionado, vehemente (Phil 1, 23; cfr. Lc 22, 15), incluso cuando se trata de ἐπ. τῆς ψυχῆς (Apc 18, 14). De modo particular se emplea para expresar el deseo de ver a un ausente (Mt 13, 17; Lc 17, 22; 1 Thes 2, 17; 1 Pet 1, 12). La urgencia, la prontitud que los pastores ponen en su vigilancia, según 1 Pet 5, 2, está determinada por la manifestación de la gloria venidera (1 Pet 1, 4).

144. Phil 3, 13: ἐν δέ; eco de lo único necesario de Lc 10, 42 (ἐνός).

145. Phil 3, 7-8. El presente de continuidad ἡγοῦμαι, tres veces repetido cfr. λογίζομαι v. 13; cfr. Rom 8, 18, sugiere una apreciación reflexiva y siempre actual, que produce la elección, la decisión y la actitud práctica (Phil 2, 3, 6; cfr. Act 15, 22; 2 Cor 9, 5; 1 Tim 6, 1; Heb 10, 29; 11, 26 etc.). Nunca se subrayará bastante la importancia de estas convicciones del espíritu en el desarrollo de la vida moral; según el N. T., "tal como se piensa, se es". Comparar κρίνω: emitir un juicio y tomar una decisión" (1 Cor 10, 15; 2 Cor 5, 14; AGAPÈ II, pp. 128 ss.).

146. Phil 3, 8-12: γινώσις (en el sentido bíblico de posesión), κερδαίνω (cfr. Mt 16, 26), εὐρίσκω ἐν (αὐτῷ = ser de hecho; cfr. Gal 2, 17; Phil 2, 7); καταλαμβάνω (que puede significar: alcanzar, llegar a la meta en una carrera; cfr. Rom 9, 30; 1 Cor 9, 24; *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 472 ss.) tiene aquí más bien el sentido de apoderarse y retener, teniendo en cuenta que esta "captura" que realiza Pablo corresponde a la que hace

pérdida o daño¹⁴⁸, desecho o inmundicia¹⁴⁹, es decir algo que hay que eliminar. Entonces la vida cristiana, desprendida y aligerada de ese lastre, recibe de la esperanza su estilo, su sentido y su impulso;

el Señor con él: "Cristo me persiguió y, cuando huía lejos de El, me alcanzó y me hizo volver" (TEOFILACTO, P. G. CXXIV, 1185; cfr. la excelente traducción de M. Goguel en *La Foi à la résurrection de Jésus*, Paris, 1933, p. 622). La correspondencia y la reciprocidad (cfr. 1 Cor 13, 12; Eph 4, 32) expresadas aquí por ἐφ' ὃ (según que, dado el hecho de que; cfr. Rom 5, 12; C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, p. 121, n. 1) sugieren la perfecta unión.

147. Τὸ ὑπερέχον (Phil 3, 8; 4, 7). Cfr. Mt 6, 21: "Donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón"; Iac 5, 7: "el precioso fruto" cuya obtención justifica la paciencia y la esperanza.

148. La oposición ζημία-κέρδος (Phil 3, 8; cfr. 1, 21) viene del Maestro: ¿De que habrá servido a un hombre ganar el universo (κερδοῖσιν), si pierde su vida (ζημιωθῇ)? ¿O qué dará un hombre a cambio de su vida (ἀντάλλαγμα)? (Mt 16, 26); ganancias y pérdidas son términos técnicos y correlativos del vocabulario comercial: "los intercambios de pleno acuerdo" (cfr. ARISTÓTELES, *Et Nic.* V, 7, 1132 a 10 ss.), pero trasladados al lenguaje corriente (cfr. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 749 ss.). "Lejos de mí el considerar como una ganancia lo que constituye un perjuicio para el interés común" (FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 605).

149. Σκύβαλον (hap. N. T.) puede tener ambas significaciones: los desperdicios o residuos (P. Cair. Zen. 59494, 16; P. S. I. III, 184, 7), los restos de una comida que se dejan a los perros (SUIDAS; cfr. E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philiper* (Göttingen, 1953), pp. 135 ss.: comparar περιψήμα-περικαθάρματα = lo que se quita y lo que queda después de haber frotado y limpiado un objeto, "desechos y basura" (1 Cor 4, 13, cfr. P. Zen. Mich. XXXI, 15); pero también estiércol e inmundicias (P. Fay CXIX, 7; cfr. Doc. Dam. IV, 19: "los constructores de la muralla se apegaron a inmundicias", zóa; cfr. Os 5, 11, Vulg. sordes; cabe igualmente pensar en el equivalente hebraico τὸ 'ēbā, de ordinario traducido por βδέλυμα pero también por ἀκαθαρσία, πονηρία, μακρύμματα = objeto de repulsión, del que hay que apartarse, y μόλυνσις = acción de ensuciar, mancha, impureza. "Este sustantivo designa lo que presenta una tara, un defecto, un vicio, lo que pasa, pues, por impuro, y a ese título inspira repugnancia, horror, aversión, censura y prohibición", P. HUMBERT *L'Etymologie du substantif tō'ēbā*, en A. KUSCHKE, *Verbannung und Heimkehr*, Tübingen, 1961, páginas 157-160), excrementos (Vulg. stercora; cfr. FL. JOSEFO: durante el sitio de Jerusalén "algunos escarbaron en los excrementos ya viejos de los bueyes para alimentarse de tales inmundicias; lo que en otro tiempo no hubieran podido soportar sus ojos, constituía ahora su alimento", *Guerra*, V, 571); esta última acepción es más probable aquí (cfr. la excelente noticia de MOULTON-MILLIGAN, *in h. v.*, conforme a la equivalencia κόπρια-σκύβαλα de Eccl 27, 4 y "la bola de excrementos (βολή(τις) κοπρίων)" designación del perezoso (Eccl 22, 2; cfr. el eufemismo ἀσχημοσύνη Dt 23, 14; FILÓN, *De leg. alleg.* III, 151, 158 = ἀκαθαρσία, II, 27, 29. DÍDIMO EL CIEGO establece el paralelismo σκ. = κόπριον *Sobre Zacarías*, I, 390 y 394; pero κόπρια designa el estiércol en Lc 13, 8; 14, 35; HERÁCLITO, *Aleg. de Homero*, XXXIII, 6: "Heraclio hizo desaparecer el gran montón de estiércol, el estado repugnante en el que se corrumpía la humanidad"; igualmente los Alquimistas empleaban juntos los términos κοπ. y βόλβιτον, cfr. M. BERTHELOT, *Collection des Anciens alchimistes grecs* (Londres, 1962), III, 165, 14; 167, 8; 199, 13; 317, 1; y 142, 19; 46, 15; 221, 22; 222, 13). Se trata en todo caso de lo que debe eliminarse (Mc 7, 19), y J. HUBY glosa exactamente: "Todo eso no vale más que una espuerta de basura" (*Les Epîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 335); LANG traduce con fidelidad: Dreck (*in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 447). La idea y la palabra han sido recogidas por la tradición patristica y ascética (stercus, lutum; βόρβορος = cenagal) para designar el mundo, sus atractivos y sus vanidades (P. COURCELLE, *Les*

es un *struggle for Life*, una carrera sin desviaciones hasta la meta: "Olvidándome de lo que ya he recorrido, prosigo recto hacia adelante, con todo mi ser tendido hacia la meta¹⁵⁰, corriendo hacia ella para alcanzar el premio que Dios nos entregará allá arriba, en Cristo Jesús. Así nos conviene pensar y disponernos¹⁵¹ a los que somos perfectos".

III. Fundamento y motivos de la esperanza. Su certeza

Si el cristiano se halla atento y vigilante, si avanza y corre por el recto camino, sin duda lo hace obedeciendo al precepto del Maestro; pero con ello a la vez responde a la llamada de Dios transmitida por la predicación de los Apóstoles: la respuesta de la fe a la vocación divina es un encaminamiento hacia la patria celestial y supone, por tanto, la persuasión de que tal meta es accesible. A esta adhesión inicial se le llama "la esperanza de la vocación"¹⁵². La esperanza neotestamentaria es algo más que un deseo o una preocupación más o menos fundada, ya que se apoya con firme confianza en la posibilidad de alcanzar la felicidad divina¹⁵³. Es un axioma notorio la radical incapacidad de la criatura para alcanzar a Dios con sus propias fuerzas¹⁵⁴, pero también es indudable que el mismo "Dios

sources patristiques de Sacy, en *Studia Patristica*, IV, Berlín, 1961, páginas 401 ss.).

150. Phil 3, 13. Esta evocación del corredor en la máxima tensión de su esfuerzo resulta aún más sugestiva que la de 1 Cor 9, 26: ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω, εἰς τὸ βραβεῖον. El participio presente medio ἔπεκ. (del verbo ἔπεκτείνω): alargarse cada vez más, extenderse aún) dibuja la silueta del atleta tendido casi hasta la horizontal (τεινόμενος) desde todo su ser (ἐκ), hacia la meta (εἰς) de la que no aparta sus ojos. Se comprende que corra desnudo y elimine todo peso innecesario (ὄγκον ἀποθέμενοι, Heb 12, 1).

151. Phil 3, 14. Hemos empleado dos verbos para traducir: τοῦτο φρονῶμεν; porque este verbo, particularmente frecuente en la epístola (Phil 1, 7; 2, 5; 3, 15. 19; 4, 10), expresa a la vez el pensamiento y el sentimiento, en disposición del alma, la psicología profunda (cfr. AGAPÉ II, p. 151): ¡Así es como nos hace falta "querer ser"!

152. Al τὸ βραβεῖον τῆς ἁνῶς κλήσεως τοῦ θεοῦ (Phil 3, 14) corresponde κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι (Heb 3, 1); de ahí Eph 1, 18: ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ; 4, 4: ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν.

153. En el griego profano, ἐλπίζω εἰς τινά, ἐπὶ (τινι, τινι, τι) significa: "contar con alguien o con algo, esperar algo de alguien"; pero en los Setenta, donde este verbo traduce sobre todo *hásah* (depositar la confianza, encontrar abrigo, refugio en alguien) y *bátah* (encontrar apoyo y seguridad en Dios), este verbo significa sobre todo: recurrir, confiar, poner la esperanza en alguien (cfr. C. SPIRO, ΥΠΟΜΟΝΗ. *Patientia*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1930, pp. 95-106; W. GROSSOUW, l. c. pp. 508 ss.). De ahí 2 Reg 18, 5: "En Yavé, Dios de Israel, fue donde Ezequías puso su confianza"; Ps 84, 13: "Yavé, dichoso el hombre que espera en ti (ὁ ἐλπίζων ἐπὶ σέ)"; Ioh 5, 45: "Moisés, en quien vosotros poneis la esperanza (εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίζετε)"; Ps; 34, 9; Sap 3, 9 (οἱ πεποιθότες).

154. 2 Cor 1, 9: no quedar confiado en sí mismo; Tit 3, 5: "no por las obras de justicia que hubiéramos podido cumplir"; 1 Tim 6, 17: no depositar la confianza en riquezas precarias"; 2 Cor 3, 5: "No que por nosotros mismos tengamos capacidad suficiente para poder atribuirnos algo... nuestra suficiencia viene de Dios".

que llama" es el que proporcionará los medios necesarios para la correspondencia¹⁵⁵; la *klesis* es una llamada eficaz¹⁵⁶.

De este modo, el cristiano pone en Dios toda su confianza, en el sentido de que espera de El con plena certeza todos los medios necesarios, y se apoya en ellos con exclusión de cualquier otra ayuda. Al obrar así, se muestra heredero de la más pura tradición de Israel¹⁵⁸ puesto que la fe bíblica consiste esencialmente en entregarse al Dios vivo y todopoderoso, providente para con todos los que le imploran: "el Dios de la esperanza"¹⁵⁹. Pero los que entran en la nueva Alianza tienen "una esperanza mejor" (Heb 7, 19), no sólo porque son invitados a acercarse a Dios, sino porque su esperanza de conseguirlo es mucho más firme (4 14-16). Desde su nacimiento se encuentran insertos en una economía salvífica en vías de realización (Rom 8, 13). Han sabido a través de los Apóstoles que "Dios quiere salvar a todos los hombres" (1 Tim 2, 4), que ese designio eterno se cumple hoy, en la plenitud de los tiempos¹⁶⁰ y que se realiza en Cristo muerto y resucitado¹⁶¹; que los justificados por

155. Los ojos del corazón que disciernen el precio de la herencia prometido por "la llamada", ven también "qué extraordinaria grandeza reviste su poder para nosotros los creyentes, según el vigor de su fuerza" (Eph 1, 18-19); sin esta fuerza, la obtención de la herencia nos sería imposible. Según 1 Pet 5, 10, el Dios que llama es el Dios de la gracia, que purificará, afirmará, fortalecerá (cfr. *supra* pp. 115 ss.). Si El comienza una buena obra, es para llevarla a buen fin (Phil 1, 6; cfr. 2, 13). La salvación sólo puede esperarse de un Salvador (2 Cor 1, 10; cfr. Lam 3, 26. Se trata, pues, menos, de esperar alcanzar o conquistar, que de recibir (cfr. Lc 6, 34).

156. Es, en efecto, la expresión de un amor privilegiado (2 Thes 2, 13-14; Ids 1; AGAFÉ I, pp. 215 ss., 248 ss.; II, p. 342); un primer don que anuncia e implica todos los demás (2 Thes 1, 11; Rom 8, 28; Eph 1, 11; 4, 1).

157. "Si penamos y combatimos es porque hemos puesto la esperanza en Dios vivo, (ἐλπίζομεν ἐπὶ), el Salvador de todos los hombres" (1 Tim 4, 10); "La verdadera viuda, la que queda absolutamente sola, pone en Dios su confianza" (5, 5; cfr. 6, 17).

158. Ier 17, 7: "Bienaventurado el hombre que confía en Yavé, y en él pone su confianza"; Ps 22, 5: "En ti esperaron nuestros padres y les liberaste"; 125, 1; 1 Mach 2, 61: "Ninguno de los que confía en él se verá sin fuerzas"; 1 Pet 3, 5: "Así es como se preparaban en otro tiempo las santas mujeres que esperaban en Dios"; Act 26, 7. En Eph 1, 11-12. San Pablo evoca la esperanza mesiánica que conduce a la adhesión a Cristo (προσληπτικότης ἐν τῷ χριστῷ), y funda esta esperanza en la vocación, en el designio y en la predestinación de Dios.

159. Rom 15, 13: "Que el Dios de la esperanza os llene de cumplida alegría y paz en la fe, para que sobreabundéis en la esperanza, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι"; comparar ἐν ἐλ. de Eph 4, 4.

160. Tal es el contenido del misterio al que se adhiere la fe: Los bienes preparados desde siempre por Dios, hoy son accesibles; 1 Cor 2, 7-10; Col 1, 27; Eph 1, 10; 3, 6-8. Cfr. D. DEBEN, *Le mystère paulinien*, en *Ephemerides theologiae Lovanienses* (1936) 403-442.

161. La actualización del plan de salvación que fundamenta la esperanza propiamente cristiana alcanza su mejor expresión en Tt 3, 4-7, donde aparecen las tres personas divinas: "Cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador... Nos salvó, según su misericordia, mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo... a fin de que, justificados por la gracia de Cristo, seamos herederos, según la esperanza, de una vida eterna". Cfr. D. L. FEDELE, *La Speranza cristiana nelle lettere di S. Paolo* (Nápoles, 1960) 48 ss.; T. DE OR-

“la gracia salvadora” (Tit 2, 11) son ya herederos de la vida eterna. Su viva y gloriosa esperanza se apoya en este conocimiento del misterio” revelado y corroborado por los hechos (2 Cor 1, 19-20).

a) El alma que espera, cree en Dios su Salvador¹⁶², es decir, en ese gobierno providencial, lleno de sabiduría, por medio del cual el Creador del universo concede a sus criaturas privilegiadas los bienes materiales y espirituales¹⁶³, pero de un modo especial cree en la providencia paternal y particular que determina para cada cristiano las circunstancias terrestres que le permiten llegar a la gloria preservándolo de todo mal¹⁶⁴: “Sabemos que con los que le aman, Dios colabora en todo para su bien”¹⁶⁵.

b) Desde siempre, Dios prometió a sus elegidos asociarles a su descanso (Heb 4, 1) y darles la vida eterna¹⁶⁶. Lo repitió por labios de David (4, 7) y si nadie en el pueblo elegido pudo alcanzar estos bienes, fue precisamente porque habían de realizarse en la nueva Alianza¹⁶⁷. Dios jamás se desdijo de su promesa, sino que la confirmó con juramento para convencer a los creyentes de la inmutabilidad de su deseo salvífico¹⁶⁸. La antigua Alianza, todavía imperfecta, fue el tiempo de los anuncios, de las preparaciones y de las prefiguraciones; en cambio la nueva constituye la plenitud de los tiempos en que los planes divinos se realizan: Dios interviene en

bisio, *Los motivos de la esperanza cristiana según S. Pablo*, en *Estudios Bíblicos* (1945) 61-85; 197-210.

162. 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit, 1, 3; 2, 10; 3, 4; Ids 25; cfr. Lc 1, 47: ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρι μου (= mi Jesús).

163. “Dios nos provee abundantemente de todo, para que lo disfrutemos” (1 Tim 6, 17), “para el presente y para el futuro” (4, 8), luz y calor (Mt 5, 45), “lluvias y estaciones fecundas en frutos, que llenan vuestros corazones de alimento y de alegría” (Act 14, 17), el ciento por uno en este mundo y la vida eterna (Lc 6, 33; 19, 29), porque el Padre celestial sabe lo que necesitan sus hijos (Mt 12, 22-31).

164. Ni siquiera en las tribulaciones y en las “tentaciones” les alcanzará ningún verdadero mal (Mt 6, 13; 1 Cor 10, 13; 2 Tim 4, 18); permanecerán indemnes, porque a los ojos de Dios son más preciosos que los pájaros del cielo: “En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados” (Mt 10, 30; Lc 21, 18); “ninguno de vosotros perderá ni un solo cabello de su cabeza (Act 27, 34).

165. Rom 8, 28 (cfr. AGAPÈ I, pp. 249 ss.; H. G. Wood, *God's providential Care and continual Help*, en *The Expository Times*, LXIX, 1958, pp. 292-295). El poder de Dios se despliega con toda su fuerza “para los creyentes” (Eph 1, 19); a ellos es a los que primero salva (1 Tim 4, 10); precisamente los ha regenerado para poder otorgarles la herencia celestial (1 Pet 1, 3-4; Heb 2, 10).

166. 1 Joh 2, 25: “Tal es la promesa que El mismo nos hizo: la vida eterna”; cfr. Rom 1, 2: “El Evangelio de Dios que de antemano había prometido (προεπηγγέλματο) por sus profetas en las Santas Escrituras”; Tit 1, 2: “la esperanza de la vida eterna que Dios... prometió antes de los tiempos eternos” (cfr. Eph 1, 4-5; 2 Tim 1, 9); 1 Tim 4, 8; 2 Tim 1, 1; Iac 1, 12.

167. Heb 9, 13. 39-40; cfr. 4, 2-11; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (Paris, 1952) I, 270 ss.

168. “Queriendo Dios hacer ver con mayor abundancia a los herederos de la promesa la inmutabilidad de su designio, se comprometió con juramento, a fin de que por dos realidades inmutables en las que es imposible que Dios mienta, nos sintamos poderosamente alentados... a cogernos con fuerza a la esperanza que nos ha sido ofrecida” (Heb 6, 17-18).

su Hijo ¹⁶⁹ y crea un nuevo mundo ¹⁷⁰; por eso, actualmente los cristianos “se han aproximado a la ciudad del Dios vivo” (12, 22) y al trono de la gracia (4, 16); el acceso definitivo ya sólo es cuestión de perseverancia (10, 34-39). Los plazos y las pruebas no son capaces de quebrantar a un alma de fe ¹⁷¹, porque una promesa de Dios es la garantía más segura que se puede concebir ¹⁷², ya que compromete su veracidad y su fidelidad. Dios “no puede contradecirse a sí mismo (2 Tim 1, 13); es “el Dios que no miente” (Tit 1, 2). Los justos de la antigua Alianza así lo creían, puesto que esperaban de la fidelidad divina el cumplimiento de las promesas (Act 26, 7; cfr. Dt 7, 9); pero los de la nueva Alianza creen que estas promesas se realizan en ellos, y que Dios en su justicia completará para cada uno de ellos la tarea de la justificación que había comenzado: “Guardemos indefectible la confesión de la esperanza, porque el que ha prometido es fiel” ¹⁷³.

c) Más aún, es poderoso ¹⁷⁴. La empresa de la salvación es difícil (Mt 7, 14), constituye un objetivo inaccesible para los humanos, que sólo disponen de su deseo y de su buena voluntad. Es preciso que Dios intervenga y que, en cierto modo, les tome de la mano (Heb 8, 9) para conducirlos y sostenerlos. Pero la fe cristiana es una persuasión del “poder de Dios para la salvación de todo el que cree” ¹⁷⁵, y esto precisamente en cuanto que la fe nos llega en Cris-

169. Heb 1, 2-3. Cfr. 2 Cor 1, 19-20: “El Sí se ha realizado en Cristo. En efecto, todas las promesas (de salvación) de Dios se han convertido en Sí en El”. P. GRELLOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris-Tournai, 1962) 328 ss.

170. Heb 12, 26. 28; cfr. 8, 6; 9, 15: El es el mediador de una nueva Alianza... a fin de que los llamados reciban el cumplimiento de la promesa, la herencia eterna”.

171. Como en el caso de Abrahán, depositario de la promesa (Heb 7, 6; 11, 17), “esperando contra toda esperanza... ante la promesa de Dios no vaciló, dejándose llevar de la incredulidad... dio gloria a Dios, convencido de que Dios es lo bastante poderoso para cumplir lo que ha prometido” (Rom 4, 18-21).

172. Βέβαιος es la calificación constante de las palabras, promesas y compromisos de Dios (Rom 4, 16; 15, 18; 1 Cor 1, 6; Phil 1, 7; Heb 2, 2-3; 9, 17; 2 Pet 1, 19; cfr. C. SPIQ, *L'Épître aux Hébreux* I, pp. 15-16. 65). Es una nota jurídica muy marcada (sobre la cláusula βεβαιώσις en los contratos griegos, cfr. F. PRIGSHEIM, *The Greek Law of Sale*, (Weimar, 1950), pp. 429-465; L. GERNET, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, pp. 214 y siguientes); de tal modo que se llega a dar a βεβαιούν (en Rom 15, 8; 1 Cor 1, 6; Heb 2, 3) la acepción helenística de realización efectiva, cumplimiento de lo que se ha decidido (cfr. *Corp. Pap. Jud.* II, 153, 58; H. J. THACKERAY, *A Lexicon to Josephus*, Paris, 1934, in h. l.).

173. Heb 10, 23; cfr. 10, 36; 2 Cor 1, 18. Esta fidelidad es ante todo la de las promesas de perdón: “El es fiel y justo, de modo que nos perdonará los pecados y nos purificará de toda iniquidad”; Lc 15 etc.

174. Cfr. Is 59, 1: “La mano de Yavé no es demasiado corta para salvar, ni su oído demasiado duro para oír” (cfr. Mt 14, 31); “¿De dónde me vendrá el socorro? El socorro me vendrá de Yavé, que hizo el cielo y la tierra” (Ps 121, 1-2).

175. Rom 1, 16: δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν.

semejanza del labrador que acepta los plazos que la naturaleza le impone para emprender las diversas etapas del cultivo de su campo ¹²⁰, ya sea tomando por modelo a Abraham, el tipo de los nómadas, que esperaba lograr el acceso a la ciudad de firmes cimientos ¹²¹— y ἀναμένω, cuyo primer sentido es “aguardar sobre el terreno” y “diferir” ¹²², pero al que los LXX dan casi siempre un valor religioso de esperanza ¹²³, incluso un sentido escatológico ¹²⁴. Este último matiz es el que tiene en su único empleo neotestamentario: “Os habéis convertido a Dios... para servir al Dios vivo y verdadero, y para esperar a su Hijo que vendrá de los cielos” ¹²⁵. La idea es la del tiempo intermedio entre el primer encuentro de la fe con el Salvador y el momento de su segunda venida ahora, ya sólo queda esperar; el sentido cristiano de la historia estriba en esta orientación hacia el futuro..., prepararlo y prepararse.

Para subrayar la importancia de esta actitud, San Pablo evoca en Rom 8, 19 y Phil 1, 20 la silueta del hombre de la esperanza, el vigía que observa atentamente, alerta y preparado para aprovechar el momento favorable: alza su cabeza (κάρφα) para espiar (δοκεῖν) y tratar de descubrir desde lejos (ἀπό) lo que está esperando ¹²⁶. Sin duda que esta larga e incierta espera en la noche supone

120. Iac 5, 7: “Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la Parusía del Señor. Ved cómo el cultivador espera (ἐκδέχεται) el precioso fruto de la tierra, y lo aguarda con paciencia...”

121. Heb 11, 10. Cfr. J. M. BOVER, *La esperanza en la Epístola a los Hebreos*, en *Gregorianum* (1930) 110-120; A. POTT, o. c., pp. 48-66; sobre todo A. CONY (*Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, 1960, pp. 117 ss.) quien analiza la relación entre los αἰῶνες y los μέλλοντα.

122. Idt 7, 12; Eccli 5, 7: “No esperes para volverte hacia el Señor”; FL. JOSEFO, *Ant.* I, 177: “Sin esperar, se apresuró, οὐκ ἀνέμενεῖν ἀλλ’ ἐπειχθεῖς; 14, 47; Guerra III, 72; 7, 68: “No tuvieron la paciencia de esperar, sino que se apresuraron a presentarse ante el nuevo príncipe”; FILÓN, *De somn.* I, 119; P. Mert. XLVI, 9: “No he podido esperar, μήτε δυνεθεῖς ἀναμεῖναι”.

123. Idt 8, 17: “En la paciente espera de su salvación”; Eccli 6, 19: “Como hacen el labrador y el sembrador, acércate a la sabiduría y espera pacientemente sus buenos frutos” (cfr. Iac 5, 7); Eccli 2, 7: “Los que teméis al Señor, esperad su misericordia”; Iob 7, 2.

124. Is 59, 11: “Gemimos, esperamos el juicio”; 2 Mach 6, 14: “El soberano Maestro espera con longanimidad antes de castigar a las naciones”.

125. 1 Thes 1, 10. Si se compara ἀναμένειν con περιμένειν, otro *hapax* neotestamentario (esperar la promesa del Padre, el Espíritu Santo; Act 1, 14; cfr. Gen 49, 18: “Espero tu salvación, oh Yavé —τὴν σωτηρίαν περιμένω Κυρίου”) y se marca el acento en ἀνα— que evoca la segunda venida del Señor, se deducirá que este verbo pertenece al vocabulario escatológico más arcaico del Nuevo Testamento. Se refiere a la discusión de Ioh 13, 33-37; 16, 16 (Jesús se va, sus discípulos se quedan), y a la situación de espera de los creyentes entre la marcha y el regreso del Señor (Act 1, 11; 3, 20-21); de ahí la especificidad de la esperanza cristiana en relación con la esperanza mesiánica.

126. El substantivo ἀποκαρδοκία es un neologismo paulino, forma intensiva del simple καρδοκίω, bastante frecuente en la época helenística (cfr. G. BERTRAM, en Z. N. T. W. 1958, pp. 264-270). Significa estirar la cabeza para observar o escuchar a alguien con el cuello tendido; de ahí: estar en acecho (cfr. HERODOTO, VII, 163: espiar el resultado del combate;

una verdadera prueba, y cualquiera puede sentirse adormecido y vencido por el sueño¹²⁷. Pero el Maestro exige permanecer siempre en vela, con los ojos bien abiertos¹²⁸.

La esperanza neotestamentaria consiste ante todo en esta *vigilancia* extremadamente atenta¹²⁹, con la que se prepara el encuentro

168; FILÓN, *Vit. Mos.* I, 12: ἐκαπαδόκει τὸ ἀποβησόμενον). Un buen paralelo del compuesto se encuentra en FL. JOSEFO: "El mismo se apostó delante de la brecha, esperando la primera salva de flechas" (*Guerra*, III, 264; cfr. ESTOBEO, IV, 20, 70, p. 471; POLIBIO, XVIII, 48, 4: ἀπ. τὴν Ἀντιόχου παρουσίαν). Comparar la oración cristiana de un papiro de Afrodít.: ἐκδέχομεν ... καπαδοκοῦντες τὴν ... τοῦ Χριστοῦ ... παρουσίαν (citado por A. DEISSMANN, *Licht*, p. 320, n. 1). FILÓN da a ἐπιτηρέω-παπαδοκῶν el sentido de esperar para destruir (*De leg. alleg.* III, 189), cfr. la pantera al acecho (γρηγορέω) a las puertas de la ciudad (*Ier* 5, 6).

127. Como las vírgenes de Mt 25, 5: ἐνώσταζαν πάσαι καὶ ἐκάθευδον. El verbo νουστάζω "dejar caer la cabeza, ceder al sueño" sugiere muy bien ese letargo involuntario y espiritual que sería mortal. La primitiva Iglesia recogió en un himno (*Eph* 5, 14) y en la parénesis de 1 *Thes* 5, 6: "No nos adormezcamos como los demás", la advertencia de Mc 13, 36: "no vaya a suceder que os encuentre dormidos" (καθεύδοντας; cfr. FR. BUSCH, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie*, Gütersloh, 1938, p. 44)". Cuando se quiere determinar la opinión de los escritores del N. T. sobre la inminencia de la Parusía, conviene tener bien en cuenta la tradición y la fijeza de las palabras y de las imágenes recibidas del Señor mismo: la vida cristiana es unánimemente descrita como la espera del advenimiento del Hijo del hombre, pero con frecuencia esto no es más que un modo de decir que el destino de cada uno está regulado con miras a la eternidad (cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, París, 1927, p. 366); la formulación escatológica es propia del estilo de la época, pero a nadie inducía a error. Algo semejante sucede cuando los sabios modernos hablan de la fisión del átomo, que por etimología es indivisible.

128. Cfr. el imperativo presente ἀγρυπνεῖτε de Mc 13, 33 y Lc 21, 36: "Permaneced en vela, orando en todo tiempo, para que seáis capaces de escapar de todo lo que ha de suceder, y así podáis comparecer en pie ante el Hijo del hombre". Precepto recogido a su vez en *Eph* 6, 18: ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκατηρήσει, y en *Rom* 13, 11-12, en función de la escatología: "Sabéis en qué tiempo estamos. Ya es hora de que despertéis del sueño". En la terminología religiosa y moral, dormir no es sólo ser privado momentáneamente del uso de la razón (FILÓN, *De somn.* I, 117; II, 39, 106, 160-162; *De Abr.* 70; *De ebr.* 209) ni una metáfora de la muerte (*Testam. Jud.*, XXV, 4; cfr. SAN AMBROSIO, *In Lc* X, 138; F. J. DÖLGER, *Sol Salutis*, Münster, 1925, 367 ss. M. B. OGLE, *The Sleep of Death*, en *Memoirs of the American Academy in Rome*, 1933, p. 95), sino el símbolo de la negligencia (*Ps. Salom.* XVI, 1-4), de la inercia o de la inactividad (*Ps* 44, 24; 59, 5-6; 78, 5), de una falta de control de sí mismo. Asociado peyorativamente a la noche y a los sueños, el acto de dormir es algo ciego (FILÓN, *Migr. Abr.* 222) y sugiere imaginaciones erróneas (*De somn.* II, 133; *De spec. leg.* I, 319; *Testam. Rubén* III, 7; cfr. OEPKE, art. καθεύδω en G. KITTEL, *Th. Wört.* III, p. 436); lo contradictorio, pues, de la atención de espíritu, de la concentración de pensamiento del que está vigilante, siempre alerta. La esperanza impone el insomnio. Las ἀγρυπνίαι están asociadas a la fatiga y a los ayunos en 2 *Cor* 6, 5; 11, 27; cfr. *Heb* 13, 17 (*Qumrán, Regla*, VI, 7).

129. Definida por Litreo: "Cualidad del que vela con sumo cuidado, atento a lo que debe hacer"; es la condición para estar dispuesto, como enseña la parábola de las vírgenes (Mt 25, 1 ss.). "Jonatán ordenó a los suyos velar y estar sobre las armas, prontos a entrar en batalla durante la noche (1 Mach 12, 27).

to y por Cristo¹⁷⁶. Gracias a El recibe el creyente "la ayuda oportuna"¹⁷⁷ y se halla preservado, "guardado" con toda seguridad (Phil 4, 7). Para expresar la infinitud de esta fuerza divina, a los escritores del Nuevo Testamento les gusta precisar que tiene poder para resucitar a los muertos¹⁷⁸ y, concretamente, que resucitó a Cristo (Gal 1, 1; Heb 13, 20). Al brindar este fundamento a la esperanza, intentan significar primero que no hay ninguna dificultad que pueda resistir a la intervención divina¹⁷⁹; luego, que por medio de la Resurrección Dios ha querido sancionar el éxito de la obra salvífica de su Hijo¹⁸⁰; y por último, que la Resurrección del Señor es prenda y garantía de la nuestra¹⁸¹. Esta intervención omnipotente no es algo aleatorio, sino que ha sido prometida y otorgada "a los creyentes" (Eph 1, 19), a los "regenerados para una viva esperanza... a vosotros, preservados por el poder de Dios... para una salvación que presto se ha de manifestar" (1 Pet 1, 3. 5).

d) En fin y sobre todo: si la economía salvífica se deriva de la bondad y misericordia divinas, su realización "en estos días que son los últimos" (Heb 1, 2) manifiesta de una manera fulgurante el amor de Dios a los hombres¹⁸². En la persona de Cristo, en su vida y muerte, los Apóstoles han reconocido la caridad que Dios tiene "por nosotros y en medio de nosotros"¹⁸³. No cabe soñar una presencia más consoladora, más próxima y condescendiente: el Uni-

176. 1 Cor 1, 18. Comparar 2 Cor 12, 9: ἡ χάρις, ἡ δύναμις (θεοῦ) = ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

177. Heb 4, 16: εἰς εὐκαίρον βοήθειαν: cfr. 2 Cor 6, 2; ἐβοήθησα σοι; Act 26, 22: "Sostenido por la protección de Dios, hasta el día de hoy me mantengo en pie".

178. 2 Cor 1, 9: "A fin de que no permanezcamos confiados en nosotros mismos, sino en Dios que resucita a los muertos"; cfr. 1 Thes 4, 13-14; Heb 11, 35.

179. Eph 1, 18-20: "¡Qué esperanza os abre su llamada!... ¡Qué extraordinaria grandeza reviste su poder para nosotros, los creyentes, según el vigor de su fuerza, desplegada en la persona de Cristo cuando le resucitó de entre los muertos!". Sobre la eficacia de la *klesis*, cfr. D. WIERERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulsbrieffen* (Friburg, 1963).

180. 1 Pet 1, 21: "Creéis en Dios que le resucitó de entre los muertos y le glorificó, de manera que ponéis en Dios vuestra fe y vuestra esperanza".

181. Rom 8, 11: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, vivificará también vuestros cuerpos mortales".

182. Eph 2, 4-5; Tit 3, 4-5; 1 Pet 1, 3; Ioh 3, 16: "Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna" (AGAPÈ III, pp. 127 ss.). La Encarnación y el Calvario son una luminosa "epifanía" de la caridad divina: "El amor de Dios se ha manifestado entre nosotros en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito a fin de que vivamos por El (1 Ioh 4, 9; AGAPÈ III, pp. 15 ss.); "La manifestación del amor está ...en que El mismo nos amó y envió a su Hijo en expiación de nuestros pecados" (1 Ioh 4, 10). "El Padre mismo os ama" (Ioh 16, 27).

183. 1 Ioh 4, 16 (AGAPÈ III, pp. 288 ss.); ἐν ἡμῖν puede tener los dos sentidos (ἐν μέσῳ y ἐν τὸς ἡμῶν; cfr. Lc 17, 21; Col 1, 27; cfr. A. STROBEL, en Z. N. T. W., 1958, pp. 157 ss.; N. M. SARNA, *The Interchange of the Prepositions beth and min in biblical Hebrew*, en *Journal of biblical Literature*, 1959, pp. 310-316).

génito del Padre, que vive en la Iglesia, y cada uno de los hijos de Dios expresan la presencia personal del amor divino. ¿Puede ofrecerse un apoyo psicológico más eficaz a la esperanza?

La exhortación a la perseverancia y a la "firme espera de Cristo" (2 Thes 2, 13-3, 5) se dirige a los hermanos, a los que el Señor "ama y ha escogido desde el principio para la salvación"¹⁸⁴. Puesto que son de modo permanente —en ello consiste su condición misma de cristianos— objeto de la *agape* divina, pueden confiar plenamente en que lograrán la salvación a la que han sido llamados: "Dios nuestro Padre nos amó y nos otorgó graciosamente una consolación eterna, una buena esperanza"¹⁸⁵. Esta es la razón, expresamente formulada, de la seguridad que caracteriza a la esperanza de los bautizados: la caridad divina —que se manifestó cuando aún éramos pecadores, al reconciliarnos con Cristo, y que ahora que somos puros va realizando día a día nuestra salvación¹⁸⁶— no es una vigilancia lejana ni un socorro ocasional de nuestro Padre del cielo, sino que "se ha derramado en nuestros corazones por un espíritu santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5). En lo más íntimo de su ser, en su corazón renovado, regado y vivificado por la vida misma de Dios —gracias al *pneuma* infuso—, el creyente ama a Dios con el mismo amor con el que Dios se ama y le ama. La caridad divina se ha hecho suya,

184. 1 Thes 2, 13 (AGAPÈ I, pp. 214 ss.). Cfr. ἡγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (1 Thes 1, 4; 2, 13; AGAPÈ I, pp. 208 ss.).

185. Los dos participios aoristos: ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς se refieren a un hecho histórico cuyo resultado actual es la consolación y la esperanza. Dios, en efecto, nos amó dándonos a fe y la esperanza de la salvación por pura gracia (ἐν χάριτι). Apoyada en este primer don de la caridad divina, la confianza de la realización de las promesas divinas en vías de cumplimiento es absoluta. Santo Tomás glosa: "Expectamus spem bonam, id est bonorum aeternorum infallibilitatem" (in h. v.). P. OTZEN (*Gute Hoffnung*) bei Paulus, en Z. N. T. W. 1958, pp. 283-285) recoge los numerosos empleos de ἀγαθὴ ἐλπίς reunidos por FR. CUMONT (*Lux Perpetua*, París, 1949, p. 240 ss.), especialmente en la relación con los misterios de Eleusis, a cuyo ritual parece pertenecer, y añade el decreto de la asociación de los sacerdotes de Coré en Mantinea, en reconocimiento por los servicios prestados por la sacerdotisa Nikippa y lleno de "buenas esperanzas" respecto a sus servicios futuros (1 G V, 2, 265). Esta acepción no es de ningún modo religiosa; las inscripciones de la época helenística hacen frecuente mención de las ἐλπίδες que las ciudades tenían puestas en sus bienhechores: πολλὰς καὶ ἀγαθὰς ἐλπίδας ὑποφέροντα τῇ πόλει (J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, en Rev. des Etudes grecques, 1960, p. 147, n. 93). Pero estos modos de empleo permiten dar a ἀγαθὴ el valor de "bien fundada, segura" (vid. Mt 25, 21; Tit 2, 10; cfr. Tit 2, 5), no sinónimo de τὴν μακαρίαν ἐλπίδα (Tit 2, 13).

186. Rom 5, 8-9; cfr. 8, 30-32: "El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros ¿cómo no nos ha de conceder con El cualquier otro favor?"; v. 9. Nada "podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor" (AGAPÈ II, pp. 179 ss., 186 ss.). Es significativo que en la tríada de las "virtudes teologales", la esperanza (ἐλπίς, ὑπομονή) sigue con la mayor frecuencia al *agape* (cfr. AGAPÈ II, pp. 365, 368 ss.). Según Filón, el primer abogado de nuestra reconciliación con el Padre "es la clemencia y la bondad de Aquel que, cuando se le invoca, antepone siempre el perdón al castigo" (*De praem.* 166). "Nec timeo mori, quoniam bonum Dominum habemus" (SAN AMBROSIO, según San Paulino, citado por BAUDOT, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, 1430).

a semejanza de una fuente que salta hasta la vida eterna (ifr. Ioh 4, 14; 7, 38). Tal es el comentario exacto del que está “salvado en esperanza”¹⁸⁷. Teológicamente no hay solución de continuidad entre lo que somos y lo que seremos en el cielo: nuestra caridad “auténtica” (Rom 12, 9)— la caridad de Dios, que poseemos dentro de nosotros— establece el vínculo entre las dos patrias y, como por naturaleza es permanente (Ioh 15, 9-10) y jamás desaparece (1 Cor 13, 8), la esperanza que en ella se apoya no puede nunca frustrarse en su objeto.

e) Sin embargo, “el plan preestablecido por Aquél que dirige todas las cosas a la alabanza de su gloria” es centrar toda la economía de la salvación en Cristo (Eph 1, 10-12), de suerte que actualmente el creyente que peregrina hacia la ciudad celeste ponga primero y ante todo su esperanza en Cristo”¹⁸⁸. No sólo ha de reconocerle como único Salvador¹⁸⁹, sino como jefe y príncipe de toda la economía salvífica¹⁹⁰, encargado por el Padre de constituir y reunir a todos los hijos de Dios (Ioh 1, 12; 11, 52) para conducirlos hacia la gloria (Heb 2, 10-13). Así, Cristo es tanto la causa inicial de la esperanza como el agente de su realización última. De ahí que los creyentes deban mantener fijos en El sus ojos¹⁹¹.

En efecto, por su encarnación, el Hijo de Dios es uno de nosotros (Heb 2, 12): nuestro Pontífice supremo, fiel misericordioso y omnipotente para venir en ayuda de los que se hallan atribulados

187. Rom 8, 24; cfr. la exégesis de este versículo, *supra*, p. 309, n. 98.

188. “En su nombre pondrán las naciones su esperanza” (Mt 12, 21; cfr. Is 42, 4); “La raíz de Jesé... las naciones esperarán en El” (Rom 15, 12; Act 13, 23; cfr. Is 11, 10). Los discípulos de Emaús: “Nosotros esperábamos que sería el quien libertaría a Israel” (Lc 24, 21; cfr. Eph 1, 12).

189. Act 4, 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”; 3, 26: “Dios que resucitó a su siervo, os lo ha enviado para bendeciros”; “El es el Salvador del mundo” (Ioh 4, 42; 1 Ioh 4, 14). La obra salvadora de Jesús consistió en borrar el acta de nuestra deuda (Col 2, 14) y reconciliarnos con Dios (2 Cor 5, 18-21; Col 1, 20); “No hay, pues, ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús” (Rom 8, 1). La fuerza salvadora que hay en Cristo es mayor que el atavismo pecaminoso en los hijos de Adán, cfr. E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus* (Neukirchen, 1962); A. VIARD, *Le problème du salut dans l'Épître aux Romains* (París, 1963) 373 y siguientes.

190. Act 5, 31; Heb 2, 10 (ἀρχηγός τῆς σωτηρίας; a las referencias sobre el *archegos* dadas en nuestro comentario, *in h. l.*, ha de añadirse L. ROBERT, *Hellenica*, I (Limoges, 1940) 25 ss.; XI (París, 1960) 78 ss.; G. GALITIS, Ἀρχηγός-Ἀρχηγέτης ἐν τῇ ἐλληνικῇ γραμματείᾳ καὶ θρησκείᾳ, Atenas, 1960, IDEM, Ἡ ΧΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΑΡΧΗΓΟΣ ΕΝ ΤΗ Κ. ΔΙΑ-ΘΗΚΗ, Atenas, 1960). El Hijo es “jefe de toda la casa de Dios” (Heb 3, 6; 10, 21).

191. Heb 12, 2: ἀφορῶντες εἰς τὸν ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν. También cuando llegue el fin, los cuerpos de los cristianos serán vivificados “en Cristo” (1 Cor 15, 22), y El es igualmente a quien se espera desde los cielos como Salvador y Señor (Phil 3, 20; cfr. Heb 9, 28; 2 Pet 1, 11); la celebración eucarística, que anuncia la muerte del Maestro “hasta que vuelva” (1 Cor 11, 26), es el sacramento de la esperanza eclesial (J. M. R. TILLARD, en *Nouvelle Revue théologique*, 1961, pp. 561-592).

(Heb 2, 17-18; 2 Cor 12, 9). Por su resurrección, penetró como "precursor" en el santuario celeste (Heb 6, 20), donde no cesa de intervenir en nuestro favor¹⁹² y de abogar por nuestra causa (1 Ioh 2, 1). En su preciosa sangre ofrecida para siempre (Heb 9, 14), que es el sello de la nueva Alianza, tenemos la garantía inquebrantable¹⁹³ de que la cláusula suprema de dicha alianza será ejecutada: el acceso a Dios, el vivir en su presencia por el amor¹⁹⁴. Más aún, en el bautismo, el neófito se encuentra asumido por Cristo glorioso e incorporado a El. Nueva criatura, ya sólo existe y vive en Cristo, quien le comunica todas sus riquezas: justicia, sabiduría, santificación, redención y, sobre todo, el don gratuito de Dios: la vida eterna¹⁹⁵. El realismo de esta asimilación es tan fuerte que podemos decir: "Tal como es El, así somos nosotros en el mundo"¹⁹⁶. Así, el discípulo no puede menos de participar en los mismos bienes, en la misma gloria en la misma bienaventuranza de su Señor¹⁹⁷, es su coheredero con pleno derecho¹⁹⁸: desde que "es en Cristo"¹⁹⁹, la here-

192. Heb 7, 25 (Rom 8, 34); es, por así decirlo, un Salvador siempre en acto, sin cesar ocupado en salvar a los suyos; "Es el mismo ayer y hoy y por los siglos" (Heb 13, 8).

193. Heb 7, 22. Sobre la significación jurídica de ἔγγυος, cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, pp. 309 ss.; II, pp. 195 ss.; a las referencias allí dadas hay que añadir los estudios de A. CALDERINI, en *Aegyptus*, 1959, pp. 29-39; F. LA ROSA, en *The Journal of juristic Papyrology* (1961) 67-74; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Viena, 1953) 795 ss.; R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt* (New York, 1944) 85, 311 ss.

194. "Habéis sido acercados gracias a la sangre de Cristo... Por El podemos acercarnos al Padre" (Eph 2, 13. 18; cfr. 1, 4); "ha habido la substitución de una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios" (Heb 7, 19); "Teniendo, pues, por la sangre de Cristo la firme confianza de tener acceso al santuario, por ese camino que El inauguró para nosotros, reciente y vivo, a través del velo, es decir, de su carne... acerquémonos..." (10, 19-22). Cfr. Ioh 10, 7-9: "Yo soy la puerta"; 14, 4-6: "Para ir (a donde yo voy) conocéis el camino... El camino (para ir a la casa de mi Padre) soy yo mismo".

195. 1 Cor 1, 5. 30; 2 Cor 5, 17; Rom 6, 11. 23. Cfr. AGAPÉ II, pp. 276 ss.

196. 1 Ioh 4, 17 (cfr. AGAPÉ III, p. 295); cfr. Gal 2, 20: "Cristo vive en mí"; Col 3, 11: "Cristo es todo en todos". Por estar incorporado al cuerpo y a la persona de Cristo, por una pertenencia física, el creyente vive la vida de Cristo y participa de todas las riquezas de su gracia. Cfr. M. J. CONGAR, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* (1936) 489-495.

197. El Nuevo Testamento no es sino "la sucesión" que el Maestro otorga a los suyos por su muerte, su herencia de Hijo único, que dispone de todas las riquezas de su Padre; cfr. Heb 9, 16-17.

198. Rom 8, 17. Es como un estado jurídico basado en el derecho objetivo que protege el interés del beneficiario de una manera totalmente excepcional; cfr. M. BARTOSK, *La Spes en Droit romain*, en *Revue internationale de droits de l'Antiquité* (1949) 54 ss.

199. San Pablo contempla nuestra resurrección y nuestra gloria como un hecho ya cumplido, puesto que "Cristo nuestra vida" (Col 3, 1-4) vive ya resucitado y glorioso: ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε (Col 2, 12). De igual modo que su muerte implica la nuestra (2 Cor 5, 15; Rom 6, 6), tampoco ha podido recuperar la vida, resucitar y subir al cielo sin nosotros, uniéndonos a su cuerpo (cfr. Rom 6, 8; 2 Tim 2, 11-12; C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte*, París, 1957., pp. 34 ss.); de ahí Eph 2, 5-6: "Nos ha hecho revivir con Cristo... Nos ha resucitado con El y nos ha hecho sentar con El en los

dad le pertenece. Con ello, el acceso al cielo ya no plantea problema: los miembros se reunirán con la cabeza, y la "conformación" con Cristo, objeto de la predestinación de todos y de cada uno (Rom 8, 29), se consumará por la resurrección gloriosa.

Sólo los que han vivido realmente con Cristo aquí abajo pueden comprender la fuerza de estas afirmaciones y poseer "la seguridad y la gozosa alegría de la esperanza" que engendran (Heb 3, 6). Los fieles se definen como "los que esperan en Cristo"²⁰⁰, los que conocen experimentan y saborean cada día el amor de su Salvador (2 Cor 5, 14), la hermosura y riqueza de las gracias que El les comunica, la íntima unión que les permite participar sin fin de "su plenitud"²⁰¹. Es tanta su confianza en que ya nada podrá separarles de Aquél que les ha incorporado a su Persona²⁰², que resumen su fe en el "misterio" de la salvación y toda su experiencia religiosa en estas palabras: "Cristo Jesús nuestra esperanza"²⁰³; "*Cristo en vosotros*, esperanza de la gloria"²⁰⁴.

f) A decir verdad, tales sentimientos no son lo ordinario. Las almas excesivamente apegadas a la tierra no tiene el gusto de la gloria celeste, ni el sentido del estado incompleto de su condición cristiana; o, cuando menos, se ven inclinadas a considerar dicha condición de una manera demasiado estática. Olvidan que, con la iluminación de la fe, el neófito recibe el Espíritu Santo que le concede una sabrosa experiencia del don celeste y un gusto anticipado

cielos"; los verbos están en aoristo: la vivificación, la resurrección y el hecho de sentarnos *con*, evocan un hecho histórico ya realizado; de modo que en la persona de Cristo estamos ya de un modo muy real en el cielo (cfr. συνκαθίζων: "sentarse juntos, uno al lado del otro", Lc 22, 55). "Quamvis enim corpus nostrum nondum ibi sit, tamen spes nostra jam ibi est" (SAN AGUSTÍN, *De agone christiano*, 26; P. L. XL, 305).

200. 1 Cor 15, 19: ἐν Χριστῷ ἡλικότες ἐσμεν. La construcción perifrástica y el participio perfecto equivalen a un sustantivo, expresan un estado (cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 57 e); la situación de ἐν Χριστῷ se concreta en que los cristianos son gente que ha puesto su confianza de una vez para siempre en Cristo-Salvador, el mediador único (1 Tim 2, 5).

201. Ioh 1, 16; cfr. Heb 3, 14: "Hechos partícipes de Cristo".

202. Rom 8, 39. Como consecuencia, Cristo nos ha librado del temor a la muerte (Heb 2, 15; cfr. Apc 1, 18).

203. 1 Tim 1, 1. Hay que traducir etimológicamente: "El Ungido Salvador" (cfr. Mt 1, 21): la persona de Cristo es designada, cualificada y ordenada por Dios para la salvación de los hombres (cfr. 1 Tim 1, 15-16); por eso es el fundamento de la esperanza de los creyentes; cfr. W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Pastoral Epistles* (Grand Rapids, 1957) 51 ss.

204. Col 1, 27. El primer sentido de Χριστός ἐν ὑμῖν es que Cristo se ha revelado "en medio" de la comunidad cristiana de origen pagano, concediendo a estos desheredados el perdón de los pecados, la santificación y la gracia (Ch. MASSON, *L'Épître de saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 113, n. 3; C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul... to the Colossians*, Cambridge, 1957, p. 85); y no solamente está presente "entre ellos", sino que les ha hecho sus miembros y actúa en cada uno de ellos. En razón de esta inmanencia se hace responsable de su felicidad, trayéndoles la salvación mediante la unión con El en un solo cuerpo" (J. HUBY, *Les Épîtres de la captivité*, París, 1935, p. 52)

del mundo venidero (Heb 6, 4-5). En adelante “por el espíritu y en virtud de la fe aguardamos —sin cansarnos y con gran tensión— la esperanza de la justicia”. El hombre espiritual tiene el sentido de lo divino y de lo eterno. El Espíritu Santo se une, en efecto, a su espíritu para hacerle entender que ya desde ahora es hijo de Dios y heredero, destinado por tanto a la gloria²⁰⁶. En los corazones inertes o inquietos, el Espíritu Santo estimula y fomenta la esperanza: viene en socorro de nuestra debilidad²⁰⁷, y es El quien anhela y quien pide a Dios una felicidad y una victoria que nos resultarían inaccesibles.

¿Cómo vamos a dudar de que seremos escuchados y atendidos, si Dios mismo nos prepara para el cielo, y nos envía el Espíritu Santo para disponernos a alcanzarlo? “Desearíamos... que lo mortal fuera absorbido por la vida. Pues bien, el que nos ha conformado para este fin es Dios, que nos ha dado las arras del Espíritu”²⁰⁸. Nuestra aspiración a la inmortalidad bienaventurada no es de ningún mo-

205. Gal 5, 5: πνεύματι... ἐλπίζα... ἀπεκδεχόμεθα (comparar *Sammelbuch*, 6650: ἐλέους ἐλπίζα ἀγαθὴν ἐγὼ προσδέχομαι). El *pneuma* es aquí el espíritu divino participado, opuesto a la inercia de la carne; cfr. Eph 4, 4: “Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza de la vocación que habéis recibido; el *pneuma* obra en el hombre entero, cuerpo y alma, para conducirlo a su plenitud.

206. Rom 8, 16, 17. En este contexto de esperanza, el testimonio del Espíritu Santo parece corroborar y garantizar la aspiración de nuestro *pneuma* a la resurrección y a la vida con Dios (Rom 8, 1-2. 11. 23-26. Estos textos deberían ser citados en las controversias actuales, cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive*, Lausanne, 1961, pp. 228-249; O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des Corps*, Neuchâtel-Paris, 1956, con las críticas de S. GAROFALO, *Sulla "escatologia intermedia" in S. Paolo*, en *Gregorianum*, 1958, pp. 335-352; J. J. COLLINS, en *The Catholic biblical Quarterly*, 1960, pp. 410-416; N. M. LUYTEN, A. PORTMANN, J. JASPERS, K. BARTH, *Immortalité*, Neuchâtel, 1958). Ese testimonio fortalece el movimiento de la esperanza, segura de alcanzar su objeto si responde a la llamada de Dios. La tendencia innata a la felicidad no puede frustrarse cuando el Espíritu Santo interviene para estimularla y determinarla. Los teólogos tomistas llegan a determinar la naturaleza de esta certeza del “habitus”: “Certitudo spei est affectus” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.* d. 26, q. 2, a. 4, ad 5 m; cfr. L. B. GILLON, *Certitude de notre espérance*, en *Revue Thomiste*, 1939, pp. 232-248; S. RAMÍREZ, *De certitudine spei christianae*, en *La Ciencia tomista*, 1938, pp. 184-203, 353-378; W. M. COULON, *The Certitude of Hope*, en *The Thomist*, 1947, pp. 75-119, 226-252).

207. Rom 8, 26-27. El Espíritu es la fuerza misma de Dios actuando en nosotros, para ayudarnos y socorrernos. “El nos fortalece poderosamente”. (Eph 3, 16). Sólo por la *dynamis* del Espíritu Santo puede la esperanza sobrealundar en nosotros (Rom 15, 13). K. STALDER (*Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich, 1962) ve en el Espíritu Santo una manifestación particular del Dios único o de Cristo; pero la personalidad de este *Pneuma* es relevada en todo su valor por H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (Münster, 1963). Sobre las implicaciones de la *dynamis* paulina, cfr. R. E. MURPHY, *GBR and GBWRH in the Qumran writings*, en H. GROSS, *Lex tua Veritas* (Tréveris, 1961) 137-143.

208. 2 Cor 5, 4-5 (τὸν ἀραβῶνα τοῦ πνεύματος, genitivo epexegetico: la prenda que es el Espíritu). Entregar las arras en un acuerdo comercial significa comprometerse a realizar lo contratado; es un primer desembolso que garantiza el pago, τὸ λοιπὸν τῆς τιμῆς (B. G. U. I, 240, 21; II, 446, 16); así como en el caso de rescisión injustificada del contrato el ven-

do vana. La presencia del Espíritu Santo en lo más profundo de nuestro corazón (2 Cor 1, 22) hace posible, prepara y comienza esta victoria de la vida sobre la muerte. ¿Acaso no nos transforma ya de gloria en gloria (2 Cor 3, 18)? ¿No nos infunde la caridad como anticipación de la vida eterna (Rom 5, 5)? ¿Su acción no es acaso una constante renovación y una palingenesia que nos adapta a la vida en el reino celeste (Tit 3, 5)? Lo mismo que resucitó a Jesús, el Espíritu “devolverá la vida a vuestros cuerpos mortales”²⁰⁹. El Espíritu de la Promesa... que constituye las arras de nuestra herencia” (Eph 1, 13-14) es como una semilla del futuro que comienza desde aquí abajo la realización del objeto de nuestra esperanza. Es a la vez prenda y anticipación²¹⁰, por tanto seguridad y garantía en sentido jurídico²¹¹. La maravilla es que esta protección contra el fracaso y esta garantía de feliz realización no son una “cosa”, aunque esta cosa fuera la gracia, sino el Espíritu de Dios en persona, que actúa y habita en nosotros. La seguridad de la salvación anida en lo más íntimo de la vida del cristiano.

De este modo resulta que la esperanza neotestamentaria²¹² es algo propio de los hijos de Dios, de los miembros, hermanos y cohere-

dedor o el negociante culpable estaba obligado a devolver el doble del adelanto recibido (P. Fay. XC, 30; P. Oxy. CXL, 26; P. Lond. II, 143; L. MITTEIS, *Chrestomathie*, n. 257, 16) Mas para San Pablo, las arras no son solamente un adelanto, sino ante todo una prueba del compromiso de Dios y la garantía de la realización de sus promesas (sobre las arras probatorias, cfr. TEOFASTRO, en ESTOBEO, IV, 2, 20; ed. Wachsmuth, p. 130; cfr. el comentario de FR. PRINGSHEIM, *The Greek Law of Sale*, Weimar, 1950, 134 ss., 339-429). Los ingleses traducen *arrabón* por: *earnest, pledge, instalment, guarantee* (cfr. W. BARCLAY, *A New Testament Wordbook*, Londres, 1955, p. 24).

209. Rom 8, 11. Es notable que la acción vivificadora del Espíritu en los cristianos resucitados sea análoga a la que ejerció sobre Cristo (cfr. Rom 1, 4; 1 Tim 3, 16). La unión de Cristo por el Espíritu Santo (Act 10, 38) es un dogma fundamental de la mesianología (Is 11, 1 ss.; 42, 1; 61, 1-2; cfr. Mt 3, 16; 12, 18; M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* París, 1958), y los discípulos del Salvador gozan de un privilegio análogo (cfr. Ioh 7, 39).

210. Según Rom 8, 23, si aspiramos intensamente a la consumación de la redención, es que poseemos “las primicias del Espíritu”; la ἀπαρχή (sinónimo casi de *arrabón*) es una primera prestación, cabría, por tanto, decir: al darnos el Espíritu Santo, Dios nos hace un anticipo, y a través de ese don se encarga de la realización completa de nuestra salvación.

211. Cfr. RADIN, *Guaranty and Suretyship*, en *California Law Review* (1929) XVII, pp. 605-622; XVIII, pp. 21-30. Según la definición de SUIDAS: ἀρραβών ἡ ἐν ταῖς ἀναίς παρὰ τῶν ἀννουμένων διδομένη πρώτη καταβολή ὑπὲρ ἀσφαλείας (cfr. G. BOYER, *Isidore de Séville et la définition des arrhes*, en *Mélanges H. Lévy-Bruhl*, París, 1959, pp. 49-62; PH. MEYLAN, *Des arrhes de la vente dans Plaute*, *ibid.*, pp. 205-214). SANTO TOMÁS comenta, pues, con precisión sobre 2 Cor 5, 5: “*Dedit nobis pignus Spiritus*, id est Spiritum Sanctum causantem in nobis certitudinem huius rei qua desideramus impleri... Pignus servatur et tenetur quasi pro certitudine rei habendae. Ita est de Spiritu Sancto, quia Spiritus Sanctus tantum valet quantum gloria coelestis, sed differt modo habendi, quia nunc habemus eum quasi ad certitudinem consequendi illam gloriam; in patria vero habebimus ut rem jam nostram et a nobis possessam”.

212. Se trata de la esperanza perfecta —lo que hoy se llamaría esperanza en sí—, la esperanza del cristiano normal o cristiano-tipo. Con el tiempo

deros de Cristo, a los que anima el Espíritu Santo (Rom 8, 14; 2 Cor 13, 13) y que a su vez gracias a El, aman a Dios y a sus hermanos²¹³. ¿Cómo no va a ser sólida y firme, y al abrigo de toda decepción, si —como indica su designación por *hypóstasis*²¹⁴— la esperanza es una posesión anticipada y una garantía de los bienes eternos? De ahí el axioma fundamental de la Revelación: “La esperanza no decepciona”²¹⁵; por su misma naturaleza es “segura y cierta”²¹⁶, “indefectible”²¹⁷.

se producen ciertas deficiencias, y se apela a “la fe primitiva” (1 Tim 5, 12), al primer amor (Apc 2, 4) que se ha enfriado (Mt 24, 12; AGAPÈ I, pp. 47 y siguientes); de ahí las exhortaciones para “conservar hasta el fin la esperanza inicial” (Heb 3, 6-14: ἐκόνπερ...).

213. Rom 5, 5 (13, 8-10), al fundar la certeza de la esperanza sobre la posesión de la caridad, no hace más que recoger la enseñanza del Señor sobre el amor de Dios y del prójimo, condición suficiente y necesaria “para obtener la vida eterna” (Lc 10, 25-37; Mt 19, 16-19; 25, 31-46; cfr. AGAPÈ I, pp. 32 ss., 42, 137 ss., 168, nn. 2-3), sobre todo cuando el amor fraterno se ejerce en forma de misericordia (Mt 5, 7; 18, 23-25; cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, pp. 54 ss.). El cristiano sabe entonces que “permanece en Dios” (1 Joh 2, 5) y en la luz (v. 10), que ha pasado de la muerte a la vida (3, 14; AGAPÈ III, pp. 256 ss.), que ha nacido de Dios (4, 7; *ibid.*, pp. 270 ss.). En tal atmósfera de amor, no siente miedo al castigo, y el amor alcanza su perfección en nosotros cuando alcanzamos plena seguridad para el día del juicio (4, 17-18; *ibid.* pp. 292 ss.). En este contexto: “Nosotros amamos porque El nos amó el primero” (v. 19), el corazón amante cree en la bondad, en la fidelidad, en la misericordia de Aquel al que ama (cfr. 4, 16). Tiene una confianza llena de paz. Nadie está tan dispuesto a esperar con certeza como un corazón que, habiendo recibido tantas pruebas de amor, sabe todo lo que puede esperar de un bienhechor tan generoso: ἡ ἀγάπη πάντα ἐλπίζει (1 Cor 13, 7).

214. Heb 3, 14; 11, 1 (cfr. nuestro comentario, pp. 78, 337). La *hypóstasis* es un título de propiedad, el conjunto de los documentos puestos en seguridad en los archivos que constituyen la atestación, la evidencia de un derecho auténtico de posesión (P. Oxy. II, 237, VIII, 26). De hecho, el nombre de los bautizados está inscrito en el cielo (cfr. Lc 10, 20), en el libro de la vida (Apc 20, 15); allí se deposita y se conserva su esperanza: διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Col 1, 5; cfr. τῆς προκειμένης ἐλπίδος, Heb 6, 18).

215. Rom 5, 5: ἡ δὲ ἐλπίς οὐ κατασχύνει (cfr. Ps 22, 6; 25, 2. 20; 71, 1; Eccli 2, 10; sobre todo Is 28, 16 citado en Rom 9, 33; 10, 11; 1 Pet 2, 16). El verbo κατασχύνειν expresa el deshonor y el ultraje (1 Cor 11, 4-5), especialmente la vergüenza que resulta de una empresa arruinada (2 Cor 7, 14; 9, 4). Los adversarios, llenos de confusión, enrojecen al verse reducidos al silencio y a la impotencia (Lc 13, 17; 1 Pet 3, 16). Decir que una esperanza fundada en Dios no será “confundida”, es expresar la certeza de su realización y, por consiguiente, la ausencia de temor ante un posible fracaso (Phil 1, 20: “tal es la espera de mi ardiente esperanza: nada me confundirá”; cfr. 2 Cor 10, 8), es decir, ante la posible condenación en el día del juicio (1 Joh 2, 28). La vergüenza bíblica, opuesta a la *parresia* (Phil 1, 20) es asociada a las nociones de frustración y de decepción. Toda defecación, esterilidad, fragilidad, así como la inanidad de la esperanza, se considera como una situación vergonzosa digna de irrisión (Rom 14, 10; 1 Cor 12, 23; Gal 4, 14; cfr. P. BEAUCHAMP, *art. honte*, en *Vocabulaire de Théologie biblique*, París, 1962, pp. 450 ss.).

216. Βεβαία, atributo de ἐλπίς y de ὑπόστασις (2 Cor 1, 7; Heb 3, 14; 6, 19), que se aplica a la palabra y a la justicia de Dios que cumple infaliblemente las promesas y castiga el mal (Rom 2, 2; 4, 16; 2 Pet 1, 19), es también un término jurídico que se aplica a la validez de un testamento

La certeza de la esperanza se apoya por entero en la fe y de ella deriva²¹⁸. El cristiano, *persuadido* de lo que Dios es, dice y realiza, pone en El toda su confianza²¹⁹. Porque dar fe a la Palabra de Dios no es solamente estar cierto, sino consentir (cfr. Act 23, 21; Heb 13, 17), fiarse y apoyarse²²⁰ y llegar a descansar en El (1 Ioh 3, 19). "Sé en quién he puesto toda mi confianza; y tengo la convicción de que puede custodiar mi depósito hasta ese día²²¹".

Se podría objetar que, por muy sólidos que sean los fundamentos de la esperanza, la certeza que uno siente de que alcanzará el cielo está en función de su propia fidelidad y perseverancia —llevamos este tesoro en vasos de barro (2 Cor 4, 7)—, y en este sentido los Apóstoles exhortaban a los fieles a recibir y a retener sin desfallecimiento las prendas de bienaventuranza que se les otorgaban²²². Sin embargo, sería un grave contrasentido presentar la debilidad hu-

(Heb 9, 17; cfr. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, pp. 15 ss.; el *bebaiotes* es un testigo-garante, cfr. *Corp. pap. jud.* I, 6; βεβαιῶν = garantizar una hipoteca, XXIII, 21; llevar a efecto lo que se ha decidido o prometido, mantener a los interesados ciertos privilegios o favores, CLIII, 58 y 88; Fl. JOSEFO, Ant. I, 273; XII, 26; cfr. IV 31, 53). La esperanza "sólida" es la que está bien fundada, a diferencia de las "esperanzas vanas y engañosas (Eccli 34, 1) del que toma los sueños por realidades.

217. Heb 10, 23, ἀκλινής (*hap. b.*); en ΠΙΘΩΝ designa la inmutabilidad divina, *vid. De leg. alleg.* II, 83, 89.

218. Cfr. Abrahán que "creyó esperando", en función de la confianza que le inspiraba la Palabra de Dios (Rom 4, 18).

219. ΠΕΘΕΙΝ, ΠΕΘΕΘΑΙ (transitivo) es un verbo del kerigma y de la catequesis: "convencer, persuadir" (Lc 16, 31; Act 17, 4, 21, 14; 2 Cor 5, 11). El predicador engendra convicciones nuevas en el espíritu de sus oyentes (Act 13, 43; 18, 4; 19, 8, 26; 26, 28). En media y en pasiva, este verbo es sinónimo de creer (Act 28, 24; cfr. 27, 11), marcando el acento sobre la certeza: "Estoy persuadido (ΠΕΠΕΙΣΜΑΙ de que nada... podrá separarnos del amor de Dios (Rom 8, 38); cfr. Prv 16, 20; 2 Cor 1, 9: ΠΕΠΟΙΘΗΣΙΣ (2 Cor 3, 4).

220. "Yo pondre en El mi confianza (ΠΕΠΟΙΘΩΣ ἔπ' αὐτῷ, Heb 2, 13 = Is 8, 17); "Puso su confianza en Dios; que El le salve ahora" (Mt 27, 43; cfr. Lc 11, 22; Phil 3, 3; Eph 3, 12).

221. 2 Tím 1, 12; la suma de los dos verbos en perfecto tiene valor de superlativo (= estoy absolutamente persuadido, tengo la convicción absoluta): Conserve para siempre intacta la confianza que puse en Dios desde el primer día (cfr. 4, 7). San Pablo está seguro de Dios, especialmente de su omnipotencia (ὅτι δυνατός ἐστιν). Cfr. W. BARCLAY, *Our Security in God*, en *The Expository Times* (1958) 324-327.

222. Heb 6, 18 (κρατήσω); 3, 6, 14 (κατάσχωμεν); 10, 23 (κατέχωμεν); Col 1, 23: "Es necesario solamente que perseveréis en la fe, afirmados sobre sólidas bases (τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι), sin dejaros desviar (μὴ μετακινούμενοι) de la esperanza prometida por el Evangelio que habéis escuchado". Estos textos están dirigidos a cristianos que escogieron personalmente el bautismo, mientras que en nuestros días hay muchos que no han experimentado lo que es la fe justificante, y que a penas la "profesan". Habría, pues que matizar entre estos y aquellos; pero, en todo caso, el bautismo es la inserción en el orden de la misericordia privilegiada; un poco como el hijo culpable puede contar con el perdón de sus padres más que un extranjero que hubiera cometido la misma falta. En este sentido, "Dios es el salvador de todos los hombres, sobre todo de los creyentes" (1 Tím 4, 10). Por otra parte, los más colmados son normalmente los más fieles (cfr. la parábola de los talentos).

mana y el poder divino como dos factores de igual importancia en la realización del plan salvífico. Esto conduciría, en efecto, a anular la virtud de la esperanza que, por su misma naturaleza, sólo existe en cuanto se apoya en Dios: "Sin mí, nada podéis hacer" (Ioh 15, 5). Las promesas y los auxilios divinos no se dirigen de ningún modo a los justos ni a los héroes, sino a los pecadores²²³, y el hijo de Dios cuenta con la seguridad de que su Padre le perdona desde el mismo instante en que se vuelve hacia El para implorar el perdón²²⁴. Incluso en medio de los peores desastres, su confianza debe permanecer intacta, pues "aunque seamos infieles, El permanece fiel, porque no puede renegar en sí mismo" (2 Tim 2, 3).

Por otra parte, ni la revelación divina, en su conjunto, ni concretamente los motivos de nuestra esperanza se nos presentan como un tratado de teología. Los Apóstoles no los han transmitido como dogmas de fe, sino como datos que inciden en la vida afectiva de los cristianos del Asia Menor, de Grecia y de Roma entre los años 50 y 70 (= yo, vosotros, nosotros) y que, por tanto, suponen un apoyo psicológico para su seguridad²²⁵. Precisamente lo que más admira y conmueve al escuchar el *kerygma* es la generosa acumulación de motivos, la extraordinaria liberalidad divina —"abundancia de la benignidad" (Ps 144, 7), como decían los Setenta—, que parece ordenada a engendrar la confianza más absoluta²²⁶. Por una parte, esta

223. 1 Ioh 1, 8: "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos, y la verdad no habita en nosotros" (cfr. *supra*. c. IV, pp. 170 ss.). La Epístola a los Hebreos sólo parece reconocer entre los "que salvan su alma" (10, 39) a los "[hombres] de fe", aunque algunos de ellos hubieran sido de una virtud muy discutible, como Sansón, Rahab... Los que se pierden son los que renuncian después de haberse comprometido (3, 12; 4, 2; 6, 6). Es decir, que el creyente, por su misma adhesión a la Revelación recibe "un buen testimonio de Dios" (11, 39) y se beneficia de la economía salvífica en la que le ha insertado su fe. Como Henoc, todo creyente "agrada a Dios" (v. 5).

224. Mt 6, 12; Lc 15; 1 Ioh 1, 9: "Si confesamos nuestros pecados, El es fiel y justo para perdonarlos"; 2, 1: "Si alguno peca, tenemos como abogado junto al Padre a Jesucristo", que vino a la tierra como médico de los enfermos, y a llamar a los pecadores a la salvación (Lc 5, 31-32. Su compasión permanece (Heb 4, 17). Incluso para el severo Judas, el cristiano vive "en la espera de la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna" (v. 21).

225. Cuando, en su himno a la esperanza, San Pablo escribe: "¿Qué diremos, pues, *nosotros*, después de esto? Si Dios está por *nosotros* ¿quién puede estar contra *nosotros*? El que no perdonó a su propio Hijo... ¿cómo no *nos* ha de dar con El todas las cosas?" (Rom 8, 31-32), claramente quiere deducir la confianza personal de cada creyente a partir del plan general y de los hechos de la salvación; mejor aún: evoca la *experiencia personal* que cada creyente ha tenido del poder de Dios al adherirse al Evangelio (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18). Paralelamente, San Juan: "¡Ved qué asombrosa manifestación de amor es la que el Padre *nos* ha dado!" (1 Ioh 3, 1); "Nosotros hemos *conocido* y creído en el amor que Dios *nos* tiene: Dios es amor (4, 16; cfr. AGAPÉ III, pp. 252 ss.; 288 ss.); evoca también una certeza afectiva y una experiencia psicológica. El que experimenta el infinito del amor de Dios y de Cristo (Eph 3, 16-20), no puede menos de ser "poderosamente fortalecido" en su esperanza.

226. Un fracaso sería algo ilógico o un accidente. Según 2 Thes 2, 16: el don divino de la esperanza es firmeza y consuelo del corazón.

confianza se deriva de los principios fundamentales y vitales de la fe cristiana: Dios es amor²²⁷; todo es posible más allá de lo que podamos imaginar²²⁸; la gracia supera a la libertad; “Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para tener con *todos* misericordia”²²⁹ —tal es el sentido y la eficacia de la nueva Alianza²³⁰—; por otra parte y de modo más inmediato, resulta de la economía providencial en la que el bautismo se halla inserto: no sólo es que Dios quiera salvarme, a mí en concreto²³¹ —estoy obligado a creerlo—, sino que ya lo está realizando: tal es la certeza, la seguridad plena de mi esperanza. La “vocación” que me ha otorgado es su primera realización encaminada a la gloria (Rom 8, 30) y me sitúa jurídicamente entre “los herederos (= propietarios) de la salvación”, asistidos por todos los ángeles del cielo (Heb 1, 14; 1 Pet 1, 4): “Fiel es el que os llama: *El lo realizará*” (1 Thes 5, 24). Me ha marcado con el sello del Espíritu (2 Cor 1, 22; 1, 13) y me ha dado, junto con la experiencia sabrosa del don celestial²³², la parti-

227. Cfr. 1 Ioh 3, 20: “Podemos confortar nuestro corazón —aún cuando nuestro corazón nos condene— porque Dios es más grande que nuestro corazón; cfr. AGAPÈ III, pp. 256 ss.).

228. Mt 19, 26; Eph 3, 20; Col 1, 29; Phil 4, 13: “Todo lo puedo en aquél que me conforta”; 1 Ioh 4, 4: “El que está en vosotros es más grande que el que está en el mundo”.

229. Rom 9, 32; cfr. 5, 20: “Donde se multiplicó el pecado, sobreabundó la gracia”; Eph 2, 7-8.

230. Según Heb 8, 7, la primera Alianza, por muy santa que fuera, tenía un defecto: no contar lo suficiente con la debilidad de los hombres que, dada esta circunstancia, no podían conseguir salvarse. La segunda Alianza —en esto radica su novedad prodigiosa— se presenta con un nuevo carácter de *eficacia* garantizada a los contratantes: en adelante, Dios en persona se encargará de salvar, precisamente en función de su amor, que se apoya de los pecadores (v. 12). Tal es el meollo de la conducta y del mensaje de “Jesús”.

231. 1 Tim 4, 10: ἡλικίκομεν (perfecto de indicativo) ἐπὶ θεῷ ζῶντι (nótese la ausencia del artículo), ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν. Sobre μάλιστα expresando preferencia: “especialmente, particularmente” en favor de un grupo restringido en medio de una masa numerosa, cfr. FILÓN, *De virt.* 36; ESTRABÓN, III, 2, 14; 4, 19 etc.

232. Heb 6, 4-5. Comparar 2 Cor 13, 5: “Examinaos a vosotros mismos (para ver) si estáis en la fe. Probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros? Según San Juan, el creyente sabe que ha pasado de la muerte a la vida y se sabe en comunión con su Padre celestial que viene a habitar en él con el Hijo” y con el otro Asistente” (Ioh 14, 15-23; 1 Ioh 3, 14; 4, 2; AGAPÈ III, pp. 180 ss.; 268, n. 1, 273, n. 5; 278, n. 1; 285; 331). “El que encuentra (en su corazón) el amor fraterno está seguro de haber pasado de la muerte a la vida. Se halla ya a la diestra (de Dios). Que no se inquiete porque su gloria aún se mantiene velada; cuando venga el Señor entonces se manifestará la gloria. Porque ya se encuentra en plena vida, pero aún es invierno. La raíz está viva y, aunque las ramas parezcan secas, dentro está la medula viviente, dentro están las hojas y los frutos, que esperan el verano” (SAN AGUSTÍN, *Tract.* in 1 Ioh 5, 3, n. 10; P. L. XXXV, 2017. Cfr. J. GALLAY, *La Conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Primam Joannis de saint Augustin*, en *Revue des Etudes augustiniennes*, 1955, pp 1-20). J. OLAZARAN, *Documentos inéditos tridentinos sobre la Justificación* (Madrid, 1957); J. F. DEDEK, *Experimental Knowledge of the indwelling Trinity* (Mundelein, 1958); P. ALTHAUS, *Liebe*

cipación efectiva en su caridad, que es imperecedera²³³. De hecho, Dios renueva de día en día al hombre interior (2 Cor 4, 16), y no puede dejar inacabada una obra que ha comenzado en el tiempo, puesto que la tiene decretada desde toda la eternidad (Phil 1, 6; 1 Cor 1, 8; 1 Pet 5, 10; cfr. Rom 9, 23; 11, 29). Puede decirse que lo esencial se cumple en el momento del bautismo, cuando la llamada de Dios obtiene la respuesta de la fe²³⁴. Sólo queda aguardar la manifestación de esa invisible palingenesia ya substancialmente realizada²³⁵, sin abandonar el camino que conduce derechamente al cielo (Heb 10, 19-23): ¡está tan próximo! (12, 22).

Tal es la enseñanza de Eph 3, 10-12: nuestra audacia (παρρησία) al acercarnos a Dios con toda confianza (ἐν πεποιθήσει), está fundada en “el designio eterno de Dios en Jesucristo” que se despliega actualmente en la Iglesia. Aquí aparece la primera nota psicológica de la esperanza cristiana: la *parrhesía*, una seguridad que excluye la timidez y el temor²³⁶; el creyente se acerca hacia Dios infinitamente santo con la cabeza alta, sin miedo a ser rechazado o condenado²³⁷. Es cierto que desconfía de sí mismo, pero está tan seguro de la benevolencia divina²³⁸ que nada podrá menoscabar su audacia, en la que se encuentra el secreto de su perseverancia²³⁹. Siente además —y es la segunda nota— el *jubiloso* orgullo de verse llamado a tan altos destinos (Heb 3, 1), unido a la confianza bien fundada de verlos realizados²⁴⁰. Esta certeza del éxito final le mantiene alegre²⁴¹,

uns Heilsgewissheit bei M. Luther, en *Festgabe J. Lortz* (Baden-Baden, 1958) I, pp. 69-84.

233. Eph 6, 24 (cfr. 1 Cor 13, 8) hay que relacionarlo con Sap 6, 18 y Rom 5, 5: la esperanza está fundada en la posesión del amor propia de Dios; cfr. AGAPÈ I, p. 296.

234. De ahí la liturgia bautismal: “¿Qué pedís? La Fe. ¿Qué os da la fe? La Vida eterna”.

235. De ello estaban convencidos los padres de Musena Irene, quienes hicieron inscribir sobre su tumba: “Ten confianza, tu alma inmortal está va cerca de Cristo —ή σή ψυχή ἀθάνατος παρα Χριστῶ— y tú mismo has de resucitar un día” (epitafio de catacumba romana, citado por M. SIMON, en *Rev. de l'Histoire des religions*, 1936, p. 194).

236. 2 Cor 3, 12: ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα; Heb 4, 16; 1 Ioh 3, 21.

237. 1 Ioh 4, 17: “El amor alcanza su perfección en nosotros en que tengamos plena seguridad en el día del Juicio”. Sobre la παρρησία del acusado absuelto, cfr. C. SPICK, *La Justification du charitable*, en *Studia biblica et orientalia* (Roma, 1959 II, pp. 357 ss.; añádase a la bibliografía E. PETERSON, *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*, en R. Seeberg *Festschrift* (Leipzig, 1929) I, pp. 283-297; J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (Paris, 1962 67 ss.

238. Παρρησία se opone a αἰσχύειν en Phil 1, 20; 1 Ioh 2, 28.

239. Heb 10, 35: μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν es la conclusión de toda la epístola, exhortación a la perseverancia en la fe-esperanza.

240. Heb 3, 6: τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος. El término hebreo correspondiente a καύχημα en los Setenta da a este sustantivo un matiz de alegría y a la vez de confianza (cfr. nuestro comentario *in h. l.*) que vuelve a hallarse en la asociación: ἐλπίς, χαρά, καύχῃσις (1 Thes 2, 19) y en el verbo καυχᾶσθαι “Que el hermano se regocije (Iac 1, 9; cfr. v. 2: πᾶσαν χαράν). El καύχημα es el motivo de orgullo, el título de gloria (2 Cor 5, 12) que confiere el poner enteramente la confianza en Dios

pese a tantos motivos de tristeza que encuentra aquí abajo²⁴². Se reconoce la auténtica esperanza en la serenidad, la confianza, el valor y la resolución que inspira, incluso en las coyunturas más graves²⁴³. Antes de despedirse de los suyos, el Maestro les conforta:

(1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17; Gal 6, 14; Phil 1, 26; 2, 16), de quien todo se recibe (1 Cor 4, 7; 2 Cor 10, 8; 12, 9). Así la firme esperanza del cristiano descansa (ἐπί, ἐν) en Cristo (Phil 3, 3), lo mismo que la esperanza de la gloria de Dios (Rom 5, 2. 11).

241. Rom 12, 12: ἐλπιδι χαίροντες (AGAPÈ II, p. 147; cfr. FILÓN, *De praem.* 129: ἡσθήσῃ δι' ἐλπίδα); el dativo indica el motivo de la alegría. Santo Tomás comenta: "Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis". Dado que la participación en los ritos místéricos daba a los hombres la prenda de una inmortalidad dichosa, Cicerón estimaba que la mejor aportación de Eleusis había sido dar a los hombres una razón para vivir con alegría y para morir con una "buena esperanza" (*De leg.* II, 14, 36). Cfr. FILÓN: "La esperanza es una alegría antes de la alegría, incompleta sin duda en relación a la alegría realizada, pero presentando sobre ésta la doble ventaja de apaciguar y dulcificar la amargura de las preocupaciones, y de anunciar el bien próximo y completo por una cierta anticipación (*ibid.* 161).

242. 1 Thes 4, 13 opone este clima interior de alegría al estado de angustia.

243. Todos los matices del verbo θαρρέω (sinónimo de ἐλπίζω, PLATÓN, *Fedón*, 63 e; JENOFONTE, *Mem.* IV, 3, 17), muy a menudo empleado para expresar el coraje que hay que desplegar en medio de los peligros o ante la perspectiva de una prueba: el martirio, el destierro, el desprecio, todo lo que contraría nuestra voluntad (QUINTO DE ESMIRNA, *Continuación de Homero*, II, 39; III, 186; IV, 85; cfr. M. SIMON, *θάρσει οὐδεις ἄθάνατος*, en *Revue de l'Histoire des Religions*, 1936, pp. 188-206). Afrontar las pruebas con serenidad y valentía de ningún modo se opone a la circunspección, pero en cambio permite conservar la ecuanimidad, sin turbarse ni inquietarse (cfr. EPICTETO, II, 1, *pass.* y especialmente el § 12; FILÓN, *Quis rer. div.* 22; cfr. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Brujas, 1952, páginas 158 ss.; W. GRUNDMANN, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* III, 25 ss.). Pero desde PLATÓN, que justifica la ausencia del miedo ante la muerte por la convicción de que el alma es inmortal e imperecedera (*Fedón* 88 b; 114 d; 115 e; *Menón*, 86 b), hasta FIRMICUS MATERNUS, *θαρρεῖν* y *bona spes* están ligados a la esperanza de la salvación. El *De errore profanarum Religionum*, XXII, 1, evoca en efecto la ceremonia de iniciación a los misterios (probablemente eleusinos); cfr. R. JOLY, *L'exhortation au courage dans les Mystères*, en *Rev. des Etudes grecques*, 1955, pp. 164-170, donde, una vez llevada la luz junto a la estatua del dios, el sacerdote murmura: *θαρρεῖτε, μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένους ἔσται γὰρ οὐὶν ἐκ πόνων σωτηρία*; texto que comenta FIRMICUS: "Sacerdos... liberato deo suo bonam animam gerere socios fiduciam bonae spei habere persuadet" (cfr. F. CUMONT, *Lux perpetua*, París, 1949, p. 404). En numerosas sepulturas, incluso judías (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, nn. 314, 335, 380, 401, 450, 539; cfr. 782, 788, 1209 etc.) y cristianas (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, París, 1939, II, 343; cfr. I, 157; V, 2662) aparece grabada esta inscripción: *θάρσει οὐδεις ἄθάνατος*, que no es sólo una exhortación para aceptar la suerte común (cfr. el epitafio cristiano de Frigia: "No hay más que un Hades para todos", en L. ROBERT, *Hellenica*, XI, París, 1960, p. 415), sino también una llamada al valor para afrontar el temible paso que da acceso al más allá (F. CUMONT, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, pp. 76, 480, n. 3). San Pablo escogió, pues, con mucho acierto este verbo escatológico para expresar su tranquila aceptación de la muerte: *θαροῦντες... ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* (2 Cor V, 6, 8). Según el *Codex Bezae*, en su respuesta a la súplica del Buen Ladrón, Jesús le dijo: *θάρσει, ἰten ánimo!*

“Tendréis que sufrir tribulaciones; pero tened confianza, porque yo he vencido al mundo”²⁴⁴. Nuestras batallas están ganadas de antemano, pues Cristo consiguió la victoria antes de que hubiéramos nacido. Por eso los discípulos, *enardecidos*, afirman su certeza: “El Señor es mi socorro. Ya no temeré. ¿Qué puede hacerme un hombre?”²⁴⁵.

Todo cristiano, poniendo en práctica los medios que le brinda la nueva Alianza, ha de tender con el máximo fervor hacia esa “plenitud de la esperanza”²⁴⁶, es decir, ante todo a su realización definitiva en el orden salvífico —las más insignificantes acciones o gestos de la vida cotidiana deben estar orientados y determinados por este fin²⁴⁷— y después, a la perfección de la confianza: una convicción plena y entera²⁴⁸, análoga a la certeza absoluta de la fe²⁴⁹, de la

(Lc 23, 43). El verbo es frecuente en las instrucciones funerarias judías de Bet-Shearim, donde expresa la confianza en un futuro mejor después de la muerte (cfr. J. FREY, o. c., II, 1009, 1039, 1050-52, 1110, 1125).

244. Ioh 16, 33 (θαρσεῖτε = ¡Sed animosos!). Esta serenidad se opone a la turbación y al temor de Ioh 14, 27; es propia de los vencedores que no tienen ningún motivo para dudar del triunfo (1 Ioh 5, 4). En los evangelios y Act 23, 11, θαρσεῖν (forma jónica; cfr. el Ps. ΗΡΩΚΡΑΤΗΣ, *Sobre el Régimen* III, 68: “hay que exponerse valientemente al frío”, θαρσεῖν; pero en el § 74, al final: “no hay inconveniente en entregarse confiadamente a estos ejercicios”, θαρδρῖν) se emplea siempre en imperativo, y lo emplea siempre (a excepción de Mc 10, 49). El Señor mismo, con el fin de devolver la tranquilidad o el valor: “Ten confianza, tus pecados te son perdonados... tu fe te ha salvado... No tengáis miedo” (Mt 9, 2, 22; 14, 27; comparar este último texto con la orden de César al piloto aterrizado por la tempestad: θαρδρῶν ἰθὺ πρὸς τὸν κλύδωνα Καίσαρα φέρεις καὶ Καίσαρος τύχην, PLUTARCO, *Vida de César*, 38). “Nuestro θάρσει suena como un *Sursum corda*... La idea común a todos estos ejemplos es la de una prueba real, penosa, terrible quizá, pero pasajera y ya virtualmente superada” (M. ΣΙΜΩΝ, l. c., pp. 190, 192). Luego viene la tranquilidad, el consuelo y la resolución (cfr. Act 28, 15, θάρσος, Octavio invita a los habitantes de Rosos a que dirijan sus peticiones valientemente = con toda confianza: θαρροῦντες περὶ ὧν ἂν βούλησθε πρὸς με ἀποστέλλετε, en L. JALABERT, R. MOUTERDE, o. c. III, 718, 93).

245. Heb 13, 6: θαρροῦντας... Κύριος ἔμολ βοηθός (cfr. 2, 18). El participio presente (del ático θαρρεῖν) evoca la actitud psicológica permanente del cristiano, sin miedo y lleno de coraje, decidido a no retroceder, dispuesto a superar las dificultades. El motivo está claro: Dios mismo le socorre y viene en su ayuda: *Deus in adiutorium meum intende! Domine ad adiuvandam me festina!* Cfr. FRIJÓN, *De praem.* 95: “Dios concede el apoyo que conviene al pueblo santo, es decir, la imperturbable intrepidez (θάρος) del alma y el templo vigoroso del cuerpo: uno sólo ya es temible para el enemigo, pero la alianza de dos es abso'lutamente irresistible”.

246. Heb 6, 11: πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος, ἄχρι τέλους.

247. El sentido de πληροφορία “realización perfecta, cumplimiento cabal” es el de 1 Tes 1, 5 (cfr. B. RIGAUD, in h. l.) y el del verbo πληροφορεῖν (en Col 4, 12; τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι; 2 Tím 4, 5, 17), frecuente en los papiros en el sentido de restitución integral, de pago total (P. Fouad, XXVI, 43; P. S. I., XIV, 1411, 6; P. Apol. Ano, XCI, 13 etc.) y “colmar de garantías, dar satisfacción”; cfr. M. J. LAGRANGE, *Le sens de Lc 1, 1 d'après les Papyrus*, en *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes* (1912) 96-100.

248. Esta acepción cualitativa está bien atestiguada: la perfección cristiana y el desarrollo de la inteligencia (τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, Col

que a penas es dissociable, puesto que la *pistis* neo-testamentaria es una entrega total de sí mismo llena de abandono en manos de Dios. En una palabra, Dios no puede defraudar a sus hijos cuando, siguiendo dócilmente su voluntad, se abandonan por entero a su amor omnipotente. La seguridad de que gozan es absolutamente firme, inmutable y serena²⁵⁰ a causa de la solidez de su fundamento: Como prenda de éxito y de victoria tienen, además de su valor, el recurso a su Dios"²⁵¹.

IV. En el tiempo de la salvación, la esperanza estimula el esfuerzo y se realiza por la perseverancia

Esta insistencia en la seguridad de los cristianos sólo se aprecia a plena luz si se tiene en cuenta hasta qué punto todo se confabula para comprometerla. Los fieles viven, en efecto, en el período cre-

2, 2), oonvicción bien resuelta del espíritu (ἐν τῷ ἰδίῳ νοί πληροφοροῖσθω, (Rom 14, 5).

249. La *pleroforia* de la fe (Heb 10, 22) motiva la *parresia* del v. 19; una y otra se expresan en la homología de la esperanza (v. 23). Así Abrahán, "(esperando en Dios) contra toda esperanza" humana (Rom 4, 18) fue fortalecido por la fe (v. 20), plenamente convencido como estaba (πληροφορηθεῖς) de que Dios es poderoso para realizar lo que ha prometido" (v. 21). "Sólo se apoyó y se fundó en Dios, con un razonamiento firme y una fe inflexible e inquebrantable.

250. βεβαία es la cualidad propia de la esperanza cristiana (cfr. 2 Pet 1, 10; sobre este valor jurídico, cfr. *supra* p. 330, n. 216). Es Dios quien da este fijeza o inmutabilidad del corazón (1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 21; Heb 13, 9) por la que la esperanza es comparable a "un áncora del alma, sólida y firmemente sujeta, ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν (Heb 6, 19). Estos dos adjetivos vienen a ser sinónimos; su asociación (Sap 7, 23; cfr. *P. Antin.* 91, 11-12; *P. Rih.* 662, 20-21; *P. Oxy.* 1901, 57; *Edjou*, 2, 9, etc.) refuerza la idea de seguridad; el primero (lit. que no se oscurece) es el epíteto constante del áncora (HERONDAS, I, 41; FILEMÓN, en ESTOBEO, XXX, 4; III, p. 664, etc.), y el áncora es el símbolo de la salvación (cfr. nuestro comentario sobre Heb 6, 19; en el cabo de Palos se ha encontrado un áncora con la siguiente inscripción: Ζευς Κάσιος σώζων = Kasios salvador de los peligros del mar; ALDER, art. *Kasios*, en PAULY-WISSOWA, *R. E.* X, 2266), lo mismo que de la firmeza y serenidad del alma. Porque, "si los cuerpos están sujetos a los bandazos o a las borrascas de la enfermedad y del terror, también el alma, como un naufrago en medio del mar, se ve zarandeada por las olas y sumida en la mayor inconstancia" (HERMES TRISMEGISTO, *Frag.* XXIV, 18; edit. Festugière, p. 58; para el mismo tema en el rabinismo, cfr. el Apéndice: *Die nautische Symbolik*, en R. MACH, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden, 1957, pp. 223-241). Solón estaba persuadido de que la ciudad estaría menos agitada y el pueblo más tranquilo (μᾶλλον, ἀτρεμούντα) confiando los negocios de la ciudad al cuidado de dos Consejos "como un navío a sus dos anclas" (PLUTARCO, *Solón*, XIX, 2).

251. 2 Mach 10, 28: οἱ μὲν ἔγγυον ἔχοντες... τὴν ἐπὶ τὸν Κύριον καταφυγὴν Cfr. Heb 7, 22: Cristo, caución viviente, garantía personal de la eficacia de la nueva Alianza; el ἔγγυος no es el que simplemente promete, sino un *sponsor* con toda la fuerza del término, que tiene que cumplir un deber y un compromiso personal (cfr. J. SCHWARTZ, *Les Archives de Sarrapion*, El Cairo, 1961, n. LI, 17: ὄντες ἀλλήλοι ἔγγυοι = siendo solidarios los unos de los otros); cfr. T. W. BEASLEY, *Le Cautionnement dans l'ancien Droit grec* (Paris, 1902); J. TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Sponsor*, en *Rev. intern. des Droits de l'Antiquité* (1961) 373-390; H. W. VAN SOEST, *De Civielrechtelijke ΕΓΓΥΗ in de griekse Papyri* (Leiden, 1963).

puscular del mundo²⁵² señalado por grandes conmociones y convulsiones²⁵³ hasta el seísmo final que anunciará la inauguración del nuevo cosmos (Heb 12, 26-28). Es decir, que los creyentes no siguen un camino fácil, despreocupados y libres de todo peligro —“estrecho es el camino que conduce a la vida”²⁵⁴—; el Señor les ha advertido que tendrán que vivir sujetos a la tribulación y a la opresión²⁵⁵; porque el mundo no cesará de serles hostil²⁵⁶; y lejos de disminuir con el tiempo, esta situación culminará en la última época, cuando el Hijo del hombre esté a punto de venir²⁵⁷. La razón es clara: el discípulo sufre con y por su Maestro. Este ha soportado toda suerte de penalidades y de persecuciones²⁵⁸; por tanto, los suyos —sobre todo los Apóstoles²⁵⁹ comparten y continúan su vida llena de pruebas²⁶⁰. Es uno de los principios primarios de la vida cristia-

252. Heb 1, 2; 1 Pet 1, 20; Ids 18; cfr. 1 Cor X, 11.

253. El judaísmo comparaba los tiempos calamitosos que precedían al advenimiento del Mesías, a los dolores de la mujer en el momento de dar a luz (cfr. Mt 24, 8; Ioh 16, 21; 1 Thes 5, 3. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, París, 1909, pp. 186 ss.). Pues bien, esos ὥδινες serán en adelante el parto laborioso de la salvación definitiva.

254. Mt 7, 14; “como un collado que atraviesa entre dos montes o entre un monte y el precipicio” (M. J. LAGRANGE, in h. v.), θλίβειν “pensar, estrechar, comprimir” (Mc III, 9); de ahí el participio presente pasivo θλιβόμενοι. Lit. “los que pasan estrechez” (2 Cor 4, 8; FILÓN, *De praem.* 145), los desgraciados, los pobres, los afligidos (1 Tim 5, 10; Heb 11, 37; Iac 1, 27). La metáfora es tradicional desde HESÍODO “Ante el mérito, los dioses inmortales han derramado sudor. Largo, arduo es el sendero que a él conduce, y sobre todo áspero”, *Trab. y d.* 289 ss.) hasta FILÓN, *De ebr.* 150: “A todos los insensatos el camino que lleva a la virtud les parece áspero, penoso, sumamente difícil”; cfr. APÉNDICE VIII.

255. Ioh 16, 33: ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε. Derivado del primer sentido (“presión”, θλίψις puede significar “aflicción, angustia” (Ioh 16, 21; Act 7, 10-11), y queda muy próximo al punto de vista psicológico del “sobrecogimiento de corazón” (συνοχή, 2 Cor 2, 4) y de la ansiedad (στενοχωρία; 6, 4; Rom 8, 35); lo opuesto a la sensación del relajamiento (ἀνεσις, 2 Thes 1, 7; cfr. 2 Cor 7, 5; 8, 13) después de haber sufrido una necesidad apremiante, dolorosa e implacable (ἀνάγκη; 1 Thes 3, 7; 1 Cor 7, 26; 2 Cor 6, 4; cfr. ἐν ἀναγκαίοις, καιροῖς. *Inscript. de Lindos*, II, 2, p. 1009, l. 34; DITTENBERGER, *Syl.* 570, 14; locución que expresa circunstancias difíciles, una época turbulenta; aún más acentuada: ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τῶν καιρῶν, 569, 5; L. ROBERT, *La Carie*, París, 1954, n. VI, 7, 10-11). Cfr. W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961, p. 25.

256. Θλίψις tiene frecuentemente el sentido de “persecución” (Act 11, 19; 1 Thes 1, 6; 2 Thes 1, 4; Heb 10, 33) o es asociado a διωγμός (Mt 13, 21; Rom 8, 35; 2 Thes 1, 4); cfr. Mt 5, 10: “Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia”. Cfr. A. ROSE, *L'influence des Psaumes sur les annonces et les récits de la Passion*, en R. DE LANGHE, *Le Psautier* (Lovaina, 1962) 323 ss.

257. Es la θλίψις μεγάλη de Mt 24, 9. 21. 29-30; cfr. Apc 7, 14.

258. Ioh 15, 20; Col 1, 24: τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ.

259. San Pedro se presenta como un “testigo de la Pasión de Cristo” (1 Pet 5, 1). San Pablo marca el acento sobre el carácter de autenticidad y de fecundidad que las tribulaciones de todo género confieren a su apostolado (2 Cor 1, 4. 6. 8; 6, 4; 7, 5; Eph 3, 13; Phil 1, 14; Col 1, 24); San Juan hace de ello un título de gloria (Apc 1, 9).

260. 1 Thes 1, 6; 2 Thes 1, 7; Apc 2, 9. Es un “presagio cierto de salvación” (Phil 1, 28).

na: "Es preciso que a través de muchas aflicciones entremos en el reino de Dios" ²⁶¹.

Para poder permanecer firmes ²⁶², sin doblegarse ni apartarse ²⁶³, bajo la "presión" de la adversidad, los Apóstoles piden a los fieles que desplieguen todos los recursos de la virtud de la esperanza, inspiradora inmediata de la paciencia y de la fortaleza de los que caminan. Por una parte, la esperanza "reconforta" el corazón reduciendo la importancia de las pruebas a su justa medida ²⁶⁵; por otra, hace aceptar sin relajamientos ni abandonos el largo plazo que aún nos separa del cumplimiento de las promesas (Heb 6, 12. 15) o de la Parusía del Señor ²⁶⁶. Es la virtud del que "vigila", seguro de que llegará aquél a quien espera, pero dispuesto a aguardar con paciencia todo el tiempo que sea necesario. La esperanza toma entonces el nombre de *constancia* y de *perseverancia*, en sentido cristiano y soteriológico: la energía del alma que brota de la esperanza y permite al creyente mantenerse firme sin desfallecimiento hasta que se

261. Act 14, 22: διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ εἰσελθεῖν; cfr. 20, 23; 2 Tm 3, 12. De ahí el matiz de necesidad y de certeza de 1 Thes 3, 4: ὅτι μέλλομεν θλιβεσθαι; cfr. Apo 2, 10: ἃ μέλλεις πάσχειν; 7, 13-14: ¿Quiénes son los que van vestidos con vestiduras blancas? ... Son los que vienen de la gran Tribulación, los que lavaron sus túnicas y las blanquearon con la sangre del Cordero".

262. La Θάλασσα hace oscilar (1 Thes 3, 2-3), desfallecer (ἐκλείπειν, Lc 22, 32), decaer (ἐκπίπτειν, 2 Pet 3, 17). Los Apóstoles fortalecen o confirman a los creyentes en sus buenas resoluciones (στηρίζειν ἐπιστ., Act 14, 22; 15, 32. 41; 1, 23; Rom 1, 11), a fin de que perseveren. Este fortalecimiento o "consolidación" está en función de la venida del Señor (Iac 5, 8; 1 Thes 3, 13; 1 Cor 1, 8), asociado por consiguiente a la vigilancia (Apc 3, 2) y a la esperanza (2 Thes 2, 16-17; cfr. 3, 3).

263. Heb 2, 2 1; 12, 3. 12; 13, 9. La imagen del áncora (6, 19) y del "yermo de la esperanza en la salvación" (1 Thes 5, 8) evoca la misma idea de defensa y de inmutabilidad.

264. 1 Thes 4, 18; 5, 10; 2 Thes 2, 17; Heb 6, 18 (cfr. FILÓN, *De praem.* 72). Según Rom 15, 4, nuestra esperanza es suscitada y corroborada "por la paciencia y la consolidación que dan las Escrituras, sus promesas de salvación, la propia voz de Dios dirigiéndose a nuestro corazón".

265. 2 Cor 4, 17: "La tribulación insignificante del momento presente nos prepara un peso de gloria incalculable para toda la eternidad"; Rom 8, 18. SANTO TOMÁS hace el siguiente comentario a Rom 5, 3: "El que espera vivamente un bien, es capaz de soportar por él gustosamente dificultades y amarguras: lo mismo que el enfermo que espera restablecerse bebe de buen grado la pócima amarga que le facilitará su curación".

266. Iac 5, 7-8 (μακροθυμήσατε; cfr. *Testamento de José*, II, 7); 2 Cor 4, 6; Col 1, 11. "El placer de la esperanza apacigua la irritación de un impaciente deseo" (HELIOPORO, *Etiop.* I, 26, 3). El μακρόθυμος "espera" (ἐκδεχόμενος), como el labrador sueña con el precioso fruto de la tierra que le compensa la lenta preparación y maduración de la cosecha, o como el maestro cuando forma a sus discípulos (2 Tim 4, 2), o el que escucha atentamente un discurso (Act 26, 3). Dios es paciente y sabe esperar (1 Pet 3, 20; cfr. 2 Pet 3, 15); concede plazos para la conversión de los pecadores (ἀνοχή, Rom 2, 4; 3, 26; cfr. AGAPÉ II, pp. 78 ss.) y cierra los ojos a los pecados (ὑπερορώ = procurar no ver, Act 17, 30; Sap 11, 23; cfr. Eccli 18, 11 ss.); Cristo espera a que llegue la total sumisión de sus enemigos (Heb 10, 13).

consume la salvación: "El que persevera *hasta el fin*, ése se salvará" ²⁶⁷.

La duración de este tiempo no es la única ni la más grave de las dificultades que encuentran los creyentes a lo largo del camino. Se les exige, en efecto, que guarden intacta su fe-confianza-fidelidad a Dios ²⁶⁸ en medio de las peores adversidades: tentaciones, penalidades, violencias, sufrimientos, tribulaciones, persecuciones. A ejemplo y en seguimiento de Cristo, que tanto padeció ²⁶⁹, los fieles deben soportar el asalto continuo de la adversidad (Heb 10, 32; cfr. 12, 7): en esto está la paciencia o la constancia de los santos, que "producen fruto cuando soportan la prueba" ²⁷¹. Se trata, sin duda, de tener coraje ²⁷², fortaleza de ánimo, de aguantar virilmente el sufrimiento, de resistir inquebrantablemente las presiones exteriores y las calamidades ²⁷³. Pero en el lenguaje de los Setenta recogido en el

267. Mt 10, 22: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται (cfr. τὸ τέλος Κυρίου, Iac 5, 11; traducir ὑπομένω por *perseverar* sería tautológico respecto de "hasta el fin"; en realidad es un sinónimo de βασιτάζω = *soportar*, cfr. Apc 2, 3; P. JOUN, *Matthieu 10, 22, en Recherches de Science religieuse*, 1938, 9. 310); 24, 13; Lc 21, 19; Rom 2, 7: "La vida eterna a los que entregándose con generosidad a las buenas obras (καθ' ὑπομονήν) buscan la gloria, el honor, la inmortalidad (junto a Dios)"; 8, 25: δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα; Heb 10, 36; 12, 1: δι' ὑπομονῆς τρέχουμεν. El verbo ὑπομενεῖν literalmente significa "permanecer en un lugar" (Lc 2, 43; Act 17, 14); después significa: persistir, esperar a pie firme, aguantar sin protesta. Cfr. Los jóvenes israelitas adquiriendo τὸ σύνολον ὑπομονὴν πάσης κακοπαθείας (HECAT. DE ABDERA, *Fragm.* XIII, 7).

268. Act 14, 22: ἐμμένειν τῇ πίστει; Col 1, 23: ἐπιμένετε τῇ πίστει; 1 Tim 4, 7: τὴν πίστιν τετήρηκα.

269. Heb 12, 2-3; de ahí "la paciencia de Cristo" (2 Thes 3, 5), la que El práctico y de la que los suyos participan, "la paciencia en Jesús" (Apc 1, 9); cfr. Rom 8, 17 ss.; 1 Pet 4, 12.

270. Apc 13, 10: ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων = resignación-confianza en el socorro de Dios en medio de las persecuciones; 14, 12: "Aquí está la paciencia de los Santos —los que observan los mandamientos de Dios— y la fidelidad de Jesús"; cfr. 3, 10: Cristo se compromete a proteger en la hora de la tentación al fiel que ha observado sus consignas de perseverancia, τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς "Los Santos están siempre bajo el yunque y el martillo para ser formados según el modelo de Jesús" BOSSUET, *Préface sur l'Apocalypse*, en *Oeuvres*, t. XXIV, 1823, p. 186).

271. Tal es la traducción exacta de Lc 8, 15, últimas palabras de la explicación de la parábola del Salvador: καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ (L. CERFAUX, en *R. B.* 1957, pp. 481-491; M. ADINOLFI, *L'insegnamento escatologico nelle Parabole*, en *Antonianum*, 1961, pp. 144 ss.); esta última palabra se opone a la defección del v. 13.

272. A. GELIN traduce ὑπομονὴν ἔχεις (Apc 2, 3): "Tienes aguante (*Apocalypse*, Paris, 1938, in h. v.); lo cual viene inmediatamente glosado por ἐβάστασας... οὐ κεκοπίακες: "has tenido que soportar... no te has rendido" (cfr. v. 2). Octavio otorga el título de ciudad romana a Seleucos que "ha padecido a menudo y mucho (ἐκακοπάθησεν, cfr. 2 Tim 2, 9-10) y ha arriesgado su vida por nosotros, no reculando ante nada, soportando contrariedades (τῶν πρὸς ὑπομονὴν δεινῶν) nos ha demostrado su fidelidad..." (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, III, 718, 13-15).

273. De ahí la asociación constante: ὑπομονή-θλίψις (Rom 12, 12; 2 Cor 6, 4; 2 Thes 1, 4; 1 Pet 2, 20; Apc 1, 9, etc.). Esta significación de capacidad de ánimo resistente y perseverante es la de la lengua profana, que hace

Nuevo Testamento y en la teología cristiana²⁷⁴, la *paciencia* del fiel está empapada de esperanza. Si es capaz de resistir tan valerosamente es porque su tendencia esencial le impulsa hacia la consumación escatológica²⁷⁵, en una actitud de espera confiada de la ayuda divina²⁷⁶. En realidad, es la misma esperanza en cuanto irradia su luz y despliega su energía en el corazón de los creyentes. En este sentido, la *hypomoné* es hija de la fe-confianza.

Mas por otra parte, esta virtud puede también considerarse como madre de la esperanza propiamente dicha. En efecto, si es agradable a Dios el ver que sus elegidos se resignan sin rebeldía y resisten con perseverancia (1 Pet 2, 20) las pruebas que les envía o que permite (1 Cor 9, 13) según la pedagogía del perfecto educador (Heb 12, 7 ss.), la razón es sin duda que sólo quiere glorificar una fe que haya soportado la prueba; y las tribulaciones de aquí abajo son una verificación de la calidad, un examen del valor de cada virtud, de su solidez y resistencia, como la prueba a la que se somete el metal para confirmar su buena ley. Así, el cristiano paciente no es un "re-

de la ὑπομονή un sinónimo de la κακτερία (la fuerza de ánimo), parte integrante de la ἀνδρεία (el coraje viril; IV Mach 1, 11; 9, 30; 17, 12. Cfr. el análisis de A. M. FESTUGIERE, ὙΠΟΜΟΝΗ dans la Tradition grecque, en *Recherches de Science religieuse*, 1931, pp. 447-486). Según los estoicos, esta virtud hace al sabio inaccesible a los males (ἀπάθεια).

274. Hace algún tiempo tres jóvenes profesores del Saulchoir estudiaron "la paciencia" desde el ángulo de sus respectivas disciplinas. En la Biblia, la paciencia aparece casi siempre con una acepción religiosa; responde lo más a menudo a *qāwah* y sus derivados (verbo de esperanza; cfr. Ier 14, 8; 17, 13; Ps 38, 8; Ecl 41, 2, etc.), y está ligada a la espera escatológica (Mc 13, 13; cfr. C. SPIEG, ὙΠΟΜΟΝΗ, *patientia*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1930, pp. 95-106). Según los griegos "la ὑπομονή es una virtud defensiva, una virtud de seguridad policial, destinada a mantener el orden, a preservar la dichosa tranquilidad del sabio. Es, pues, sierva de la sabiduría. Esta, así defendida, se basta a sí misma. Se acaba en esta vida. El único precio que exige es el placer que experimenta en su mismo ejercicio" (A. M. FESTUGIERE, l. c., p. 481). Es, por tanto, el patrimonio del hombre honesto que despliega su energía personal. Apelar a la ayuda de los demás ya no sería "virtud"; ὑπομονή y ἐλπίς se excluyen en la moral griega (*Ética a Eudemo*, 1229, a-1230 a 20). Pero esta suficiencia del hombre no puede ejercerse frente a los bienes divinos a adquirir, y no sería sino presunción. TH. DEMAN ha mostrado como la teología de la paciencia había recogido los datos de la revelación: Fortaleza y audacia a la hora de acometer la empresa de la salvación, (*aggredi*); luego aparece como resistencia y aguante (*sustinere*), vigorosamente inaccesible a la tristeza y al desaliento; y siempre estimulada por la *expectatio* del fin supremo y del socorro divino (*La Theologie de l'ὙΠΟΜΟΝΗ biblique*, en *Divus Thomas*, Pl., pp. 2-20).

275. 1 Thes 1, 3 precisa con exactitud: ἡ ὑπομονή τῆς ἐλπίδος (con los comentarios de B. RIGAUD, *in h. l.*; AGAPÉ II, pp. 12 ss.). En Rom 12, 12, la exhortación a "la paciencia en la tribulación" sigue a la exhortación a la esperanza y precede a la que se refiere a la perseverancia en la oración (προσκορπεύοντες); S. Pablo lo sufre todo por la salvación de los elegidos (2 Tim 2, 10), y estos soportan sus pruebas animados por la esperanza de reinar con Cristo (v. 12). De ahí las bienaventuranzas de la paciencia: Μακάριος ἄνθρωπος ὃς ὑπομένει πειρασμὸν (Iac 1, 12); "Proclamamos bienaventurados a los que padecen" (5, 11).

276. El Dios de la *hypomoné* (Rom 15, 5) es el que presta a los suyos la paciencia valerosa (cfr. 2 Thes 3, 5; Col 1, 11), así como es el Dios de la gracia o de la paz cuando les concede estos dones (Heb 13, 20; 1 Pet 5, 10).

signado", sino que se muestra contento y alegre en sus tribulaciones, plenamente consciente de que "la tribulación produce la constancia, la constancia una virtud probada, y la virtud probada la esperanza. Pero la esperanza nunca decepciona"²⁷⁷. Podría entenderse —este matiz no queda excluido— que las aflicciones obtienen de Dios una mayor constancia²⁷⁸; pero el sentido es más bien que cumplen y realizan en el alma una paciencia más profunda²⁷⁹, una capacidad de aguante más plena, por el ejercicio mismo que la ha desarrollado²⁸⁰. El creyente llega entonces a esa madurez espiritual en que la fortaleza permite al libre juego de todas las virtudes en cualquier circunstancia. Entonces las virtudes son auténticas, y la esperanza encuentra en ellas un excelente fundamento.

En el Eclesiástico estaba escrito: "En todas tus acciones, acuérdate de tu fin y nunca pecarás" (Ecli 7, 36). Para los miembros de la nueva Alianza, la espera de la Parusía, el encuentro con Cristo, es

277. Rom 5, 3-5: ὁ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκίμην, ἡ δὲ δοκίμη ἐλπίδα. Santiago expresa la misma enseñanza: "Tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados por diversas tentaciones, considerando que la prueba (τὸ δοκίμιον) de vuestra fe produce la paciencia (κατεργάζεται ὑπομονήν) y la paciencia una obra perfecta (ἔργον τέλειον, 1, 2-4). En ambos casos sólo hay auténtica perfección cuando se realiza la prueba; y las tribulaciones son el instrumento de verificación (cfr. 2 Cor 2, 9; 8, 2; 9, 13; 13, 3; Phil 2, 22; *supra* p. 219, n. 319). Así es como las fricciones y dificultades de todo género en el seno de una comunidad fraterna son necesarias para brindar a la caridad de los mejores la ocasión de manifestarse, de ejercerse y de crecer: "Es preciso que entre vosotros haya disensiones, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros (1 Cor 11, 18-19).

278. Es la acepción de κατεργάζεται en 2 Cor 4, 17; de ahí Col 1, 11 y... "la oración para el buen empleo de las enfermedades".

279. Pensamos en la ῥίζα de Lc 8, 13 (y en el arraigo de Col 2, 7; Eph 3, 17; AGAPE II, pp. 214 ss.), porque ὑπομένειν se emplea para significar el tratamiento severo aplicado a ciertas plantas (τετρωμένα καὶ κολαζόμενα), por ejemplo, la poda de una viña, que las hace mejores y más fecundas (καρπιωτέρα; TEÓFASTRO, *De causis plantarum*, V, 16, 3; lo que evoca Ioh 15, 2). Por otra parte, en el lenguaje de los papiros, κατεργάζομαι tiene a menudo el sentido de "cultivar" (cfr. *P. Mich. Tebt.*, 262, 26, en el año 35 de nuestra era; *P. Zen. Col.* 86, 8; *P. Ent.* 61, 9; otros ejemplos en Moulton, Milligan, *in h. v.*); de ahí la metáfora agrícola de 2 Pet 1, 6-8, que expresa el mismo pensamiento: Hay que añadir a la fe la fortaleza (δρετήν), el dominio de sí, la constancia (τὴν ὑπομονήν), la *agape*: "estas virtudes no os dejan quedar estériles y sin fruto para el conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo". La relación *hypomoné-agape* es aún más estrecha en 2 Thes 3, 5; 1 Tim 6, 11; Tit 2, 2; 2 Tim 3, 10).

280. Lo mismo que "la fe obra por el amor" (Gal 5, 6, ἐνεργουμένη; cfr. AGAPE II, 166 ss. *Biblica*, 1959, p. 1043), la *hypomoné* se ve activada por los sufrimientos (2 Cor 1, 6, ἐνεργουμένης. Cfr. *Testamento José*, X, 1: πόσα κατεργάζεται ἡ ὑπομονή) y por tanto perfeccionada. En *P. Ant. XXXVIII*, 15, el participio κατεργαζόμενος (cfr. Eph 6, 13) designa "el metal maleable, transformado en placa" (R. Remondón, *A propos du papyrus d'Antinoé*, en *Chronique d'Egypte*, 1957, p. 132); en *P. Rev. Laws XLV*, 3; *LVI*, 20: el aceite refinado; es decir, lo que el esfuerzo del hombre mejora. Para la idea, cfr. Ps. Hipócrates: "Será conveniente exponerse con toda confianza al frío... porque los árboles que no han experimentado la inclemencia del aire en el tiempo oportuno, no pueden ser vigorosos ni producir frutos" (*Sobre el Régimen*, III, 68).

uno de los motivos fundamentales de santificación y de fidelidad²⁸¹. Nadie puede, en efecto, confiar en ver al Señor si no se ha santificado (Heb 12, 14) y, por tanto, "todo el que tiene en El esta esperanza se purifica, como El es puro" (1 Ioh 3, 3), esforzándose, no sólo en borrar de su vida toda traza de mancha y de mal²⁸², sino en liberarse del lastre y de los impedimentos que dificultarían su carrera hacia Cristo²⁸³. La esperanza aplica a todo cristiano una ley de renunciamiento²⁸⁴. El Señor dice que se pongan en práctica los medios más enérgicos y costosos, como amputarse un miembro o sacarse un ojo (Mc 9, 43-47), si es necesario para entrar en la vida. Y si la verdadera riqueza se encuentra en el cielo, no hay que vacilar en vender los bienes para hacer limosna²⁸⁵. En esta misma perspectiva, San Pablo establece que hay que desprenderse del mundo, es decir, usar de él con sobriedad (1 Cor 7, 29-31: ἔχων ὡς μὴ ἔχων). Según un principio tradicional de entrenamiento deportivo²⁸⁶, todo atleta serio debe correr con probabilidades de ganar la carrea (1 Cor 9, 24), lo cual implica por una parte el abstenerse de todo²⁸⁷, y por

281. Act 24, 15-16: "Poniendo en Dios esta esperanza... por lo cual (ἐν τούτῳ) me esfuerzo en tener una conciencia irreproachable (sobre ἀσκέιν cfr. H. DRESSLER, *The usage of Ἀσκέω and its Cognates in Greek Documents*, Washington, 1947, y la bibliografía dada por R. WÖLKE, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961, pp. 36 ss., 169 ss., 234 ss.); Rom 13, 12-13: "El día está próximo... caminemos con la dignidad que conviene (εὐσχημόνως περιπατήσωμεν)"; 2 Cor 5, 9: "Debiendo ir a morar cerca del Señor... he ahí por qué (διὰ καὶ) nos aplicamos con todo nuestro corazón a agradarle"; Heb 4, 11: "Apliquemos todo nuestro celo para entrar en este descanso, a fin de que nadie caiga"; 2 Pet 1, 10: fortaleciendo vuestra vocación "no desfalleceréis jamás"; 3, 11: "Pues si todo de este modo ha de disolverse ¿cuáles debéis ser vosotros por la santidad de vuestra conducta y de vuestra piedad?"; v. 14: "Por eso (διό), en esta espera, procurad ser hallados por El limpios e irreprochables".

282. Las obras de la carne no permiten de ningún modo heredar el reino de Dios (Gal 5, 21; 1 Cor 6, 9; 15, 50; Eph 5, 5; cfr. 1 Pet 2, 11).

283. Cfr. las σκύβαλα de Phil 3, 8 (*supra* p. 318, n. 149) y el ὄγκος de Heb 12, 1; a las referencias dadas en nuestro comentario in h. l. hay que añadir las de P. LOUIS, *Aristote, Les Parties des Animaux* (París, 1956) 188.

284. Cfr. A. DESCAMPS, *La Morale des Synoptiques*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines* (Tournai, 1954) 27-46. Aquí también la esperanza es indisociable de la fe y de la caridad; ésta conforma al bautizado según la muerte de Cristo, aquella ordena al discípulo llevar su cruz de cada día. Cfr. F. W. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut*, 2.^a ed. Le Puy-París, 1955) 389 ss.

285. Lc 12, 33 (cfr. 16, 1-13). Cfr. W. PESCH, *Zur Exegese von Mt 6, 19-21 und Lc, 12, 33-34*, en *Biblica* (1960) 356-378.

286. PLATÓN, *Leyes*, VIII, 840 a-c; FILÓSTRATO, *Gimn.* 52: "Más vale prescindir de los atletas que se entregan a los placeres de Venus. En efecto ¿qué hombres son los que cambian por un placer vergonzoso las coronas y proclamaciones del heraldo?".

287. 1 Cor 9, 25. No basta con dejarse despojar (Phil 3, 8, lit. "tratado en todo con desventaja"); es preciso mortificarse para no ser descalificado en la gran prueba (cfr. C. SPICQ, *Épître aux Corinthiens*, París, 1949, páginas 235 ss.; G. T. MONTAGUE, *Growth in Christ*, Kirkwood-Friburg, 1961, páginas 135 ss.). Sobre πυκτεύειν, cfr. el epigrama de Tera: "La victoria de los púgiles se adquiere por la sangre" (L. ROBERT, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, París, 1940, p. 20; IDEM, *Hellenica XI*, París, 1960, pp. 341 ss.). Es preciso "crucificar la carne y las pasiones" (Gal 5, 24; cfr. *supra*, c. IV,

otra un ilimitado entusiasmo. Nada más contrario a la psicología de la esperanza que la lentitud y la inercia²⁸⁸.

En definitiva, el tiempo de la *salvación* determina una ética propia²⁸⁹: "El que trabaja, debe trabajar con esperanza" (1 Cor 9, 10). Contra lo que cabría suponer, esta *elpis* a penas si se considera bajo el aspecto dinámico que la psicología común permitiría desarrollar²⁹⁰, sino más bien y principalmente en su conformidad con las prescripciones del Señor relativas a la espera y a la vigilancia estática de sus discípulos. Los Apóstoles acentuaron su nota de paciencia y de resistencia, de tal suerte que la esperanza en la vida moral es una fuerza que permite avanzar pese a los obstáculos y caminar rectamente sin desviarse²⁹¹. Tal es el secreto de la fidelidad perseverante y, por tanto, del éxito.

La amplitud de tal empresa aparece admirablemente expresada en 1 Pet 3, 15: "Santificad en vuestros corazones a Cristo Señor, siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a cualquiera que os la pida". Los paganos acuden a los discípulos para informar-

pp. 212 ss.). M. M. DEEMS (*Early Christian Asceticism*, en A. WIKGREN, *Studies in honor of H. R. Villouhby*, Chicago, 1961, p. 91) observa juiciosamente que el judío no es naturalmente asceta. Cree en la bondad de la creación y se siente virtuoso al gozar de ella. No participa en las concepciones pesimistas de los griegos sobre el cuerpo. Sólo a partir del siglo II antes de nuestra era comienzan a aparecer en Israel las prácticas ascéticas, en relación con la esperanza escatológica, para preparar y apresurar la intervención de Dios (cfr. Qumrán, Juan el Bautista, etc.). Mas Jesús impondrá el ayuno a sus discípulos en el período que separa sus dos adventimientos (Lc 5, 35). Sobre la ascésis, purificación de la inteligencia, condición del conocimiento de Dios, cfr. A. BECKAERT, *Philon. De praemiis* (París, 1961) 24 ss., 32 ss.; A. M. FESTUGIÈRE, *La Revelation d'Hermès Trismégiste* (París, 1944) I, pp. 1-66.

288. El fervor a desplegar para el cumplimiento de la esperanza, por la fe y la paciencia, prohíbe toda negligencia (Heb 6, 11-12). *ωαρόρος* es el negligente, el perezoso, el indiferente; en el lenguaje médico la *ωαρόρία* es una enfermedad de languidez; *ωαρορεύειν* equivale a "no encontrarse bien" (cfr. L. ROBERT, *Hellenica* XI, París, 1960, pp. 430 ss.). A las referencias dadas en nuestro comentario sobre Heb 5, 11, hay que añadir P. S. I., XIV, 1486, 2, 6; MUSONIO: XLIV, 1: ¿Por qué continuar siendo perezoso, descuidado, negligente, y buscar excusas para no trabajar? «Τί ἔτι ἀργοὶ καὶ ῥάθυμοι καὶ ωαροὶ ἐσμεν»; (ed. C. E. Lutz, en *Yale classical Studies*, 1947, p. 138); FILÓSTRATO: Los maestros incompetentes, con sus métodos mediocres, no consiguen lograr para los jóvenes gimnastas más que una forma deficiente disponiéndoles a la pereza, a la lentitud, a la torpeza, a ser menos audaces de lo que corresponde a su edad.

289. Cfr. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (Nueva York, 1950) 145 ss. Los modernos la designan como una actitud existencial (A. SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus*, París, 1961, p. 17).

290. A excepción de 1 Cor 9, 24 ss. y de Phil 3, 12-16 (*supra* p. 317; sobre la psicología de la esperanza, "fuente de vida en todo dominio", cfr. FILÓN, *De praem.* 10-13, 72, 161; PLATÓN, *Filebo*, 39, e), pero la palabra esperanza no se pronuncia; son la fe y la caridad las que tendrán una función animadora muy activa, espontánea, generosa, de la vida cristiana.

291. Puede traducirse así Phil 3, 16: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, siguiendo el contexto de la carrera. El verbo *στοιχεῖν*: "marchar en línea recta, en fila" evoca la imagen del cristiano bien "alineado" respecto a su meta y regulando su vida imperturbablemente en función de este fin.

se acerca de su religión, y les preguntan la razón de una manera de vivir que les llena de pasm²⁹². La explicación es la adoración al Señor que llevan en lo más íntimo de su alma. Así consiguen mantener una conciencia irreprochable (1 Pet 3, 16) y viven como auténticos discípulos, "regenerados a una viva esperanza" (1 Pet 1, 3). El testimonio permanente de la conducta del cristiano fiel es, por tanto, el de la esperanza que lleva en el corazón: ἡ ἐν ὑμῖν ἐλπίς!

V. Retribución y temor

El fin del mundo, marcado por el triunfo definitivo y glorioso del Kyrios Pantokrator celestial sobre el Anticristo (2 Thes 2, 8; Apc 19), se presenta también²⁹³ como el día del juicio universal⁽²⁹⁴⁾ en que todo hombre muerto o vivo— ha de comparecer ante el tribunal de Dios²⁹⁵, para ser juzgado sobre sus obras, sus tribulaciones, sus trabajos²⁹⁶, sus acciones y sus pensamientos más secretos⁽²⁹⁷⁾, a la plena luz de la verdad (Rom 2, 2), por "Aquel que juzga con justicia"²⁹⁸,

292. Αἰτεῖν λόγον s'ignifica una explicación racional, y la ἀπολογία que a ella corresponde no es necesariamente una defensa ante los tribunales (cfr. Lc 12, 2-12), sino también la respuesta a una curiosidad benévola, cfr. Col 4, 6.

293. Cfr. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (2.ª ed., Tübingen, 1934) 290 ss. Aquí importa más que en ninguna parte señalar que Jesús y los Apóstoles utilizan nociones, imágenes y vocabulario del A. T., pero introduciendo perspectivas y matices originales, en función de realidades nuevas, expuestas por la Revelación de los últimos tiempos y selladas por una Alianza nueva y mejor. Las mismas palabras no encierran el mismo sentido para un oído judío que para uno cristiano.

294. "El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras" (Mt 16, 27; 19, 28; 21, 31-32; Joh 5, 22-27); "El fijó un día en el que ha de juzgar al mundo en justicia, mediante un Hombre a ello destinado" (Act 17, 31; cfr. 10, 42; 2 Tim 4, 1; Apc 20, 13). D. MOLLAT ha subrayado muy bien que el "juicio final" es a la vez el desenlace victorioso de una lucha y la última etapa de un proceso: la pronunciación de la sentencia de absolución o de condenación (art. *Jugement dans le Nouveau Testament*, en D. S. B. IV, 1344-1394).

295. Rom 14, 10; 2 Cor 5, 10: "Es preciso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba lo que haya merecido durante su estancia en el cuerpo, sea bueno o sea malo". P⁴⁶ y Orígenes entienden τὰ ἴδια como: "lo que es propio suyo" (1. τὰ διὰ τοῦ σώματος) lo cual corresponde a la Vet. lat. Goth. Arm. Vulg., *propia corporis*. J. HERING propone leer "διὰ τοῦ στόματος recogerá de la boca (del Juez) la sanción conforme a sus obras" (*La seconde Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1958); lo que es cierto es que habrá equivalencia entre lo que cada cual habrá hecho y lo que recibirá; cfr. V. F. FILSON, *S. Paul's Conception of Recompense* (Leipzig, 1931), 91; H. CAZELLES, *Le Jugement des morts en Israël* (Paris, 1961).

296. "Ἔργα, κόπος, πράξις, Mt 16, 27; 20, 12; Rom 2, 6; 4, 4; 1 Cor 3, 8; Col 3, 23-24; Apc 14, 13; 20, 13; 22, 12, etc.

297. Rom 2, 16; 1 Cor 3, 13; 4, 5; 14, 25; 2 Cor 5, 11; 1 Thes 2, 4; Heb 4, 13. "Abundando cada vez más en la obra del Señor, sabiendo que vuestro esfuerzo no es inútil en el Señor" (1 Cor 15, 58).

298. 1 Pet 2, 23; cfr. Mt 20, 4; Act 17, 31

sin hacer acepción de personas²⁹⁹. No es éste un tema más o menos secundario de la enseñanza cristiana. Desde su conversión, el neófito profesa explícitamente su fe en Dios “justo remunerador”³⁰⁰ y las Didascalias le instruyen acerca del “juicio eterno”³⁰¹. Sabe, por tanto, que el retorno de Cristo será el momento de las sanciones definitivas³⁰², que “el juicio” será en sentido estricto un escrutinio o discriminación entre los buenos y los malos³⁰³: “éstos irán al castigo eterno, en tanto que los justos poseerán la vida eterna”³⁰⁴; sabe, en fin y sobre todo, que esta retribución última, personal y exacta es el principio fundamental de la sanción moral.

Nos hallamos, pues, ante un nuevo aspecto de la moral neotestamentaria. Esta es ante todo, sin duda, recepción y valoración del don de Dios por parte del creyente, orientación amante y esforzada hacia la eterna bienaventuranza; pero esta esperanza tan pura y ardiente solamente se realizará después de una minuciosa y estricta *rendición de cuentas*: “El reino de los cielos es semejante a un rey que quiso arreglar sus cuentas con sus servidores”³⁰⁵. Dios, en efecto, nos ha dejado —como un señor a sus mayordomos o a sus servidores de confianza— sus bienes³⁰⁶: su palabra, su Espíritu Santo, su amor, su gracia, su Eucaristía..., con el encargo de hacerlos fructificar”³⁰⁷, con la intención de recoger cuando vuelva el capital con

299. Rom 2, 11; Col 3, 25; Eph 6, 8 ss.; 1 Pet 4, 17. Sobre esta fórmula, cfr. C. SPICQ, *La Justice* (París, 1934) II, pp. 11 ss., 128. ss.

300. Heb 11, 6: *μισθαποδότης*; cfr. 2, 2; 10, 35; 2 Thes 1, 5.

301. Heb 6, 2: *διδασχῇ... κριματός αἰωνίου*. A. CORDY comenta con exactitud: “αἰωνίου es neutro, ni futuro ni eterno en sentido exclusivo. La idea es la de estabilidad, inmutabilidad, permanencia... El juicio es definitivo y no será abrogado” (*Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, 1960, p. 132).

302. Apc 22, 12; Heb 9, 27. A. M. HUNTER ha resumido excelentemente las grandes líneas de esta *διδασχῇ* bautismal (*Paul and his Predecessors*, 2.ª ed., Londres, 1961, pp. 99 ss.; cfr. J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his Coming*, Londres 1957, pp. 16 ss.).

303. La *κρίσις* es la acción de separar; “el uno es tomado, el otro dejado” (Mt 24, 40). “El los separará a los unos de los otros” (21, 32; cfr. 13, 49; 24, 5); W. STRAWSON, *Jesus and the future Life* (Londres, 1959) 107 ss.

304. Mt 25, 46; cfr. 13, 41-43; 24, 5; Rom 2, 5-9. J. HERKENRATH, *Die Ethik Jesu* (Düsseldorf, 1926) 231-271.

305. Mt 18, 23: *συνῶραι λόγον* (sobre esta locución, recogida en 25, 19, cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, p. 55); 12, 36: “De toda palabra ociosa que pronuncien, los hombres darán cuenta en el día del juicio”; Lc 11, 50, 51; Rom 14, 12: “Cada uno de nosotros rendirá ante Dios cuentas de sí mismo, λόγον δώσει τῷ θεῷ. Dios es Aquel “a quien debemos rendir cuentas (Heb 4, 13; cfr. 13, 17); los detractores de los cristianos rendirán cuentas ante Aquel que está dispuesto a juzgar a los vivos y a los muertos (1 Pet 4, 5). Los profanadores de sepulcros se ven amenazados por la cuenta que han de rendir ante Dios: *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν* (*Inscriptions de Sardes*, 164, 4-5, con la nota de los editores W. H. BUCKLER, D. M. ROBINSON, *in h. l.*).

306. Mt 25, 14; Les confió su haber: *παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*. Igual designación de la propiedad, Heb 10, 34; *Carta de Aristeo* 25; cfr. οὐσία, Lc 15, 12-13.

307. Lc 19, 13: “Hacedlos rendir, *πραγματεύσασθε*”. La parábola de los talentos (Mt 25, 14-30) se entiende del todo en función de esta institución del derecho oriental, el contrato “para vender, comprar y hacer fructificar”; cfr. J. DAUVILLIER, *La Parabole des mines ou des talents et le § 99*

los intereses (Mt 25, 27). Nada podrá sustraerse a esta comprobación³⁰⁸ destinada a retribuir a cada uno lo que se merezca.

Hay como una especie de contrato de trabajo entre el Señor y sus servidores³⁰⁹, es decir, que las obligaciones son estrictas. Los obreros se comprometen a realizar el trabajo convenido y, a su vez, el propietario se obliga a pagar a cada uno lo que en justicia le corresponde. De ahí el término de "salario", tan frecuentemente empleado³¹⁰. Unas veces tiene el sentido de recompensa, en cuanto que Dios y el hombre no están en un plano de igualdad, sino que todo depende de la misericordia divina y la recompensa desborda maravillosamente el mérito³¹¹; pero con la máxima frecuencia conserva su acepción estricta de deuda de justicia: "El obrero tiene derecho a su salario"³¹², y el acento se marca sobre la rigurosa equivalencia: a tal trabajo corresponde tal salario, o bien: la cosecha es proporcionada a las semillas³¹³. Nadie se verá frustrado (Mt 10,

du Code de Hammurabi, en *Mélanges J. Magnol* (Paris, 1948) 153-165; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora* (Varsovia, 1959) II, pp. 516 ss., 521 ss.

308. Cfr. Rom 2, 3, las inscripciones sobre el gran Libro celestial (Apc 13, 9; 21, 27) y Mt 10, 42: μή ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ. La rendición de cuentas de un administrador comprendía cuatro operaciones principales: examen de los documentos (presentación de cuentas recibos etc.), verificación de las cifras, entrega material del saldo en especies, liquidación de cuentas; cfr. P. JOUANIQUE, *Rationem reddere*, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, IV, 2, 1961, pp. 228-233.

309. Mt 20, 1. 7: μισθοῦσθαι ἐργάτας; v. 13: συνεφώνησας μοι —*conventionne facta*; cfr. AGAPÉ I, p. 158, n. 4; J. DUPONT, *La Parabole des ouvriers de la Vigne*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1957, pp. 785-797; J. B. BAUER, *Gnadenlohn oder Tageslohn*, en *Biblica* (1961) 224-228; sobre todo J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on the Parable of the wicked Vinedressers*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1963, pp. 11-41 (da la bibliografía y renueva la exégesis).

310. Μισθός = *sakar*, "suelo, paga, honorarios" (cfr. ὀφώνιον, suelo; Lc 3, 14; 1 Cor 9, 7; Rom 6, 23; A. PELLETIER, *Fl. Joseph adaptateur de la Lettre d'Aristée*, Paris, 1962, p. 37), es el salario de un trabajo (Mt 20, 8; Iac 5, 4), el provecho (Ids 11); pero también la retribución de una mala acción (Act 1, 18; 2 Pet 2, 13, 15); Lc 6, 38. Cfr. Bo REICKE, *The New Testament Conception of Reward*, en *Mélanges M. Goguel* (Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 195-206; W. PESCH, *Der Sonderlohn für die Verkündiger des Evangeliums*, en *Festschrift J. Schmid* (Regensburg, 1963) 199-206.

311. Mt 5, 12: "Vuestra recompensa es grande en los cielos"; 5, 46: "Si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis?"; 6, 1. Si Pablo hubiera asumido espontáneamente su misión apostólica, hubiera tenido derecho a un justo salario, pero sólo se ve como un siervo inútil que no hace más que realizar una gestión que le ha sido impuesta (1 Cor 9, 17), que se encuentra obligado a cumplirla como un esclavo a quien no hay por qué retribuirle su esfuerzo (cfr. J. REUMANN, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ = "Convento"; *Terms for Heilsgeschichte in early christian Usage*, en *Novum Testamentum*, 1959, pp. 282-292). La desproporción entre mérito y recompensa viene expresada por el axioma: "Al que tiene (=hacer rendir los talentos), se le dará (más) y tendrá en abundancia" (Mt 25, 30), y por la metáfora del tesoro en el cielo, Mc Lo, 21; 1 Tim 6, 19; Iac 5, 3: "Habéis atesorado para el último día".

312. Lc 10, 7 (cfr. Mt 10, 10); 1 Tim 5, 18; Rom 4, 4: "Al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como lo que es debido".

313. Ioh 4, 36; 2 Cor 9, 6; Gal 6, 7-10; 2 Tim 2, 6; 1 Cor 3, 8: "Cada uno recibirá su salario según su propio esfuerzo" (comparar, puesto que se

42) porque es Dios quien da o retribuye (Mt 6, 46; Apc 11, 18) y el trabajador lo recibe y guarda como algo que le pertenece³¹⁴.

Esta garantía, que es un estímulo para los justos³¹⁵, constituye a la vez una temible amenaza para los malvados: "sabiendo que recibiréis del Señor la retribución de la herencia —el señor a quien servís es Cristo—; pero el que comete la injusticia recibirá el equivalente de su injusticia"³¹⁶. A lo largo de su ministerio, el Salvador subraya con tanta insistencia la severidad de los posibles castigos como la maravilla de la felicidad celestial³¹⁷ y, recogiendo la en-

trata de un salario de constructor, con el v. 10, FR. G. MAIER, *Griechische Mauerbauinschriften*, Heidelberg, 1959, I, n. LXIX, especialmente 1. 24: *περὶ μισθοῦ τῷ ἀρχιτέκτονι*; XI, 116-117; LXXXVI, 6 ss.; sobre el verbo *ἐποι- κοδομεῖν*, *ibid.* XIII, 36; LXV, 4); Mt 10, 41: "El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta; y el que recibe al justo como justo, tendrá recompensa de justo"; 2 Ioh 8.

314. *Κομίζειν*: llevar para meter en lugar seguro, al abrigo; obtener, recobrar, recoger el fruto de algo (2 Cor 5, 10; Eph 6, 8: "considerando que cada cual recobrará junto al Señor cuanto de bueno hiciere"; 1 Pet 1, 9; 5, 4); en el sentido de recibir una indemnización: percepción financiera (*Caria de Aristea*, 24; cfr. A. PELLETIER, *Fl. Joseph adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, p. 50).

315. Se logra la realización de las promesas (Heb 10, 36; cfr. 11, 13. 19. 39), se reciben elogios de Dios (ὁ ἐπαινος, 1 Cor 4, 5), "gloria, honor y paz" (Rom 2, 10), etc.

316. Col 3, 25: ὁ ἀδικῶν κομίζεται ὃ ἠδίκησεν. El binomio recompensa-castigo es el de todas las morales "porque los buenos se hacen mejores durante su vida por la esperanza de ser recompensados (ἐλπιδὶ τιμῆς), incluso después de su fin, mientras que es preciso impedir los violentos asaltos de los malos, aún cuando pasen inadvertidos durante su vida, por el temor de un castigo eterno después de su muerte (ἀθάνατον τιμωρίαν; FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 157). L. GERNET (*Recherches sur le Développement de la Pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917) ha demostrado que la represión y las penas no son sino una reacción de la justicia ante el error, las desviaciones (ἀμαρτάνειν) o las lesiones (ἀδικεῖν) de un orden objetivo. La corrección endereza lo que ha sido falseado o desviado; es una necesidad; τιμωρία viene de τιμή: el pago al que se hace acreedor el culpable; sinónimo de κολάζειν (cfr. o. c. p. 98). El castigo remedia el desorden ocasionado por la falta (sobre la noción de sanción en los griegos, cfr. G. TENEKIDES, *Droit international et communautés fédérales dans la Grèce des Cités*, en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit international*, Leyden, 1956, II, pp. 561 ss.). FILÓN concluye sus comentarios morales a la Escritura con un último capítulo dedicado a las sanciones: "Recompensas y castigos", acentuando sobre todo estos últimos: los hombres, formado tanto por directrices y exhortaciones como por amenazas, advertencias y promesas. ponen o no en práctica las lecciones recibidas y muestran así la realidad de su determinación interior. Entonces reciben recompensas o castigos (*De praem.*, 3-7). A. B. SCHWARTZ, *L'inexécution des contrats dans le droit des Papyrus*, en *The Journal of Juristic Papyrology* (1962) 13-21.

317. Cfr. las parábolas de la retribución: los obreros contratados para trabajar en la viña (Mt 20, 1-16); el mayordomo (24, 45-51), las diez vírgenes (25, 1-12), los talentos (vv. 14-30), la caridad fraterna (vv. 31-46), la higuera que tarda en dar fruto (Lc 13, 6-9); "Llorad sobre vosotros... Si así se trata al árbol verde ¿que será con el seco? (23, 27-31). Los pecadores obstinados son maldecidos (13, 35; cfr. 2 Pet 2, 14), apartados del Reino (Mt 13, 41), arrancados (24, 15), arrojados a las tinieblas exteriores (22, 13), al infierno (10, 28; 11, 23; 17, 9), al fuego eterno (25, 41; Ioh 15, 6; cfr. Heb 6, 8: τὸ τέλος εἰς καὶ οὐκ εἰς; 12, 29), castigados (Mt 25, 46), atormentados (18, 34; Apc 20, 9. 15; Lc 16, 23. 28. El epitafio de Gemellus de Eumeneia, judío o

señanza de los sabios de Israel, inculca a sus mejores discípulos un saludable temor: "Os digo a vosotros, que sois mis amigos, no temáis a los que matan el cuerpo pero ya nada más pueden hacer; os mostraré a quién habéis de temer: temed a Aquél que, después de matar, tiene poder para arrojar al infierno; a ése, os digo, le habéis de temer" (Lc 12, 4-5), es decir, a Dios legislador y juez que, una vez que ha promulgado sus preceptos, los sanciona castigando a los rebeldes (Iac 14, 12). Los Apóstoles aplicarán la misma pedagogía³¹⁸, hasta el punto de prescribir: "Trabajad con temor y temblor a fin de realizar vuestra salvación"³¹⁹.

pagano judaizante del s. III, amenaza con la "flagelación eterna" infligida por "el Dios inmortal", expresión muy realista del castigo escatológico; L. ROBERT, *Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 436-439. Cfr. la obra colectiva *L'Enfer*, collection *Foi Vivante*, París, 1950; C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, Londres, 1958, 39 ss., 86 ss., 215 ss.). De ahí la invitación a convertirse antes de que empiece el proceso del castigo (Lc 12, 54-59). Las "torturas" evocadas por los sinópticos o por el Apocalipsis hay que interpretarlas en función de las severidades del derecho penal contemporáneo. Un cuadro sugestivo de las faltas y de sus correspondientes sanciones ha sido trazado por R. HAASE, *Körperliche Strafen in den altorientalischen Rechts-sammlungen*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité* (1963) 61, 69 ss.

318. Rom 11, 20-21: "Teme; porque si Dios no perdonó a las ramas naturales tampoco a ti te perdonará"; 1 Cor 6, 9-10: "¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros... ni los ladrones... poseerán el reino de Dios"; Heb 10, 27-31: "Hay allí una perspectiva temible la de un juicio y una centella de fuego que devorará a los rebeldes... Porque conocemos al que dijo: Mía es la venganza; yo retribuiré. Y luego: El Señor juzgará a su pueblo. Terrible cosa caer en las manos del Dios vivo". La parénesis final de la Epístola a los Hebreos hace alternar amenazas y promesas; de ahí las seis secciones: 10, 26-31; 32-39; 11, 1-40; 12, 1-4; 5, 13; 14, 29 (cfr. C. SPIRO, *Epître aux Hébreux*, I, p. 37; W. NAUCK, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1961) 199-206; D. TABACHOVITZ, *Furcht und Hoffnung. Zum Gebrauch von μή und μή οὐ in Befürchtungssätzen und beim Infinitiv*, en *Eranos*, 1951, pp. 93-101). Temor y alegría no son sentimientos contradictorios, puesto que las santas mujeres dejaron la tumba "con sentimientos de temor y de gran alegría" (Mt 28, 8; cfr. Prv 13, 13; 2 Cor 6, 10; PÍNDARO, *Nem.* I, 55: "presa de un asombro en que la alegría se mezclaba al temor"; VIRGILIO, *En.* I, 514: "presa de alegría y de temor"). El sacerdote Milos escribe a pocas líneas de intervalo: ἵνα περισσεύῃ ὁ φόβος τοῦ θεοῦ ἐν σοί... ἵνα περισσεύῃ ἡ ἀγάπη σου, en P. ABINNAEUS, VII, 4 y 7; cfr. P. ANTIN, *Sur le "rire en pleurs" d'Andromaque*, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, IV, 3, 1961, pp. 340-350; toda alma profundamente religiosa los experimenta a la vez (FILON, *De migr.* A. 156-157), especialmente al vivir la esperanza: "in quantum per spem repraesentatur res amata ut possibilis consequi, causat gaudium; in quantum autem separat actu, absens constrictatur" (SANTO TOMÁS, *In Ioh* 20, 11; lect. II, 3). En un papiro mágico de Leiden, Dios "sin dejar de sonreír se ensombrece, y aparece Moïra con una balanza en las manos, manifestando así que en ella reside la justicia" (citado por A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1944, I, páginas 301).

319. Phil 2, 12. Sería un contrasentido exegético y teológico tomar en sentido literal la fórmula estereotipada e hiperbólica: μετὰ φόβου καὶ τρόμου, cuya significación es clara según sus restantes empleos, profanos todos: los esclavos deben obedecer a su amo aceptando su dependencia con sentimientos de respetuosa sumisión (Eph 6, 5); San Pablo ha llegado a Corinto lleno de aprensión, con un complejo de inferioridad (1 Cor 2, 3).

Los modernos encuentran dificultad para comprender el lugar y la importancia de estas retribuciones, y pregonan el ideal de un desinterés absoluto, de un servicio a Dios enteramente gratuito, por encima de toda esperanza de recompensa o temor de castigo que, según ellos, son características de una mentalidad mercenaria³²⁰. Pero el santo no ha de ser necesariamente un héroe³²¹ —que, por otra parte, suele ser mero objeto de creación literaria sin paralelo en la vida real—, y toda la moral evangélica se apoya en el propio interés de cada uno, bien entendido: “Buscad su reino, y todo se os dará por añadidura”³²². La existencia de sanciones definitivas indica simplemente que la economía de la salvación procede de la santidad³²³ y de la justicia de Dios³²⁴, tanto como de su amor: “Nadie

Los corintios han recibido a Tito, temiendo no poder hacer lo suficiente para demostrarle su arrepentimiento (2 Cor 7, 5). Se trata, pues de este temor religioso (*tremendum*) que mantiene al servidor en la estricta obediencia a su amo, al que reconoce todos los derechos, de prescribir y castigar. En este sentido, “la Iglesia vivía en el temor del Señor” (Act 9, 31); es uno de los motivos más imperiosos de la conciencia cristiana (2 Cor 7, 1; Eph 5, 21; Col 3, 22; Iac 5, 9; Apc 14, 7; cfr. *supra* p. 27, n. 76).

320. Objeciones y respuestas han sido perfectamente formuladas por W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* (Munich, 1955); G. DIDIER, *Désintéressement du chrétien* (París, 1955); sobre todo P. Y. EMERY, *Le Christ notre récompense. Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme* (Neuchâtel, 1962); cfr. G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum* (Munich, 1959) II, pp. 62-92. Todas las religiones han atribuido a los dioses la distribución de los bienes y la sanción del mal; cfr. H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (Berlín, 1961) 51 ss.; A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, 1960) 140 ss., 164 ss.; A. MORET, *L'immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Égypte ancienne* (París, 1908); J. SALGUERO, *Justicia y retribución divinas en el Antiguo Testamento, en La Ciencia Tomista* (1961) 507-526.

321. Cfr. A. J. FESTUGUÈRE, *La sainteté* (París, 1924) 27 ss.

322. Lc 12, 31 (Mt 6, 33); cfr. APÉNDICE II, *infra* pp. 401 ss. A Pedro que se inquieta por su recompensa de su renuncia a la fortuna, Jesús le promete sentarse en un trono (Mt 19, 27-28), “muchas veces más en este siglo” (Lc 18, 30), (el céntuplo ahora... y la vida eterna en el siglo venidero” (Mc 10, 30). Los Doce, instrumentos de la renovación mesiánica y escatológica de las doce tribus (cfr. J. THEISSING, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, Breslau, 1940, pp. 57 ss.) no sólo tienen asegurados puestos de honor, sino de una verdadera realeza, por haber permanecido fieles a Cristo en sus pruebas (Lc 22, 28-30; cfr. H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, Münster, 1957, pp. 37 ss., 54 ss). Haber seguido a Jesús es tan meritório como haber servido al reino; de ahí la fórmula marciana que asocia la doble motivación: *ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ ἐνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* (Mc 7, 29; cfr. 8, 35; cfr. A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich, 1962, páginas 117 ss.). San Pablo se pregunta: “¿De qué me sirve?, después de sufrir tanto en Efeso, si no hay resurrección (1 Cor 15, 32; cfr. G. DIDIER, *Désintéressement du chrétien*, p. 84); “si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres” (v. 19; 1 Tim 4, 8: “La piedad es útil para todo (ὡφέλιμος; lo que implica una ventaja) y tiene promesas para la vida presente y para la futura”. Cfr. EPICTETO: “Si la piedad y la utilidad no van paralelas, no es posible conservar la piedad en nadie” (I, 27, 14); CARPILDES: “Los hombres justos no pierden la recompensa de su piedad” (*Antolog. palat.* IX, 52, 6).

323. El hombre invitado al banquete, pero que no tiene traje de bodas, es excluido (Mt 22, 11-13); los operarios de iniquidad son rechazados (Lc 13, 27). Los disolutos, todos los que se entregan a las obras de la carne no

se ríe de Dios”³²⁵, que no puede dejar de castigar el mal³²⁶, lo mismo que premia la virtud³²⁷. Si sus promesas de salvación son firmes y alentadoras, sus amenazas son también un acto de su misericordia, pues estimulan la voluntad perezosa, ayudan a desprenderse de las seducciones pasajeras y engañosas, corrigen la presunción, mueven a corresponder a la gracia y fundamentan poderosamente toda la conducta moral³²⁸. La existencia del castigo supone, por último —y esto un ateo jamás podrá comprenderlo, porque la esperanza depende orgánicamente de la fe que ve lo invisible (Heb 11, 27)— que Dios es el Señor y Dueño absoluto, que debe exigir celosamente la fiel obediencia de sus súbditos y tiene plena iniciativa en la elección de los escogidos: su salvación es gratuita³²⁹.

Por eso, en la primera epístola a los Corintios³³⁰ San Pablo manifiesta en varias ocasiones su incertidumbre acerca de la perseverancia final³³¹. En realidad, sólo uno de los textos puede aducirse como

podrán heredar el reino de Dios (1 Cor 6, 9-10; Gal 5, 21); “no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira” (Apc 21, 27); “fuera pe-
rros, hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras” (22, 15). Un creyente que no santifica el nombre de Dios no es digno de Dios.

324. Cfr. Lc 18, 7-8; 21, 22. “Los príncipes que gobiernan una sociedad jamás se expresan con tanto vigor como cuando reaccionan contra las infracciones... El derecho penal es un espejo sincero donde se refleja el alma colectiva” G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le Droit criminel en Grèce*, París, 1904, p. I; cfr. R. VON IHERING, *Etudes complémentaires de l'esprit du Droit romain*, París, 1880, I, p. 3). Cfr. Esquillo... Cfr. L. PEARSON, *Popular Ethics in ancient Greece* (Stanford, 1962), pp. 91 ss.

325. Gal 6, 7; cfr. Heb 12, 29: “Nuestro Dios es un fuego devorador”. EPICTETO, III, 1, 37: “Obedecemos a Dios para no convertirnos en objeto de su cólera”.

326. Rom 12, 19: “Dejad actuar la ira de Dios. Porque está escrito: A mí la venganza, yo haré la justicia”; Heb 10, 30; cfr. 1 Thes 4, 6; I QS, X, 20.

327. Rom 8, 13: “Si vivís según la carne, moriréis; pero si por el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis”; Apc 14, 13: “las obras de los justos les acompañan”; son las δικαιώματα (19, 8).

328. Cfr. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 2.ª ed. (Nueva York, 1950) 86 ss. Filón explicaba por qué los pastores sabían blandir el arma del temor, moderadora de los que no obedecen jamás a la razón (*De agric.* 40); “Para los súbditos no es prudente actuar mal en presencia de sus soberanos, ni para los esclavos delante de su señor, porque cuando los que castigan se encuentran cerca, el temor asalta a los que no han recibido de la naturaleza el don de disciplinarse a sí mismos” (Gig. 46).

329. Ahí está la gran diferencia entre las concepciones evangélicas de la retribución (ὁμοειδὲν ἐλάβετε, Mt 10, 8; cfr. Ioh 15, 16) y las del judaísmo contemporáneo que establecía una estricta equivalencia entre el comportamiento humano y la justa recompensa; cfr. W. PESCH, *op. l.*; P. BONNETAIN, *art. Grâce*, en D. B. S. III, 936 ss. 942 ss.

330. A veces se añade Phil 3, 11-12 (εἰ πως ... εἰ καί), mas no parece que Pablo exprese aquí una duda: “si es posible”; sólo quiere señalar que no ha llegado y que la meta la sobrepasa.

331. Los corintios se erigieron en jueces de instrucción e iniciaron un informe sobre el ministerio de Pablo (1 Cor 4, 3-4; ἀνάκρισις es la instrucción judicial; cfr. L. GERNET, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, París, 1955, p. 115). El Apóstol responde: “De nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien instruye mi causa es el Señor. No se trata de ningún modo del juicio escatológico, sino de una competencia judicial. Incluso el Apóstol, cuya conciencia es irrepachable, no es

prueba: "Mortifico mi cuerpo... no vaya a suceder que yo mismo sea descalificado" ³³². El Apóstol no manifiesta exactamente el temor a ser reprobado, sino que revela su secreto para no serlo... Lo esencial es que el plan salvífico está en vías de realización ³³³ y no puede verse comprometido o desbaratado, más que por pecados concretos —puesto que el cristiano justificado no es impecable y la Iglesia está instituida precisamente para levantarle de sus faltas y asegurarle a pesar de ello la perseverancia ³³⁴— por una esclerosis del corazón, una mala voluntad que esteriliza la acción de la gracia ³³⁵, y luego, por una inercia o torpeza radicalmente contrarias a la economía providencial del don de Dios, y que constituyen una deslealtad respecto a la *homología* bautismal: *conventione facta!* Dios ha dado a cada cual diversos talentos, y el problema no está en conservarlos, sino en hacerlos rendir. Pero nadie sabe exactamente lo que ha recibido, ni cuánto debe producir ³³⁶. La verdadera fuente de temor —según la problemática neotestamentaria— está en el siguiente principio ³³⁷: el eliminado será el perezoso, el elegido será el vigilante activo: "Se exigirá mucho de todos aquellos a los que se ha dado mucho; de aquél a quien se ha confiado mucho, se pedirá más" (Lc 12, 48).

No obstante, la Iglesia cristiana constituye el pequeño rebaño al que "el Padre se ha complacido en dar el reino" (12, 32), y el castigo no puede ponerse en el mismo plano que la recompensa, porque todo el cristianismo está ordenado al cielo y sólo en él encuentra su sentido. El infierno es el resultado de una repulsa ³³⁸, de la negación

juez en su propia causa. Sólo cuenta la apreciación infalible de Dios, que no juzga solamente los riñones y el corazón (v. 5), sino la cualidad de las obras. El aviso de 1 Cor 10, 12 no se refiere ya (el contexto es evidente) al acto de comparecer ante el tribunal de Dios, sino a las caídas eventuales y humillantes de las que los presuntuosos se creen incapaces: "El que presume (δοκεῖν con un matiz de orgullo, cfr. PLUTARCO, *Temistocles*, II, 4) estar de pie, mire no caiga".

332. 1 Cor 9, 27: ἀδόκιμος γένομαι. Existe equivalencia entre δοκιμαζειν κρίνειν (Lc 12, 56-57; cfr. 2 Cor 13, 5). El ἀδόκιμος es el candidato rechazado en el examen (δοκιμασία), como incapaz (Heb 6, 8; cfr. 2 Tim 3, 8; Tit 1, 16), el concursante eliminado de la carrera.

333. Cfr. los participios presentes pasivos σωζόμενοι-ἀπολλύμενοι (1 Cor 1, 18) y la exhortación: σωτηρίαν καταργάσθαι (Phil 2, 12).

334. Mt 16, 19; 1 Joh 1, 8-10; cfr. *supra*, pp. 170 ss.

335. Cfr. la raíz amarga de Heb 12, 15 ss.; el pecado que conduce a la muerte, 1 Joh 5, 16-17.

336. Tal cristiano mediocre se verá salvado; tal otro mucho más virtuoso y edificante queda muy por debajo de lo que debería ser; por eso el juicio de los hombres acerca de los "santos" no tiene ningún sentido, puesto que se ignora la responsabilidad real de cada uno.

337. M. Goguel tenía razón al negar que hubiera oscilaciones afectivas o morales en la conciencia de San Pablo, pero se equivocaba al considerar como una "antinomía insoluble" la convicción de salvarse, fundada en el poder y en el amor de Dios, y el peligro de comparecer ante el tribunal de Dios (*Les fondements de l'assurance du salut chez l'apôtre Paul*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1937, pp. 105-144).

338. Heb 12, 25 (vid. nuestro comentario, pp. 167-178; O. E. EVANS, *The unforgivable Sin*, en *The Expository Times*, 1957, pp. 240-244; G. FITZER, *Die Sünde wider den Heiligen Geist*, en *Theologische Zeitschrift*, 1957, pá-

radical del orden de la gracia. Por eso el hijo de Dios amante y vigilante afronta el juicio de su Padre con *parrhesia*: cree en la infinita caridad divina³³⁹ y se adhiere con toda el alma a Cristo que le ha librado del temor de la muerte³⁴⁰, ésta ya no es más que el término de su incorporación y de su asimilación al Salvador. La última palabra de la esperanza en este mundo es esta bienaventuranza: "Oí una voz del cielo que decía: Escribe: Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor, ya desde ahora (Apc 14, 13).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

I. *Fortaleza*. En cuanto depende de la fe-confianza, la fortaleza cristiana recibe el nombre de ὑπομονή: constancia-entereza. Es la virtud que mantiene y estabiliza al creyente en su adhesión a Dios y le permite perseverar a pesar de todos los obstáculos. Esta actitud del alma es tan fundamental que aparece expresada por varios verbos sinónimos en la parénesis apostólica: "Estad vigilantes, manteneos en la fe, comportaos virilmente, sed fuertes"³⁴¹.

Primero mantenerse en pie, inmutables³⁴², sin desfallecer (Rom 14, 4) ni volverse atrás (Gal 5, 1). La metáfora es la del soldado que se mantiene firme en su puesto y que no retrocede en el combate. Así es como el cristiano se mantiene en la verdad (Ioh 8, 44), en la fe, en las tradiciones recibidas (2 Thes 2, 15), llevando "una vida digna del Evangelio" (Phil 1, 27) y disfrutando de una estabi-

ginas 161-182). Según la epístola a los Hebreos, la condenación está reservada a la infidelidad obstinada (10, 26), a los que rechazan a Dios, se apartan de El y se desligan voluntariamente (2, 1-4; 3, 12; 6, 4-6; 10, 39). Dios no hace más que consumir una separación querida por el hombre. "Es razonable que los que han conocido a los dioses y los han despreciado sean precisamente privados de su conocimiento en una nueva vida" (SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, XVIII, 3; QUINTO DE ESMIRNA, VII, 87-90).

339. Rom 8, 15; 1 Ioh 2, 28; 4, 17; (AGAPÈ III, pp. 292 ss.). Cfr. APÉNDICE VIII: ¿Está menos poblado el cielo que el infierno?, *infra* p. 483 ss.

340. Heb 2, 15 (cfr. H. RIESENFELD, *La descente dans la mort, en Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 207-217). "Los males momentáneos afligen mucho, pero más penosos son los que derivan del temor: porque el temor es la fuente del dolor" (FILÓN, *De praem.* 73).

341. 1 Cor 16, 13: Γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταίωσθε.

342. Primer sentido de στήκειν (Mc 3, 31; 11, 25; Ioh 1, 26); cfr. ἵστημι (1 Cor 15, 1; 2 Cor 1, 24; cfr. *supra* c. IV, p. 211 n. 286. GRUNDMANN, art. ἵστημι, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 637 ss.). μένειν (Ioh 15, 4, 9; AGAPÈ III, pp. 153 ss.; Heb 13, 1; este verbo se opone a φεύγειν; DITTENBERGER, *Syl.* I, 41, 25; 136, 10, y contiene la idea de permanencia y de estabilidad definitiva, cfr. J. CAMBIER, *Eschatologie ou Hellénisme dans l'Épître aux Hébreux, en Salesianum*, 1949, pp. 87 ss.; ἐμμένειν, Heb 8, 9; Act 14, 22; παραμένειν Iac 1, 25); de ahí Apc 3, 12: "Al vencedor yo le haré columna en el templo de mi Dios"; 1 Cor 15, 58 "Haceos sólidos, inquebrantables, ἑδραῖοι, ἀμετακίνητοι"; cfr. P. Milan, 99, 18: κύρια εἶναι καὶ ἀμετακίνητα διὰ πάντος; ARISTÓTELES, *Generac. anim.* I, 13, 720 a: μὴ πλανᾶσθαι ἀλλ' ἑδραῖους.

lidad perfecta. La perseverancia consiste en “mantenerse firme en el Señor” (Phil 4, 1; 1 Thes 3, 8).

Esto supone conducirse como hombre, demostrando un coraje viril³⁴³, lo que es el polo opuesto a la cobardía y a la molicie: “No nos ha dado Dios un espíritu de pusilanimidad, sino de fortaleza y de caridad”³⁴⁴. El fiel, lejos de huir como un cobarde cuando los peligros le asedian³⁴⁵, los afronta y consigue la victoria³⁴⁶.

El hijo de Dios, nacido en el Bautismo, debe pues crecer y fortalecerse con la edad³⁴⁷. Su edad adulta se caracteriza tanto por la madurez de espíritu como por la robustez de su conducta moral; su progreso consiste en un aumento de vigor que va fortaleciendo al hombre interior (Eph 3, 16). Entonces el cristiano se mantiene fiel (κρατεῖν) a su profesión de fe (Heb 4, 14), a la esperanza (6, 18), a Cristo (Col 2, 19; Apc 2, 13), al pasado fielmente transmitido por las tradiciones (2 Thes 2, 15; cfr. Mc 7, 3-4), al presente que es la posesión de la gracia (Apc 2, 25; cfr. Heb 12, 28). No basta con adquirir la perla preciosa, es preciso conservarla y apegarse a ella como el avaro a su tesoro. Esto no es fácil cuando aumenta la intensidad de las tribulaciones, pero precisamente entonces es cuando el Señor exige de cada uno: “Mantén-te firme en lo que tienes, para que nadie te quite la corona” (Apc 3, 11).

343. Ἀνδρῆζεσθαι (hap. N. T.) está igualmente asociado a κραταιοῦσθαι en 2 Sam 10, 12; Ps 27, 14; 31, 24. Comparar στηροῦζειν “afirmar, consolidar” (1 Thes 3, 2-3; 2 Thes 2, 17), que se emplea para expresar el coraje desplegado por el vigilante escatológico (Iac 5, 6; Apc 3, 2; cfr. nuestro comentario de 1 Pet 5, 10, *supra* pp. 115 ss., y ἑδραῖος “firme en su puesto” (1 Cor 7, 37; 15, 58; Col 1, 23; cfr. 1 Tim 3, 15; J. DUPONT, *Le Discours de Milet*, París, 1962, p. 259, n. 2).

344. 2 Tim 1, 7. Δεῖλιά expresa a la vez el temor y la cobardía que cede ante el peligro, teme la muerte y se doblega ante las persecuciones (Mc 4, 40; Mt 8, 26; cfr. ΔΕΙΛΕΪΩ, Ioh 14, 27). ΠΛΑΤΩΝ la opone al coraje y a la bravura (ἀνδρεία, *Leyes*, VII, 791 b; X, 900 e; igualmente ΦΙΛΩΝ, *De leg. al.* I, 68, 86; III, 54; *De praem.* 52; cfr. EURÍPIDES: “un pusilánime lenguaje de mujer, γυναικῶν δειλὸν λόγον”, *Androm.* 757), y San Pablo a la δύνσμις que viene de Dios (cfr. 2 Thes 1, 11; Col 1, 11), con la que vinculará la fuerza de la caridad (ισχύς, Mc 12, 30 = Lc 10, 27) y de la fe (ισχυρός Heb 11, 34; cfr. 1 Ioh 2, 14).

345. Un anónimo del s. I comenta ΔΕΙΛΟΣ τὸν πόνον φεύγων (J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1961, III a, P. 368, n. 115 f). MENANDRO: “¡Os lo suplico, huid! Sería una cobardía (δειλὸν)” (*Dyscolos*, 123). ΦΙΛΩΝ (*De agr.* 154; cfr. 17; *De virt.* 23-26) y FL. JOSEFO (*Vida*, 172) califican así la cobardía del soldado (sobre el cristiano soldado y atleta, cfr. c. IV *supra* pp. 208 ss. HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, XXXIII, 5).

346. Apc 21, 7-8 opone el vencedor (ὁ νικῶν) que obtiene las promesas de la Alianza: “Yo seré su Dios y él será para mí un hijo” a los cobardes y a los infieles (τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις) cuya herencia es el estanque abrasado de fuego y de azufre. Iac 1, 7-8 opone el alma de fe al inestable (ἀκατάστατος), que es irresoluto e incoherente; ΦΙΛΩΝ: el atleta de la virtud contrasta con los cobardes y los viles (οἱ ἀνανδροὶ καὶ ἄγενεῖς) por debilitación de la naturaleza (*De praem.* 5). Cfr. el fatigado (τὸν κάμνοντα), Heb 12, 3; Iac 5, 15; el miserable (QUINTO DE ESMIRNA, I, 100).

347. Κραταιοῦσθαι. De Juan el Bautista y de Jesús, siendo niños, está escrito que crecían y se fortalecían en espíritu o se llenaban de sabiduría (Lc 1, 80; 2, 40).

Sin duda “es pequeña la fuerza” del hombre (Apc 3, 8; cfr. Mc 14, 37), ser de carne y hueso que se define por su debilidad (Mt 26, 41). Por eso el Nuevo Testamento no le atribuye energía, vigor, firmeza, constancia, poder, dinamismo —el vocabulario de la fuerza es de los más ricos que existen— sino en la medida en que los recibe de Dios³⁴⁶. Sólo éste es fuerte y poderoso³⁴⁹, y la fe, corroborada por la experiencia humana, confiesa: “Todo lo puedo en Aquél que me conforta”³⁵⁰.

II. *Oración*. Así, “la oración de la fe” (Iac 5, 15) —petición a Dios de lo que nos es necesario o útil—, se presenta en el Nuevo Testamento como uno de los actos más eminentes de la virtud de la esperanza. Nacida, en efecto, de una necesidad o de una debilidad³⁵², no es más que la expresión de un deseo³⁵³ que traduce la

348. Act 3, 12-16; 4, 7. El Señor obra eficazmente (ὁ ἐνεργῶν, Phil 2, 13; cfr. Gal 3, 5). Tiene el poder de mantenernos (στήκειν Rom 14, 4), de consolidarnos (στηρίζειν, 16, 25; cfr. 1, 11; 2 Thes 3, 3). Gracias a su potente energía es posible conservar una perfecta constancia (ὁπομονή, Col 1, 11) y estabilidad (στηναί, Eph 6, 11-14). El Señor arma o reviste de potencia (δύναμις, Eph 1, 19; 3, 16; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 13, 4. ἐνδυναμοῦν, Eph 6, 10; Phil 4, 13; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 2, 1; 4, 17; 1 Pet 1, 5). “Tú has guardado... Yo te guardaré” (Apc 3, 10, τηρεῖν). De ahí la paradoja: “Cuando me encuentro sumido en la debilidad, entonces tengo la fortaleza (divina)” (2 Cor 12, 10; cfr. 4, 7).

349. Dios es ἡ Δύναμις (Mc 14, 62; cfr. Mt 26, 64), ὁ δυνατός (Lc 1, 49), ὁ μόνος δυνάστης (1 Tim 6, 15), ἰσχυρός (Apc 18, 8; cfr. 1 Cor 1, 25; 10, 22), τὸ κράτος (1 Tim 6, 16; 1 Pet 5, 11; Apc 1, 6), ἐξουσία (Ids 25; cfr. las aclamaciones, Apc 7, 12; 11, 7; 19, 1). Omnipotencia y “virtud” que se despliegan especialmente en la creación (Apc 6, 11) y en la realización de la salvación (12, 10; Lc 1, 35), etc.

350. Phil 4, 13: Πάντα λοχῶω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με! cfr. *supra* 112 ss.

351. En este tema es de tal importancia en la moral neotestamentaria (cfr. el ejemplo personal del Señor, y la insistencia de su enseñanza, sobre todo en el Sermón de la montaña y en el discurso de despedida) que merecería un capítulo entero e incluso un libro, pero éste ya se ha escrito (A. HAMMAN, *La Prière I. Le Nouveau Testament*, Paris-Tournai, 1959; cfr. E. ORPHAL, *Das Paulusgebet*, Gotha, 1933; G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh, 1936). No trataremos aquí de la adoración, de la alabanza, del culto (ya señalamos en sus lugares, c. III *supra* pp. 133 ss; c. IV, *supra*, pp. 200 ss. cfr. J. LEBRETON, *La Contemplation dans la vie de saint Paul*, en *Recherches de Science religieuse*, 1940, pp. 81-108), sino únicamente de la petición a Dios. La προσευχή, la oración en su sentido más general, designa la conversación con Dios; a menudo asociada a la δέησις (1 Reg 8, 45; 2 Par 6, 19; Phil 4, 6; 1 Tim 2, 1; 5, 5; cfr. AGAPÈ III, p. 184, n. 3): *solicitudación, supplica* (Lc 1, 13; cfr. δέωσις, implorar); αἰτημα es la *petición, la supplica* Lc 23 24; cfr. αἰτεῖν, reclamar; 23, 23; Mt 14, 7; Act 13, 21; 25, 15. Cfr. el estudio de L. ROBERT sobre αἰτεῖσθαι en las inscripciones de la época imperial, *Hellenica XI-XII*, París, 1960, pp. 58 ss.); ἐρωτᾶν *hacer una petición, mendigar* (Act 3, 3); ἐντεύξις: *solicitud, recurso a un superior para obtener un favor o una autorización* (cfr. O. GUERAUD, *ENTEΥΞΙΣ*, El Cairo, 1931, pp. XXIII ss.); ἐντυγχάνειν: *interpelar, venir hacia alguien para hablarle, obtener una audiencia* (Act 25, 24; P. COLLOMB, *Recherches sur la Chancellerie et la Diplomatie des Lagides*, París, 1926, pp. 51 ss.). C. W. LARSON, *Prayer of Petition in Philo*, en *Journal of biblical Literature*, 1946, pp. 185-203; A. PELLETIER, *Fl. Joseph adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, pp. 28-29.

352. Mt 6, 8: χρεῖον ἔχετε (cfr. Lc 11, 8; Ioh 4, 9; Rom 8, 26; Iac 1 5); todas las peticiones de un milagro o de un favor (cfr. Mt 20, 20; Mc 7, 28;

inclinación, la tendencia del corazón (Rom 10, 1, εὐδοκία). Por eso la oración constituye la actividad peculiar del "vigilante" escatológico³⁵⁴. Además, es un acto de confianza en Aquél que puede ayudarnos y colmarnos (2 Cor 1, 11; 1 Tim 5, 5), un recurso a Dios Padre³⁵⁵, que quiere que le pidamos lo que El mismo desea concedernos. En este sentido, la oración es el medio adecuado para obtener la gracia, para mantenerse en la fidelidad y, en definitiva, para lograr la salvación. Por último, es la pieza clave de la armadura del cristiano al final de los tiempos: en aquellos días malos, cuando el creyente tenga que resistir las asechanzas del diablo y luchar contra las potencias del mundo tenebroso, las virtudes que habrá de desplegar sólo serán eficaces si implora la fuerza divina³⁵⁷. No puede

Lc 4, 38; 5, 12; 9, 38, etc.), prepararse para la acometida de la tentación: la carne es flaca (Mt 26, 41).

353. 2 Cor 9, 14: αὐτῶν δεῖσει... ἐπιποθοῦντων; 8, 4.

354. Mt 26, 41: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε; Lc 18, 1 ss.; 21, 36: ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καὶ ᾧ δεόμενοι; Eph 6, 18; Col 4, 2: τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες; 1 Pet 4, 7. La inmensa mayoría de los empleos del verbo προσεύχομαι están en presente, especialmente los 23 empleos del participio presente de continuidad: προσευχόμενος; los 21 casos del imperativo presente προσεύχεσθε; los 10 empleos del presente de indicativo, subjuntivo o infinitivo (cfr. también δεόμενος). Una vez más, la gramática orienta a la teología: la oración es como la actividad permanente del hijo de Dios y de la Iglesia entera, evocados siempre como en acto de intercesión.

355. Mt 6, 9: "Orad así: Padre nuestro que estás en los cielos" (cfr. vv. 6-9; 18-19; Ioh 15-16; 16, 23; Rom 8, 15; Gal 4, 6; Eph 4, 6, etc. Para un israelita, el Padre es aquel de quien se procede y en quien uno se apoya, cfr. G. SCHRENK, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 959, 983 ss.). El Dios al que se dirige el orante es el mejor de los padres y actúa como tal (Mt 7, 9-11; Lc 11, 9-13). Es "el Dios que da", a todos, sencillamente y sin hacer reproches" (Iac 1, 5, con nuestro comentario en R. B. 1960, p. 217). De su bondad y de su liberalidad paternales vienen a los hombres todos los bienes (Iac 1, 17; cfr. Mt 5, 45); cfr. C. SPIRO, *Dieu et l'Homme*, pp. 48 ss.; allí se encontrará la bibliografía sobre el *Pater*, p. 66, n. 4; añádase R. E. BROWN, *The Pater noster as an eschatological Prayer*, en *Theological Studies* (1961) 175-208; sobre todo el hermoso comentario de la invocación inicial por W. MARCHET, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Roma, 1963) 181 ss. y *passim*; cfr. M. D. GOULDER, *The Composition of the Lord's Prayer*, en *Journal of theol. Studies* (1963) 32-45; A. HAMMAM, *Le Pater expliqué par les Pères*, 2.ª ed. (Bruselas, 1962). Si la brevedad de la oración dominical de Lc 11, 2-4 corresponde a su textura primitiva, la formulación aramáica de Mt 6, 9-13 sigue siendo más próxima al original, a pesar de las adiciones litúrgicas posteriores, nacidas de iglesias judeo-cristianas.

356. 1 Thes 5, 17-18: "Orad sin cesar... Tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús para vosotros"; Mt 6, 8; 9, 38; Iac 4, 2: "No tenéis, porque no habéis pedido".

357. La evocación del combate espiritual (Eph 6, 10-20), que completa el cuadro inicial de la economía de la salvación (1, 3-14), describe la panoplia indispensable al cristiano para mantenerse en pie en el combate; mas para que estas armas puedan vencer a los espíritus malignos, es necesario implorar a Dios: "con toda suerte de oraciones y plegarias... en todo tiempo (προσευχόμενοι ἐν παντὶ καὶ ᾧ) en el Espíritu. Velando, para ello, con una perseverancia incansable y suplicando a Dios" (6, 18). Relacionar Ioh 15, 16: "Soy yo el que os he elegido a vosotros. Yo os he puesto para que vayáis (a continuar mi misión salvífica, cfr. Mt 28, 19), para que deis fruto (éxito en su apostolado) y vuestro fruto permanezca (ministerio

sorprendernos, por tanto, que el Señor, al invitar a los hombres a la salvación y enseñarles los medios para alcanzarla, les haya insistido tanto en la urgencia de la oración y en las condiciones necesarias para hacerla eficaz³⁵⁸.

a) *Jesús, maestro de oración.* — Desde su peregrinación al Templo a los doce años³⁵⁹ hasta la entrega de su espíritu en manos del Padre (Lc 23, 46), Jesús no cesó de mantener su diálogo con Dios³⁶⁰, y con una eficacia tal que su oración abre el cielo (Lc 3, 21) y “su rostro se transforma” (Lc 9, 29), irradiando la gloria divina. El Señor debía pedir con tal intensidad³⁶¹ que sus testigos experimentaban un sentimiento inefable de unión con Dios, de confianza amo-

fecundo, resultados duraderos), para que el Padre os dé lo que le pidáis en mi nombre”. Instituidos por el Señor en su cargo, los Apóstoles sólo podrán cumplirlo pidiéndole a Dios los medios; la oración es, pues, el primer deber de su ministerio (Act 6, 4).

358. Así como los Apóstoles desarrollaron todos los demás temas de la enseñanza del Maestro, en lo que toca a la oración se limitaron a repetir lo que El les había dicho; todos los aspectos de la oración quedaban enunciados en el Evangelio; nada había, pues, que añadir. Esto confirma que la Ética de la Nueva Alianza es una moral de la Gracia, cfr. *supra* págs. 119 ss.

359. Lc 2, 42. El Templo “casa de Dios” es una “casa de oración” (Lc 19, 46; cfr. Act 3, 1; 22, 17), pero Jesús se retira a un lugar apartado para rezar (Lc 9, 18, προσευχόμενον κατὰ μόνας; cfr. 26, 36), a una montaña (6, 12; 9, 28; Mt 14, 13) o al desierto (Lc 4, 16); Pedro sube al tejado de la casa (Act 9, 9; 11, 5) y Cornelio a una pieza de su casa (Act 10, 30), como el Señor le había ordenado (εἰς τὸ ταμεῖον, ἐν τῷ κρυπτῷ, Mt 6, 6).

360. Para alabarle (Mt 11, 25), darle gracias (15, 36), bendecir el alimento (14, 19), y a los niños 19, 13), para que la voluntad de Dios se cumpla (26, 42; cfr. 6, 10), para que la fe de Pedro no desfallezca (Lc 22, 32. Satanás había solicitado de Dios que le permitiera cribar a los Apóstoles; ἐξαίρεσις, hap. b., supone que el demandante no tiene ningún derecho al favor solicitado. F. FIELD, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, p. 55, le da el significado de “conseguir a petición”; a los empleos que él menciona y a los de Wettstein, Lagrange, añadir SÓFOCLES, *Elect.* 656; *Oed.* C. 586. la plegaria de Jesús es eficaz), por la preservación y la fidelidad de los apóstoles (Ioh 17, 9, 15), por la salvación de todos los creyentes (17, 20), por sí mismo (Mt 26, 36; Heb 5, 7). Antes de escoger a los Doce, pasa la noche orando (Lc 6, 12; la construcción perifrástica: ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ, tiene gran fuerza para evocar la unión de Jesús con su Padre durante toda una noche de vela); ejemplo que seguirá la Iglesia antes de elegir a Matías (Act 1, 24), y de enviar a Bernabé y a Saulo en misión (13, 3), y antes de realizar un milagro (9, 40; 28, 8), etc. Sobre la oración personal de Jesús y su modo de utilizar el salterio, cfr. A. HAMMAM, o. c., pp. 71 ss., A. GEORGE, *Jésus et les Psaumes*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-Paris, 1961) 297 ss.

361. A lo largo de su agonía, Jesús ora con mayor insistencia que nunca: ἐκτενέστερον προσήνυτο (Lc 22, 44; cfr. ἀγωνισάμενος ἐκτενῶς = a fuerza de reiterados esfuerzos, *Inscripciones de Delos*, 1948, 15. Para la importancia de esta oración del Señor en la tradición, cfr. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, pp. 65-71). La ἐκτενής sugiere a la vez el despliegue constante de energía, la asiduidad en el celo, pero sobre todo la tensión del amor ferviente (1 Pet 1, 22; a las referencias dadas en ACAPÈ II, p. 317 ss., añadir *Inscripciones de Thasos*, 166, 6; 169, 26; 171, 14; 172, 12; 186, 10; de *Didímo*, 375, 8; de *Bulgaria*, 42, 11; 45 A, 30). Igualmente de una manera constante y con todo su fervor, teniendo en cuenta su vinculación a su Pastor, la comunidad de Jerusalén ora por Pedro: προσευχῇ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη (Act 12, 5).

rosa en su presencia³⁶² y, llenos de emoción y de fervor, le suplicaron: "Enseñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos"³⁶³. Y el Maestro les insruyó, explicándoles que debían dirigirse a Dios como un hijo se dirige a su padre: tal es el secreto —que sólo El podía revelar— del fruto conseguido por la oración³⁶⁴.

b) *La oración asidua*. — Después de haberles dado ejemplo, Jesús puede prescribir a los suyos la obligación de rezar siempre, en cualquier circunstancia, sin desfallecer jamás³⁶⁵, incluso cuando Dios parece sordo a las llamadas que se le hacen. No se trata aquí tanto de un deber individual como de la condición misma de la Iglesia entera, cuya vocación hasta el fin de los tiempos se resume en las manifestaciones de la caridad fraterna³⁶⁶ y de la oración asidua³⁶⁷. Si todos los "llamados" se reúnen en una misma asamblea durante este período de calamidad, el motivo no es solamente la caridad fraterna, sino también la vigilancia en una plegaria ininterrumpida

362. La postura de rodillas (Lc 22, 41; Act 7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 5; Eph 3, 14) es más humilde y suplicante que de pie (Mt 6, 5; Mc 11, 25; Lc 18, 11; 1 Tim 2, 8; asimismo las Dieciocho Bendiciones se llaman *'amida* por recitarse de pie. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Milet*, Paris, 1962, 342 ss. L. CERFAUX, *A genoux en présence de Dieu*, en *Recueil L. Cerfaux III*, Gembloux, 1962, pp. 309-312; cfr. pp. 253-262). Sobre la actitud del orante en el s. II ss., cfr. TERTULIANO, *De orat.* 23; *Coron.* 3, 14, 17, 24, 29; *Apol.* 30.

363. Lc 11, 1-2. Juan el Bautista fue un maestro de oración, y sus discípulos se señalan por su sentido de la plegaria, *δεήσεις ποιοῦνται* (5, 33); San Pablo lo es también; es la señal que el Señor da a Ananías: *ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται* (Act 9, 11). El Apóstol ora en la prisión (Act 16, 25), en el Templo (22, 17), constantemente (Rom 1, 10), sin interrupción (1 Thes 1, 2; Col 1, 9), noche y día (2 Thes 1, 3, 11) etc.

364. Jesús es el primero en usar en la oración el vocativo aramaico familiar *'abba* (a la inversa de *'abi*, *'abinu*) para designar a D'os (Mc 14, 36), un término que hasta entonces pertenecía al vocabulario profano: "Cuando un niño ha empezado a comer pan (=una vez destetado), aprende a decir "papá" (*'abba*) y "mamá" (*'imma*)" (*Berak.* 40 a; cfr. *Sanh.* 70 b. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsisissima vox Jesu*, en *Synoptische Studien*, A. Wikenhauser, Munich, 1954, pp. 86-93). R. LEANEY, *The Lucan Text of the Lord's Prayer* (Lc 11, 2-4), en *Novum Testamentum* (1956) 103-111; C. SPIOS, *Dieu et l'Homme*, pp. 65 ss, W. MARCHEL, *Abba, Père! La Prière du Christ et des chrétiens* (Roma, 1963) 83-116.

365. Lc 18, 1: *Δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι ... καὶ μὴ ἐνκακεῖν* (cfr. *La Parole de la Veuve obstinée et du juge inique aux décisions impromptues*, en R. B. 1961, pp. 68-90. Con motivo fundado H. RIESENFELD, *Zur μακροθυμεῖν Lc 18, 7*, en *Festschrift J. Schmid*, Ratisbona, 1963, pp. 214-217, remite a Eccl 35, 19 y subraya la sinonimia de este verbo y *βραδύνειν*, lo cual, en cambio no convence a H. LJUNGVIK, *Zur Erklärung einer Lukas-Stelle*, en *New Testament Studies*, X, 1964, pp. 289-294). Aquí es una mujer la que simboliza la oración incesante, mientras que R. Iuda recomendaba bendecir a Dios cada día porque "no me ha hecho mujer, pues la mujer no está obligada a orar" (*Tos. Berak.* VII, 18)!

366. Cfr. Mt 15, 31-46; Gal 6, 10 (AGAPÈ I, pp. 48 ss.).

367. Act 12, 12: *ἦσαν ἱκανοὶ συνεθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι*. "El ideal de la vida cristiana era una perpetua comunión con Dios, mantenida por una oración lo más frecuente posible. Un cristiano que no hubiera rezado todos los días, e incluso en varias ocasiones, no sería cristiano" (MGR. DUCHESNE, *Les origines du Culte chrétien*, 5.ª ed., Paris, 1925, p. 467). Cfr. I. HAUSER, *La Prière chez les Pères*, en *Rev. Ascét. et Myst.* (1956) 33

“para poder escapar de todo lo que ha de sobrevenir” (Lc 21, 36). Sin este recurso continuo a Dios, no podría haber elegidos.

La Iglesia fue maravillosamente fiel a este mandato de su Fundador. Sus miembros, en efecto, se designaban como: “Los que invocan el nombre del Señor Jesús”³⁶⁸, y se reunían para “elevar unánimemente sus voces a Dios” (Act 4, 24). Pero además se su-
braya con mucha fuerza que “todos perseveraban en la plegaria instantemente y con un solo corazón”³⁶⁹; texto que se podría glosar así: estaban siempre haciendo oración, dedicados a ella como a una tarea profesional (cfr. Rom 13, 6), pues gracias a esta asiduidad incansable en la súplica, los cristianos permanecen fieles a la actitud fundamental de vigilancia que les caracteriza³⁷⁰, y los Apóstoles se

368. Act 9, 14; 1 Cor 1, 2. ἐπικαλεῖσθαι (hebr. *Qara' beschēm*) τὸ ὄνομα, empleado a propósito de la oración y del culto, es un acto propio de los discípulos de Jesús que reconocen su divinidad e imploran su protección (FR. ZEMAN, *L'Eglise dans la perspective des Actes des Apôtres*, en *Studia* 13, Brujas-París, 1962, pp. 67-83; S. H. BLANK, *Some Observations concerning biblical Prayer*, en *Hebrew Union College Annual*, 1961, pp. 82 ss.), del mismo modo que los israelitas —ya que los sacerdotes habían puesto el Nombre de Yavé sobre Israel (Num 6, 27; Ps 129, 8)— estaban autorizados para utilizar el Nombre de su Dios (Gen 12, 8; 13, 4; 21, 33; 1 Reg 18, 24; cfr. E. LOHMEYER, *Das Vater-Unser*, 3.^a ed., Göttingen, 1952, pp. 41 ss.). En efecto, Dios no habita solamente en el santuario, sino también en medio de su pueblo (Dt 12, 5, 11. 21; 14, 24; 28, 10), con su poder de socorro, ayuda, refugio, perdón, salvación (Ps 20, 3; 23, 3; 25, 11; 54, 3; 143, 11; Am 9, 12; Is 48, 9).

369. Act 1, 14: οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ repetido en 2, 42 (cfr. PH. H. MENOUB, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel-París, 1952, pp. 44 ss.; H. ZIMMERMANN, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*, en *Biblische Zeitschrift*, 1961, pp. 71-82); la construcción perifrástica con imperfecto indica la continuidad de la acción realizada en el pasado y que aún se prolonga. En sus empleos profanos, el verbo προσκαρτερεῖν “perseverar, durar, obstinarse” marca el acento en la *asiduidad* de la relación de vinculación a una persona (Act 8, 13: ἡ προσκαρτερῶν τῷ Φ., Simón no dejaba ya a Felipe; 10, 7: soldados agregados al servicio del Centurión) y la *disponibilidad* permanente para un determinado servicio (Mc 3, 9; cfr. P. LUND, IV, 1, 29: πρ. τῷ ἔργῳ; P. FOUAD I, XXII, II, 13: me mantendré a disposición de su Excelencia). Según una inscripción judía de Panticapea en Crimea, del año 80 de nuestra era, Cresté, viuda de Drusus, emancipa a su esclavo Heraclas “con facultad para ir libremente a donde le plazca... salvo en lo tocante a la προσευχή, para la cual deberá tener devoción y asiduidad, ἐς τὴν προσευχὴν θωπείας τε ἐὰν προσκατερήσῃς (Corp. *inscript. juives*, 683, 14; cfr. 691, 19). Si, como nosotros pensamos, este verbo fue escogido por los Apóstoles para expresar la obstinación de la oración de la viuda al juez (Lc 18, 1. 5. 7), resulta verosímil atribuirle en Act un matiz escatológico, pues en los papiros significa con mucha frecuencia la espera de un juicio (πρ. μέτρι κρίσεως, P. Oxy. 484, 26; P. Mert. 91, 4; cfr. las referencias en F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlin, 1925, y la nota de P. M. MEYER sobre P. Hamb. IV, 7-8); tanto el acusado como el litigante se mantienen a disposición de la justicia hasta la resolución definitiva de la cuestión en litigio. En este sentido, el precepto de perseverar incansablemente en la oración (τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες; Rom 12, 12; cfr. AGAPÈ II, p. 148) se desprende de la norma de mostrarse paciente en la θλίψις de los últimos días; cfr. 1 Pet 4, 7: “El fin de todas las cosas está próximo. Sed, pues, reflexivos y sobrios para dedicaros a la oración”.

370. Col 4, 2: “Sed asiduos en la oración —τῇ προσευχῇ προσκαρτεροειτε—, para que la oración os mantenga vigilantes en la acción de gracias”;

consagran exclusivamente a su oficio de imploración o de intercesión³⁷¹. Objetivamente, la vida de las primeras comunidades cristianas se presenta al historiador como una vida de oración en todo tiempo y en toda circunstancia³⁷²; de ahí también el epíteto de continuidad

Eph 6, 18: ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκατερήσει καὶ δεήσει (cfr. E. L. HICKS, en *Journal of theol. Studies*, 1909, pp. 571 ss.). Los esposos podrán transitoriamente privarse el uno del otro a fin de fomentar las disposiciones requeridas para la oración, ἵνα σχολάσκητε τῇ προσευχῇ (1 Cor 7, 5; el aoristo subjuntivo es ingresivo, cfr. J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*¹⁸, Göttingen, 1925, p. 174). El verbo σχολάζειν debe entenderse en relación con ἀποστερεῖτε ἀλλήλους que precede. Normalmente significa: disponer de tiempo, de ocio (MENANDRO, *Dyscolos*, 880), y "estar vacante, desocupado" cuando se trata de un lugar (Mt 12, 44; PLUTARCO, *C. Grac.* XII, 6); con dativo significa que se consagra el tiempo o el ocio a una determinada ocupación o persona (θεῶν θρησκεία, DITTENBERGER, *Or.* 569, 23; φιλοσοφία, FILÓN, *Spec. leg.* III, 1; *P. Lond.* V, 1836, 14; desligarse por un lado para ligarse por otro. Así es como el faraón acusaba a los hebreos de su actitud "ociosa" o indolente en la fabricación de ladrillos cuando exclamaban: "Queremos ir a ofrecer sacrificios a nuestro Dios" (Ex 5, 8. 17). Así también, "vacar a la oración" no es solamente aplicarse y dedicarse a un oficio religioso, sino también estar disponible, libre para entregarse a él. De ahí la oposición tantas veces señalada por los Padres de la Iglesia entre *otium* y *negotium*; éste último hace a la oración "impracticable" (1 Pet 3, 7).

371. Aunque los Doce tenían que predicar el Evangelio hasta los confines del mundo, no quisieron disminuir el tiempo destinado a la oración, ni siquiera para dedicarse a obras de caridad como el servicio de las viudas, y así lo proclamaban: ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ ... προσκατερήσομεν (Act 6, 4).

372. Eph 6, 18: διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ (cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Dusseldorf, 1957, p. 301). Cfr. πάντοτε προσεύχεσθαι (Rom 1, 9; Col 1, 3; 4, 12; 2 Thes 1, 11), εὐχαριστεῖν (1 Cor 1, 4; Eph 5, 20; 1 Thes 1, 2; 2 Thes 1, 3; 2, 13; Phil 4), ἐντυγχάνειν (Heb 7, 25), ἐν πάσῃ δεήσει (Phil 1, 4); διὰ παντός εὐλογεῖν (Lc 24, 53), δεῖσθαι (Act 10, 2) θυσία αἰνέσεως (Heb 13, 15) οὐ παυόμεθα προσευχόμενοι (Col 1, 9; cfr. Eph 1, 16). En cuanto a la oración *noche y día*, prescrita por el Señor (Lc 18, 7, la pone en práctica el mismo Jesús (Lc 6, 12; cfr. Mc 1, 35; Mt 14, 23-25), las viudas (Lc 2, 37; 1 Tim 5, 5), San Pablo (Act 16, 25; 1 Thes 3, 10; 2 Tim 1, 3) así como los ángeles del cielo (Apc 4, 8; 7, 15). Es evidente que estas fórmulas son hiperbólicas (cfr. el trabajo día y noche, 1 Thes 2, 9). Siguiendo a Ios 1, 8 y al Ps 1, 2 que exigen meditar la Ley día y noche, los de Qumrán, en cuanto pasaban de diez, se relevaban "todas las noches del año para leer en el Libro", pero también "para orar en común" (*Regla* VI, 6-8); auténticos esenios, "piadosos por encima de todo, casi no descansan y se levantan durante la noche para cantar alabanzas a Dios y para rezar" (FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 8, 5; edit. V. ISTRIN, *Prise de Jérusalem*, París 1934, I, p. 138). El Maestro de Justicia ora al amanecer, al mediodía, al crepúsculo, en cada vigilia de la noche. el sabbat, cada mes y cada estación, en los tiempos litúrgicos (*I Q. H.* XII, 4-9; cfr. *Regla*, X, 1-8; con los comentarios de J. CARMIGNAC, *Les Textes de Qumrán*, París, 1961; M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrán*, París, 1962, in h. l.); equivale a decir que el tiempo para un religioso está determinado por Dios como una llamada a la oración; la duración de su existencia sigue el desarrollo de la plegaria. Es cierto que el Apóstol y la primitiva Iglesia recibieron del Espíritu Santo un don de oración extraordinario (de ahí la mención de la plegaria en el Espíritu, Ids 20; Rom 8, 15, 26; 1 Cor 12, 3; Eph 6, 18; y el origen de las Vigilias en la Liturgia cristiana, cfr. A. BAUMSTARK, O. HEIMING, *Nocturna Laus*, Münster, 1957). Los paganos se contentaban con hacer cada día la oración en favor de sus amigos: τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν (*Pap. gr. del Louvre*, 18).

y permanencia que San Pablo le atribuye: “incansablemente, sin interrupciones”³⁷³; lo opuesto a un recurso que se hace a Dios “de vez en cuando, por intervalos”³⁷⁴.

La conversación con el Señor, tan intensa como asidua³⁷⁵, es la adhesión misma del alma a su gran Dios y Salvador por la fe, la esperanza y el amor³⁷⁶: una presencia ardiente. Se expresa mediante todas las formas de adoración, de petición y de cantos de alegría³⁷⁷. Ningún género de vida, ningún estado psicológico queda exceptuado: “¿Alguno de vosotros tiene sufrimientos que soportar? ¿Que rece! ¿Se encuentra de buen humor? ¿Que cante himnos! ¿Hay alguno que esté enfermo? Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que hagan oración por él”³⁷⁸. Es evidente que un cristiano que

373. Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι (1 Thes 5, 17), εὐχαριστεῖν (1, 2; 2, 13), μνεῖν ποιούμεναι (Rom 1, 9; 2 Tim 1, 3; cfr. 1 Mach 12, 11; 2 Mach 13, 12). “Formado de α (privativa) y de διαλείπω: dejar un intervalo (de espacio y de tiempo), el adverbio ἀδιαλείπτως significa: sin cesar, sin interrupción. Sirve para designar el estado de una cosa o de un acto que no conoce interrupción de tiempo o de lugar. Así la idea contenida en ἀδιαλείπτως puede muy bien expresarse con el término positivo: continuamente” (E. DELAY, ΑΔΙΑΛΕΙΠΤΩΣ, en *Rev. de Théologie et de Philosophie*, 1950, p. 66). No hemos podido consultar R. KERKHOFF, *Das unablässige Gebet* (Munich, 1954), citado por todo el mundo, pero sin referencia de páginas. ¿No pudiera tratarse de una tesis dactilografiada y, por tanto, inutilizable?

374. Cfr. el juramento de un general tomando posesión de su cargo: προσκαρτερῶν τῇ στρατηγίᾳ ἀδιαλείπτως εἰς τὸ ἐν μεδενὶ μεμφθῆναι (P. Oxy. I, 82, 4-7).

375. 1 Thes 3, 10: νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερκερισσοῦ δεδομένοι (cfr. el comentario de B. RIGAUD). El simple περισσῶς ya quiere decir: extremo, incommensurable (cfr. Mc 6, 57), el compuesto ὑπερκερισσῶς puede significar “de una manera más que excesiva” (cfr. J. HERING, *Remarques sur Mc 7, 37, en Coniectanea Neotestamentica*, XI, 1947, p. 91), y traducirse ὑπερκερισσῶς por: infinitamente (cfr. Eph 3, 20; AGAPE II, pp. 27 ss.); por tanto, una extraordinaria insistencia en la oración prolongada de día y de noche.

376. Cfr. Lc 7, 45: οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας.

377. “Pido ante todo que se hagan súplicas, oraciones, intercesiones, acciones de gracias” (1 Tim 2, 1); a lo que Santo Tomás comenta: “In quo aperte ostendit quod inter omnia necessaria ad vitam christianam, praecipua est oratio”.

378. Iac 5, 13 (L. SIMON, *Une Ethique de la Sagesse*, Ginebra, 1961, pp. 176 y siguientes; cfr. *supra* p. 135, n. 179. La κακοπαθία consiste en sobrellevar los malos tratos, y toda especie de pruebas, reverses y penas (v. 10; 2 Tim 2, 9; FL. JOSEFO, *Guerra*, VI, 37), la fatiga y el desgaste de un trabajo penoso (IDEM, *C. Ap.* I, 278; FILÓN, *De praem.* 128; *De leg. al.* III, 135; DITTENBERGER, *Syl.* 547, 9-11; 700, 28-29; B. G. U. IV, 1209, 7; *Inscriptions de Lindos*, II, 2, p. 1009, l. 9; J. POUILLoux, *Choir d'Inscriptions grecques*, París, 1960, IV, 9: “asumiendo todos los peligros y todas las fatigas, πάντα κίνδυνον καὶ πᾶσαν κακοπαθίαν ὑπομείνας”; XIV, 31; 2 Mach 2, 26, pero también los sufrimientos que consigo lleva el servicio de Cristo (2 Tim 4, 5; cfr. 2, 3). Se opone a la relajación del enfermo que recupera fuerza y esperanza (εὐθυμία, término médico; cfr. W. K. HOBART, *The medical Language of St. Luke*, Dublin-Londres, 1882, pp. 289 ss.), al “corazón contento” (Prv 15, 15) u optimista (SÉNECA, recogiendo la palabra clave de Demócrito, llama a la εὐθυμία “el asiento estable del alma”, *De tranq. an.* I, 18 ss., II, 3 ss.). jovial, lleno de empuje (εὐθύμως, Act 24, 10), tranquilizado después de

se orienta así hacia Dios, confiándole el cuidado de proteger y guiar su existencia, se ve libre de toda preocupación y solicitud³⁷⁹. El modelo de este espíritu de oración es la mujer viuda que “ha puesto definitivamente su esperanza en Dios —su único socorro— y persevera en las súplicas y oraciones noche y día”³⁸⁰. Cada uno de estas plegarias es un acto de confianza en la Providencia divina.

c) *La oración audaz y obstinada.* — La viuda de Lc 18, 2 ss. que se obstina audazmente pidiendo justicia es el tipo de la verdadera oración, directa, espontánea, que no cesará hasta que sea escuchada. El Señor ha prescrito aún otro matiz de audacia, inmediatamente después de la enseñanza del *Padre nuestro*, en la parábola del amigo importuno: para conseguir unos panes, con objeto de atender a un huésped, el importuno no duda en molestar a toda una familia, en mitad de la noche, violando todas las reglas de la cortesía y de la discreción. El interpelado no es capaz de resistir a una presión tan agresiva e insistente: “Os aseguro que, *debido a su des-caro*, se levantará para darle todo lo que necesita”³⁸¹. En su resolu-

haber escapado a un peligro (27, 22. 25. 36). Esta paz profunda es también el ideal de la vida contemplativa (cfr. PANECIO y PLUTARCO, Περὶ εὐθυμίας. *De Tranquillitate animi*; H. BROECKER, *Animadversiones ad Plutarchi libellum ΠΕΡΙ ΕΥΘΥΜΙΑΣ*, Bonn, 1954, pp. 20 ss; R. JOY, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruselas, 1956, pp. 10 y siguientes). En toda circunstancia, el cristiano se vuelve a Dios para implorarle o para alabarle.

379. Phil 4, 6: “Por nada os inquietéis, sino que en todo tiempo, en la oración y en la plegaria, sean presentadas a Dios vuestras peticiones acompañadas de acción de gracias”. G. DELLING, *Worship in the New Testament* (Londres, 1962).

380. 1 Tim 5, 5: ἡλπιεκεν ἐπὶ θεὸν καὶ προσμένει (mantenerse de modo duradero, perseverar, cfr. Mt 15, 32; Act 11, 23; 13, 43) ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς. San Agustín (*In Ps 131, 23; Quaest. Evang. II, 45*) ve en esta viuda el tipo de la Iglesia que ora sin cesar; cabe también referirse a Lc 18, 2 ss. y a Ana “que no se ausentaba del Templo, sirviendo a Dios noche y día mediante ayunos y oraciones”.

381. Lc 11, 8: διὰ τὴν ἀναιδείαν (cfr. R. B. 1961, p. 86), lit. “a causa de esta falta de vergüenza o de pudor”. Este *hapax* neotestamentario sólo se utiliza una vez en el A. T., “cólera, insolencia e ignominia, cuando es la mujer la que domina al marido” (Eccli 25, 22). Se trata de una infracción de las costumbres, de una transgresión del orden natural. Aceptación del adjetivo ἀναιδής que, además de su sentido de “impúdico” (Eccli 23, 6; Prv 7, 13; FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 278: ἐν τοῖς αἰσχροῖς ἀναιδέστατος), significa la falta de respeto a un anciano (Dt 28, 50; cfr. Bar 4, 15-16), o la situación del perezoso que pierde todo sentido de la dignidad y prefiere mendigar antes que trabajar (Eccli 40, 30). El sustantivo, que en FL. JOSEFO sirve para expresar tanto la insolencia (*Vida*, 357; C. Ap. II, 22, 287), como una monstruosidad (*Guerra*, VI, 199), es raro en los papiros (no se encuentra en el suplemento de F. PREISIGKE, o. c. IV, 1, 1944; aparece en una lista de palabras. P. Zen. Cair. 59534, 21; en la defensa de Kronion, sacerdote de Tebtunis en el s II, víctima de la extrema insolencia de Kronios: τῇ ἑαυτοῦ τόλμῃ καὶ ἀναιδείᾳ en *Etudes de Papyrologie*, VIII (El Cairo, 1957, p. 104, 11; en la defensa de Aurelius, atacado en el siglo III por una mujer innoblemente desvergonzada: γυνὴ ἀναιδείᾳ μεγίστῃ καὶ θράσει κεχορηγημένη, P. Osl., publicado por S. EITREM y L. AMUNSEN, en *The Journal of Egyptian Archaeology*, 1954, p. 30; en fin, en un poema elegíaco sobre Meleagro editado por M. PAPATHOMOPoulos, en *Recherches de Papyrologie*, Pa-

ción de obtener a toda costa lo que le hace falta, el solicitante elimina todo pudor y respeto humano y se comporta como un rudo, sin escrúpulos sobre la elección de los medios³⁸². El Señor no puede menos de alabar semejante audacia y decisión³⁸³. El mismo acaba de enseñar la oración al Padre que está en los cielos, pidiendo la santificación de su Nombre y la venida de su Reino; pero, en virtud de la αἰδώς— ese temor religioso que se experimenta ante lo sagrado³⁸⁴—, el creyente tendrá escrúpulo en usar de una excesiva liber-

rís, 1962, II, p. 101); pero dos buenos paralelos son el de ARQUÍLOCO: “Bebiendo abundantemente vino de calidad sin ninguna preocupación por pagarlo..., ni siquiera te habíamos invitado y te has presentado en nuestra casa como si fueras un amigo de confianza. Verdaderamente tu vientre, privándote de sentido y de razón, te ha hecho perder todo pudor (εἰς ἀναιδείην)” (*Frag.* 94, ed. Lasserre), y el del P. Cair. *Isid.* LXXV, 16: seis aldeanos en estado de embriaguez, audazmente confiados en la impunidad de su buena fortuna (θοροοῦντες) forzaron, allanaron y robaron la casa de Isidoro, pretendiendo además impudicamente ampararse del beneficio de la ley: ὅθεν τῇς τηλικαύτης αὐτῶν ἀναιδίας δεομένης κτλ; comparar la impudicia del borracho que narra FL. JOSEFO (*C. Ap. I.* 46, ἀναιδώς; *Guerra*, I, 490: Herodes, ese viejo sin pudor); los judíos, menospreciando a Nerón por su blandura... se llenaron de desvergonzadas esperanzas y manifestaron sus inmoderados deseos, πρὸς ἐλπίδας ἀναιδεῖς, ἀμέτρους τὰς ἐπιθυμίας (*Guerra*, VI, 337; cfr. PÍNDARO, *Nem.* XI, 46: La esperanza desvergonzada —ἀναιδεῖ ἐλπίδι— tiene encadenados a los hombres con sus ambiciones irrealizables). El *incipit* de Cn. V. Capitón, prefecto del emperador Claudio en Egipto, del 7 de diciembre del año 48 de nuestra era, es muy sugestivo: “Desde hacía tiempo estaba yo informado de las pesadas cargas causadas por las exacciones de personas que abusaban de sus poderes con ambición y con impudencia, πλεονεκτικῶς καὶ ἀναιδώς (*Sammelbuch*, 8248, 15-17; cfr. el comentario de P. JOUGET, *Observations sur les Inscriptions grecques de l'oasis de Khargeh*, en *Atti del IV Congresso internazionale di Papirologia*, Milán, 1936, p. 8); HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, LXX, 11 incluye entre “las mil facetas de la impudencia” la rapacidad, la audacia y la ambición; cfr. P. *Ryl.* II, 141: negándose sin pudor a pagar (37 de nuestra era).

382. La ἀναιδεία caracteriza a menudo la prosecución de un fin por medios deshonestos: “Málicos consiguió a fuerza de impudencia ganarse a los hijos de Antípater” (FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 224). “Feroras, desesperado de poder salvarse empleando medios honestos, buscó la salvación en la impudencia” (I, 504). Antípater aún tenía un rayo de esperanza (ἐλπίς ἱλαρωτέρᾳ), “tal vez a fuerza de impudencia y de astucia, sus únicos medios de salvación, consiguiera disipar la tempestad” (I, 616). Cfr. TEOGNIS, 291: “Todo sentido de honor ha desaparecido; la impudencia y el ultraje (ἀναιδείῃ δὲ καὶ ὕβρις) han triunfado sobre la justicia”; “HESÍODO, *Trab.* 324 etc. La eficacia de la plegaria sin respetos humanos, que pasa por encima de todas las prohibiciones legales, se ilustra con la curación del leproso de Mc 1, 40-45, que fuerza la entrada de la casa donde se halla Jesús (“Si tú quieres, puedes purificarme”) y logra su curación por contacto (el Maestro toca al intocable). Aunque la situación de Jesús es molesta (ὀργισθεῖς, v. 14), y no puede “entrar en la ciudad en pleno día”, cede a tan grande audacia y a los impulsos de su corazón, y no puede rehusar la curación; cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive* (Lausana, 1961) 11-19.

383. Cfr. la παραρησία de la oración 1 Ioh 5, 14-15). En HESÍODO, αἰδώς y θάσος se oponen (*Trab.*, 319).

384. Cfr. Gen 20, 11; Prv 1, 7 (Hab 2, 20); Heb 12, 28: λατρεύειν ... μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας (según numerosos mss.; sobre la εὐλαβεία de la oración de Cristo, cfr. Heb 5, 7). En el orden de las relaciones sociales αἰδώς designa el comportamiento del hombre honesto que respeta las conveniencias (de ahí Tim 2, 9; FILÓN: *Vid. cont.* 33); cfr. los excelentes

tad en sus súplicas, vacilará en interpelar al Dios santo de una manera demasiado intempestiva y poco considerada. Y sin embargo, un niño ignora esta timidez y "vacía su corazón" (1 Sam 1, 15) ante su Padre. La tradición de Israel está de acuerdo en autorizar esta conducta³⁸⁵.

Se trata de algún modo de hacer violencia a Dios, por lo que muy bien cabe hablar de lucha, sobre todo, desde que Aarón, tomando la oración como arma de su ministerio (τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὄπλον), "entabló el combate, προεμάχησεν" contra la cólera divina (Sap 18, 21). También fue durante su agonía cuando Jesús manifestó la intensidad de su oración (Lc 22, 45) por "un violento clamor y lágrimas" (Heb 5, 7). Desde entonces, no sólo Epafras "combate por vosotros en sus oraciones"³⁸⁶, sino que todos los cristianos, uniéndose para prestarse mutua ayuda³⁸⁷, combaten juntos mediante sus plegarias³⁸⁸ para derribar los obstáculos que levanta el poder diabólico. Es indudable que tales oraciones exigen el aumen-

análisis de R. BULTMANN (in h. v., en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 168-171) y C. E. F. VON ERFFA (Αἰδώς und verwandte Begriffe, en *Philologus-Suppl.* XXX, 2, Leipzig, 1937); éste subraya la afinidad de αἶς y ὕβρις (pp. 49, 109). Cfr. DEMÓCRITO: "No hay que tener más respeto (αἰδεῖσθαι) por los demás que por uno mismo" (*Frag.* 264; ed. Diels², II, p. 199).

385. "No le deis reposo" (Is LXII, 7); "Levántate, Yavé" (Ps 10, 12; 44, 27; 74, 22); "¡Despiértate! ¿Por qué duermes, Señor? Sal de tu sueño" (44, 24). La oración es una especie de lucha contra Dios. S. H. BLANK cita diversos ejemplos, especialmente el combate de Jacob con el ángel (Gen 32, 24 ss.; *Men against God. The promethean Element in biblical Prayer*, en *Journal of biblical Literature*, 1953, pp. 1-14; cfr. J. L. MCKENZIE, *Jacob at Peniel*, en *The cath. biblical Quarterly*, 1963, pp. 71-76). Sobre todo, hay que evocar la constante oración de Jesús "durante los días de su carne" (Heb 5, 7 ss.), que culmina en Getsemaní (Mc 14, 32-42; Ioh 12, 27-30). Ante los asaltos decisivos de Satán, que ataca al Pastor, dispersa a los discípulos y provoca las negaciones del mismo Pedro (Lc 22, 31 ss.), la oración "de agonía" del Señor es plenamente eficaz y que como modelo de oración victoriosa para todos los cristianos; cfr. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, en *New Testament Studies* X, 1964, pp. 261-73.

386. Col 4, 12: πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὡς ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς.

387. 2 Cor 1, 11: συνυπουργοῦντων καὶ ὑμῶν ὡς ὑμῶν τῇ δεήσει.

388. Rom 15, 30: συναγωνισασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὡς ἐμοῦ (cfr. AGAPÉ II, pp. 194 ss.; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, p. 336: *Gebetskampf*). El hapax bíblico συναγωνίζεσθαι "participar" en una misma batalla, combatir en el mismo ejército" (cfr. *Décret des Korétiens*, editado por L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, p. 133) expresa con fuerza la energía y la potencia de esta apelación al poder de Dios. Es un axioma fundamental de la piedad israelita el poner la confianza en el Nombre de Yavé y el apelar a su socorro (Ps 124, 8; cfr. 18, 41; 33, 20-22; 54, 3; 89, 24-25). Hay, en efecto, equivalencia entre el Nombre y el Poder divino; y en la guerra, el Nombre de Dios combate con sus elegidos (20, 8; 44, 5-6; 60, 14; 108, 14; 118, 110-112). Mientras Goliat se adelanta armado de espada, lanza y venablo, David sale a su encuentro "en el Nombre de Yavé de los ejércitos, el Dios de las tropas de Israel" (1 Sam 17, 45), es decir, armado con el poder del Nombre divino. Antes de la batalla contra Zerah el etíope, el rey Asa invoca a Dios: "No hay diferencia para ti entre socorrer a un poderoso y socorrer a un débil; socórrenos pues, Yavé, nuestro Rey, porque en Ti nos apoyamos, y en tu Nombre hemos venido a luchar contra esta multitud (2 Par 14, 10). Cfr. S. H. BLANK, l. c., pp. 75-79.

to de fuerza que da el *Pneuma* divino³⁸⁹; acudiendo en socorro de nuestra debilidad, El "intercede" victoriosamente (Rom 8, 26).

d) *La oración eficaz*. — El Señor, que recomienda vivamente a sus discípulos la oración, asegurándoles la benevolencia y el amor con que les oye al Padre celestial³⁹⁰, les enseña también que serán escuchados en la medida en que estén unidos y se apoyen en su intercesión³⁹¹. Les había prometido que cuando subiera al cielo imploraría en su favor (Ioh 14, 16; 16, 26). Parece incluso que ha resucitado para poder encontrarse en presencia de su Padre y ejercer de modo permanente su ministerio sacerdotal de intercesor, del que depende la salvación de sus discípulos³⁹². En efecto, Dios, que lo ha sometido todo al poder de su Hijo para realizar su designio de salvar al mundo, no puede rechazar ninguna petición de tal Sacerdote (cfr. Ioh 11, 22. 42). Por eso Jesús insiste constantemente en la eficacia de la oración de su Iglesia cuando está unida a la suya, tomando apoyo y fuerza en su crédito junto al Padre³⁹³. Más exactamente: cuando

389. Διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, Rom 15, 30.

390. "Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre. Pues ¿quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra, o, si le pide un pez, le da una serpiente? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!" (Mt 7, 7-11; cfr. K. H. KRAELING, *Seek and you will Find*, en A. WIKGREN, *Early christian Origins. Study in honor of H. R. Willoughby*, Chicago, 1961, pp. 24-34). Cfr. Eph 3, 20: Dios tiene poder "para hacernos bien muy por encima, infinitamente más allá de todo lo que podamos pedirle"; Iac 5, 16: "Mucho puede la oración fervorosa del justo" (cfr. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 450 ss., III, página 760). Los Apóstoles pudieron aprender la eficacia de la oración en los milagros que Cristo constantemente realizaba con aquellos que se lo pedían: "Si quieres, puedes curarme. Quiero" (Lc 5, 12-13).

391. "Si dos de vosotros en la tierra os unís para pedir una cosa cualquiera, mi Padre que está en los cielos os la concederá. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos (Mt 18, 19-20). Esta "sinfonía" o concordancia de voces y de corazones (cfr. 1 Cor 7, 5) es análoga a la "comunidad de alma" (ὁμοθυμαδόν) de Act 1, 14; 2 46; 4, 24 ss. (cfr. J. DUPONT, *Notes sur les Actes des Apôtres*, en R. B. 1955, pp. 45 ss.; *La première communauté chrétienne*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 146 ss).

392. Heb 7, 25: "Es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios y siempre vive para interceder por ellos". La salvación inaugurada por la encarnación y la oblación en el Calvario, con un espíritu eterno (cfr. Heb 2, 3; 9, 14), será infaliblemente consumada gracias a la oración del Sumo Sacerdote celeste: ὁρᾶν = τὸ ἐντυγχάνειν; 9, 24: νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν; Rom 8, 34: ¿Quién condenará? Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros". Cristo forma parte del tribunal ante el que tenemos que comparecer, pero lo hace como Abogado encargado de defender nuestra causa, cfr. 1 Ioh 2, 1.

393. Ioh 16, 23-24: "En aquel día... cuanto pidiéreis al Padre. os lo dará en mi Nombre... Pedid y recibiréis"; v. 26: "En aquel día, pediréis en mi Nombre"; 15, 16; 14, 13-14: "Lo que pidiéreis en mi nombre, yo lo haré... Si me pidiéreis alguna cosa en mi nombre, yo la haré"; αἰτήσητε με ἐσθιμί; pero está bien atestiguado (cfr. P^{ss}, ἐὰν τί αἰτήσῃται μοι). Así también los Apóstoles conseguirán milagros "en su Nombre" (Act 3, 6; 4, 10; 16, 18; cfr. Mc 16, 17) y la Iglesia "le invocará" (1 Cor 1, 2; Act 22, 16).

el discípulo ora, si está unido y asimilado a Cristo ³⁹⁴, sólo hay una oración que se eleva hacia Dios ³⁹⁵, la del Mediador que representa a todos sus hermanos (Heb 2, 11-13).

Todo consiste en permanecer unido al Señor por la fe y la caridad, de tal modo que viva en nosotros y el Padre nos ame en virtud de esa comunión (Ioh 16, 26; cfr. Mt 7, 21). A esta condición fundamental se refieren los Apóstoles cuando denuncian las oraciones mal hechas ³⁹⁶, o en malas condiciones ³⁹⁷. Sin duda el respeto religioso que se debe a Dios exige presentarse con un porte y una compostura convenientes ³⁹⁸, con la mente bien dispuesta (1 Cor 14,

394. Jesús precisa: "si me amáis, guardaréis mis mandamientos, y yo rogaré al Padre" (Ioh 14, 15); "Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiéreis" (15, 7).

395. Según Apc 5, 8; 3-4, los ángeles recogen "las plegarias de los santos" como un incienso que esparcen sobre los carbones ardientes del gran Altar —el sacrificio de Cristo— y el perfume que emana resulta agradable a Dios; cfr. Act 10, 4. 31. Se sabe que la humanidad de Cristo es el templo vivo donde el creyente encuentra a Dios (Ioh 2, 21; Apc 21, 22); un cristiano es impensable fuera de ese santuario (*pro-fanum*). "Jesucristo es un solo hombre, con su cabeza y su cuerpo, es el salvador del cuerpo y de los miembros de ese cuerpo, porque cabeza y cuerpo son dos en una sola carne y con una sola voz, *Erunt duo in voce una*" (SAN AGUSTÍN, in Ps LXI, 4; P. L. XXXVI, 730).

396. Iac 4, 3: "Pedís y no recibís, porque pedís mal, para dar satisfacción a vuestras pasiones". El objeto de la oración eficaz no ha de ser la satisfacción del egoísmo, sino el cumplimiento de la voluntad de Dios (Mt 6, 10, 33; 1 Ioh 3, 22; 5, 14), según el Maestro con su propio ejemplo había enseñado (Mc 14, 36). "Los ojos del Señor miran a los justos, y sus oídos atienden su oración, pero el rostro del Señor está contra los que obran el mal" (1 Pet 3, 12). En su comentario sobre 1 Ioh 5, 14, S. Agustín se extiende ampliamente en explicar por qué San Pablo pudo no ser escuchado (2 Cor 10, 10): Dios no realiza siempre nuestros deseos explícitos, pero siempre nos escucha en orden a concedernos la salvación (*Tract. VI*, 5-8).

397. 1 Pet 3, 7, después de prescribir a los maridos que sean comprensivos en la vida familiar y que traten a su mujer con el religioso respeto de la caridad, concluye: "así vuestras oraciones no se verán impedidas"; ἐγκόπτειν "clavar un clavo a golpes, hacer una incisión, interceptar el camino a alguien, levantar un obstáculo, impedir" (Rom 15, 22; Gal 5, 7; 1 Thes 2, 18); la ἐγκοπή es, pues, "el obstáculo" que detiene la oración en su ascenso hacia Dios, que le impide alcanzar su objeto; en este caso, la oración no es eficaz, si no hay amor fraterno. Lo mismo sucede con la ausencia de ira y de disputa que requiere 1 Tim 2, 8.

398. Los hombres con la cabeza descubierta, las mujeres decentemente vestidas (1 Cor 11, 4-5, 13, 1 Tim 2, 9). La prohibición para las mujeres de llevar vestidos de lujo, mantos de púrpura, prendas bordadas, adornos de oro, e incluso de acicalarse, es corriente en los reglamentos culturales (*Suppl. epigr. gr.* XI, 1258; *Insc. Lind.*, II, 487. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques Suppl.*, Paris, 1962, pp. 72, 106; DITTENBERGER, *Syl.* 736, 16-26, 999). Roma, en cambio proponía a las matronas un modelo de elegancia femenina en el atuendo de la diosa a la que dirigían su devoción, y honraba a esas *univirae* permitiéndoles vestir púrpura y oro, con lo cual se señalaba su filiación cultural a la *Mater Matuta* (cfr. J. GAGE, *Matronalia*, Bruselas, 1963, pp. 118, 182, 197). Tal vez las Pastorales, que bastante a menudo reflejan un ambiente romano, quieren en parte reaccionar contra estos privilegios, demasiado propicios a la coquetería femenina.

15), sin perderse en vana palabrería³⁹⁹. Sabiendo a quién habla, el cristiano se refugia en lo más íntimo de su ser⁴⁰⁰, seguro de que su Padre le ve y de que, como es bueno y fiel, está dispuesto a escucharle⁴⁰¹. Sólo debe preocuparse de que sus manos, que se alzan suplicantes, sean “santas, sin cólera ni disputa”⁴⁰², y por tanto no pedir nada sin antes purificar su corazón y reconciliarse con sus hermanos⁴⁰³. Entonces ya no ha de inquietarse por el modo de obtener lo que desea, “cómo ha de pedir para pedir como conviene” (Rom 8, 26), pues su alma está abierta a la acción del Espíritu Santo, quien personalmente intercede con su poder soberano.

e) *¿Qué hay que pedir?* — El Señor lo ha precisado, en líneas generales, en el *Padre nuestro*; pero insiste de modo especial en el cumplimiento de la voluntad divina (Ioh 12, 27-28; Mc 14, 36), el perdón de los pecados⁴⁰⁴, la preservación del mal⁴⁰⁵ y del Maligno

399. Mt 6, 7-9 (sobre la *batologia*, cfr. C. SPICA, *Dieu et l'homme*, p. 64); 1 Pet 4, 7: “Discretos y sobrios para dedicaros a la oración”. E. J. BICKERMAN, *Bénédiction et prière*, en *R. B.* 1962, pp. 524 ss.

400. Mt 6, 5-6; cfr. Ioh 4, 23-24. Verdaderamente Jesús empieza una era nueva desde el punto de vista de la oración interior” (F. HEILER, *Das Gebet*, Munich, 1923, p. 239).

401. Mt 11, 24; 21, 22: “Todo cuanto con fe pidiéreis en la oración, lo recibiréis; glossado por Iac 1, 6: “Pida con fe (la sabiduría) sin vacilar en nada, que quien vacila es semejante a las olas del mar, movidas por el viento y llevadas de una a otra parte. Hombre semejante no piense que recibirá nada de Dios. Es varón indeciso e inconstante en todos sus caminos”; 5, 16: la oración enérgica del justo tiene un gran poder (cfr. el comentario de J. SIMON, o. c., pp. 181 ss.).

402. 1 Tim 2, 8. La elevación de las manos es como la ofrenda de sí (Ps 141, 2; cfr. 28, 2; 63, 5). Agataquide de Cnido describe: “Los que se llaman judíos... permanecen en los templos hasta el atardecer y allí, extendidas las manos, hacen sus oraciones” en (FL. JOSEFO, *C. Ap.* I, 209); sobre las manos puras, cfr. DEMÓSTENES, *C. Timocr.* XXIV, 60; LUCIANO, *De sacr.* 13; PAUSANIAS, X, 10, 5: “Sola entre sus hermanas, Hipermestra conservó las manos puras”; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cités grecques. Suppl.*, París, 1962, n. 59, 13; R. GINOUVÈS, *Balaneutikè* (París, 1962) 307-318, 376, 409-416; J. DUPONT, *ΤΑ ΟΣΙΑ ΔΑΥΙΑ ΤΑ ΠΙΣΤΑ*, en *R. B.* (1961) 102, n. 46; M. BELLIS, “*Levantes puras manus*”, en *Ricerche di Storia religiosa* (1954) 9-39; en relación con 1 Cor 7, 5, unión concorde de los esposos y castidad “para dedicarse a la oración”; FILÓN, *De praem.* 84: “¿Cuál es la nación grande?... Aquella en la que Dios escucha oraciones hechas con espíritu de santidad y acude en cuanto se le invoca con una conciencia pura”. TERTULIANO, *Exhort. ad Castitatem*, 10; *Testamento Neftali*, VIII, 8.

403. Mc 11, 25; Mt 5, 23-24. Orar, sin reunir las condiciones para ser escuchado es “tentar a Dios” (cfr. Lc 4, 12), pidiéndole una intervención inmoral o inconveniente (por ejemplo, para obtener lo que no es de ningún modo necesario, o incluso es malo), y además apoyándose exclusivamente en el puro milagro, sin cooperar con el propio esfuerzo (cfr. Act 15, 10; 2 Tim 2, 15). Tales oraciones resultan altamente injuriosas (cfr. SANTO TOMÁS, II-II, q. 97, a. 3, ad 2 um) y serán severamente castigadas (Mt 18, 32-35; Heb 3, 9).

404. Mc 11, 26; Mt 18, 23-35; Lc 18, 9-14; 23, 34; Act 8, 22; 1 Ioh 5, 16: “Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y le alcanzará la vida”; le arrancará del fuego (Ids 23).

405. Ioh 17, 15 (cfr. la precisión: que vuestra huida no suceda en invierno, Mt 24, 20; deseo que te portes bien, 3 Ioh 2); cfr. Act 8, 24; Rom 15, 30.

(Mc 9, 29), el evitar las tentaciones (Mt 26, 41) y el don del alimento (Lc 11, 5). Lo resume diciendo que hay que pedir "cosas buenas" (Mt 7, 11), todo "aquello que necesitamos" (Lc 11, 8) y la participación del Espíritu Santo⁴⁰⁶. A lo cual añade: la unión de todos los hijos de Dios (Ioh 17, 21) y la multiplicación de las vocaciones misioneras⁴⁰⁷.

Sin duda que los Apóstoles son fieles a las intenciones del Maestro cuando piden por los enfermos (Iac 5, 14), por el éxito de un proyectado viaje (Rom 1, 10), por la liberación de los prisioneros⁴⁰⁸; pero lo son sobre todo cuando se preocupan de la vida cristiana de los fieles: de que se muestren dignos de su vocación (2 Thes 1, 11) y de que crezcan en la caridad (Phil 1, 9), bien asentados en la voluntad divina (Col 4, 12; cfr. 1, 9), provistos de toda sabiduría e inteligencia espiritual⁴⁰⁹. También piden por la eficacia de la predicación (2 Thes 3, 1; Col 4, 3) y especialmente por la salvación de los judíos (Rom 10, 1).

Si San Pablo —siguiendo el ejemplo del Maestro— pide por sus discípulos, éstos a su vez deben interceder por su Padre espiritual⁴¹⁰, por todos los "santos" (Eph 6, 18), los unos por los otros (Iac 5, 16), por todo el género humano⁴¹¹, por sus enemigos⁴¹², de modo particular por los reyes y las autoridades constituídas⁴¹³, es

406. Lc 11, 13; Ioh 14, 16; cfr. Act 4, 31; 2 Cor 13, 13; Phil 1, 19.

407. Mt 9, 38 = Lc 10, 2: "Pedid, pues, al dueño de la mies para que envíe obreros a su mies". En Mt esta palabra precede a la misión de los Doce; en Lc introduce el envío de los sesenta y dos. Este último contexto es mejor, ya que se trata de la travesía de Samaria (Lc 9, 52) donde Jesús ha desarrollado la comparación de los apóstoles-segadores (Ioh 4, 35-38). Cfr. G. GAMBA, *La portata universalista dell'invio dei settanta (due) Discepoli* (Turín, 1963).

408. Act 12, 5; Phil 1, 19; Philm 22.

409. 1 Cor 14, 13-14; Iac 1, 5 (con el comentario de R. B. 1960, pp. 217 ss.).

410. 1 Thes 5, 25; Rom 15, 30; Eph 6, 19; Heb 13, 18.

411. 1 Tim 2, 1: ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, los hombres, a los que Dios quiere salvar (v. 4). "Licinio expulsó de su casa a todos los cristianos, privándose el desgraciado de la oración que dirigían a Dios por él, de esa plegaria que los cristianos deben hacer por todos los hombres según la enseñanza tradicional" (EUSEBIO, *Hist. Ecl.* X, 8, 10).

412. Mt 5, 14 (AGAPÉ I, pp. 17 ss.); cfr. E. STAUFFER, *Liebt eure Feinde*, en *Die Botschaft Jesus damals und heute* (Bern, 1959) 119 ss.

413. 1 Tim 2, 2: ὑπὲρ βασιλέων. Algunos se han extrañado de este plural, como si se refiriese a emperadores co-reinantes (aunque no lleva artículo); pudiera también aplicarse a una pareja real: εἰς ἀμφοτέρους τοὺς βασιλεῖς = Tolomeo Epifanio y su mujer Cleopatra (FL. JOSEFO, *Ant.* XII, 155; cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, VII, París, 1949, p. 7, 1, 12; p. 9, 1, 13; A. y L. BERNARD, *Les Inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon*, París, 1960, n. 30, 3). Pero si *Basileus* puede designar al soberano en sentido estricto (Act 4, 26; 9, 15; cfr. los textos en V. EHRENBERG, A. H. M. JONES, *Documents illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, Oxford, 1955, pp. 101 ss. A. PELLETIER, *Fl. Joseph adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, pp. 288-295, 112), como opuesto al tirano (cfr. F. CUMONT, *L'Egypte des Astrologues*, Bruselas, 1937, pp. 25 ss.), generalmente se aplica a los reyezuelos (Ioh 4, 46-48; con el comentario de M. J. LAGRANGE, *in h. l.*), a los reyes aliados o vasallos (*Res gestae divi Augusti*, 31 y 33; Tácito, *Hist.* II, 81 etc.). Es asociado también a los prefectos (ἐπαρχοί; cfr. FL. JOSEFO, *Ant.*

decir, por todos los que de algún modo, ejercen el poder público: desde el Emperador en persona⁴¹⁴ y los príncipes de los pequeños estados (*dynastes*), con sus *aulikoi* en todos los grados, pasando por los grandes señores y magnates⁴¹⁵, hasta los oficiales de toda graduación y los funcionarios más subalternos⁴¹⁶. Su influencia es grande en las tribus, en los núcleos rurales y en las grandes ciudades (Act 19, 35) para arbitrar los conflictos jurídicos (1 Cor 6, 1; cfr. Act 24, 26), hacer prevalecer la moderación y la tolerancia (Act 18, 15) y mantener la concordia.

Cuando los cristianos piden a Dios "por los Reyes", no es porque les importe la prosperidad del Estado según la mentalidad moderna —esto les preocupa muy poco⁴¹⁷—, sino porque a semejanza de sus contemporáneos⁴¹⁸ viven en una época en la que todo de-

XIX, 282; casi sinónimo de ἡγούμενοι: virreyes de Egipto, cfr. N. HOWEIN, *L'Egypte romaine*, Bruselas, 1912, pp. 260 ss., la carta de Claudio a los alejandrinos, en *Corp. Pap. Jud.* II, 153, 59 y 67) en el *Gnom. Idiol.* (§ 37; con el comentario de los προστάγματα βασιλέων, en *Crónica de Egipto*, 1950, p. 322, n. 4), y designa a menudo jefes sin poder absoluto, que ejercen una función de estado más o menos amplia (A. AYMARD, ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ, en *Rev. Internat. des Droits de l'Antiquité*, 1950, p. 79), todo personaje rodeado de una clientela, incluso el patrón de un parásito (TERENCIO, *Phorm.* 70; PLAUTO, *Capt.* 92; *Men.* 902; *Stich.* 455), un magistrado epónimo (FR. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París, 1955, n. XLI, 3; XLVI, 5; XLIX, A, 5, L, 22), un arquégeta (PLUTARCO, *Lyc.* 6; *Solon*, II, 6; *Inscript. Delos* 35; cfr. P. ROUSSEL, *Délos colonie athénienne*, París, 1916, p. 375)... Es decir, puede tratarse de personajes tan variados como modestos, pero siempre influyentes en su campo de atribuciones.

414. Sobre el emperador-César, cfr. la bibliografía dada por J. MODRZEJEWSKI, *La Dévolution à l'Etat des successions en desherérence dans le Droit hellénistique*, en *Rev. Internat. des Droits de l'Antiquité*, 1961, p. 112, y CL. GORTEMAN, *Un fragment de Chronique mondiale, P. Copte Bala' izah* 55, en *Chronique d'Egypte*, 1956, p. 395.

415. Μεγιστᾶνες, Mc 6, 21; Apc 6, 15; 18, 23; cfr. Dan 1, 3; Eccl 4, 7; 10, 24.

416. Tribunos (χιλίαρχοι, Mc 6, 21; Apc 19, 18); empleados civiles (πραγματικοί) etc. Sobre el papel que un centurión desempeñaba en los negocios civiles en todo el imperio, cfr. C. B. WELLE, *The Excavations at Dura-Europos* (New Haven, 1959) V, 1, p. 395, n. 1.

417. Aunque respetan el poder de un modo eminente, cfr. Rom 13, 1-7; Tit 3, 1; 1 Pet 2, 13, 17 (AGAPÉ II, p. 324 ss.); en conformidad con la moral del A. T. (cfr. C. SPIQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, París, 1947, páginas 54 ss.; H. SCHLIER, *Le Temps de l'Eglise*, Tournai, 1961, pp. 15-28); pero cfr. R. HANANIA, jefe de los sacerdotes, que decía: "Ora por el bienestar del imperio porque, si no le temiéramos, nos devoraríamos vivos unos a otros" (*Pirqé Aboth*, III, 2).

418. A raíz de la decadencia de la *polis*, se constituye una "civilización del Basileus" (A. AYMARD, *L'Orient et la Grèce antique*, París, 1953, páginas 390 ss.), en virtud de la ideología del Soberano: ley encarnada y viviente, bienhechor y mecenas, auxiliador (βοεθός) y salvador, dotado de una insigne benevolencia (εὐνοία) y filantropía (cfr. C. SPIQ, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*, en *Studia theologica*, 1958, pp. 169-191), en el que se reúnen genio y poder. Es un ἐπιφανής, "una divinidad que se manifiesta" (cfr. AGAPÉ, III, pp. 24 ss.). Es, pues, lógico que se le adore, y la fórmula ὑπερ βασιλέως se lee precisamente en las inscripciones litúrgicas, para la consagración de un santuario o para la ofrenda de un sacrificio en favor del príncipe (cfr. los textos en M. LAUNEX, *Recherches sur les*

pende del Príncipe, de cuya providencia pende el destino de cada uno de sus súbditos⁴¹⁹. Por tanto, para que la Iglesia pueda realizar al máximo su vocación, tributando a Dios un culto permanente y asegurando a sus miembros la posibilidad de una auténtica vida religiosa, necesita un mínimo de circunstancias humanas favorables, y ante todo la paz, bien común por excelencia de toda sociedad humana⁴²⁰. Por eso San Pablo espera del buen gobierno de las autoridades: "que podamos llevar una vida serena y tranquila, con toda piedad y dignidad"⁴²¹.

Armées hellénistiques, París, 1950, II, pp. 853-856). Un reglamento cultual de Efeso del siglo III pide incluso que se hagan oraciones por el senado, por el pueblo de Roma y por el de Efeso, cfr. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées*. Suppl. París, 1962, n. 121, 15 ss.

419. Cfr. L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Le Culte des Souverains*, (París, 1957) 147; "En adelante, el hombre elevará desde abajo sus ojos, cargados de gratitud y de esperanza, hacia otro hombre cuya superioridad reconoce y admira" A. AYMART, o. c. p. 400).

420. PLATÓN, *Carm.* 160 b: ἡσυχίος, ὁ σώφρων βίος; *Leyes* VII, 803 d: κατ' εἰρήνην βίον; IX, 880 d: las leyes enseñan a la gente honrada "cómo comportarse unos con otros si quieren vivir en paz y con mutua benevolencia". Ἡσυχίς es un nombre propio en un epitafio de Beth-Shearim (cfr. B. LIFSHTITZ, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives*, en R. B. 1961, p. 403).

421. 1 Tim 2, 2: ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσυχίον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι cfr. FLÓN, *De praem.* 121: la tranquilidad es la recompensa divina del alma iniciada en los misterios divinos; § 128: ἡσυχία es la tregua concedida por el enemigo, el respiro en medio de las pruebas; cfr. FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 114). La fórmula es específicamente helenística; los dos sinónimos "calma y tranquilidad" acentúan la importancia de una libertad exterior sin obstáculos y de la serenidad del corazón. El ideal es tanto judío como griego y romano (EPICTETO, I, 10, 2: "Un prefecto de viveres en Roma... se prometía pasarse el resto de su vida en la calma y la tranquilidad", III, 13, 7: "Zeus, sólo consigo mismo y en calma... vive dedicado a pensamientos que convienen a lo que es"; es el modelo del sabio; cfr. A. JAGU, *Saint Paul et le Stoïcisme*, en *Rev. des Sciences religieuses*, (1958, p. 234; J. M. ANDRÉ, *Recherches sur l'Otium romain*, París, 1962, pp. 5-11 *passim*). Asuero se proponía gobernar con un gran espíritu de moderación y de benevolencia, a fin de asegurar la calma (ἡμερον) y la seguridad a su reino, y una existencia sin borrasca (ἀκύμαντος) a sus súbditos (Esth 3, 13; el país se mantuvo en calma (ἡσυχασεν) durante todo el reinado de Simón, quien supo buscar el bien del pueblo (1 Mach 4, 4); *Orac. Sib.* III, 702: "Los hijos del gran Dios vivirán tranquilamente (ἡσυχῶς) alrededor del Templo. Demetrios conduce a los Setenta a un recinto envuelto en el silencio donde dispondrán de una plena libertad de espíritu para llevar a buen término su traducción: πολλῆς ἡσυχίας ἐφεδρον (*Carta de Aristeo*, 301, 307). PLUTARCO, *Numa*, XX, 4: "Bajo el reinado de Numa, las ciudades... empezaron a desear todas vivir en paz... educando tranquilamente a sus hijos (ἐν ἡσυχίᾳ) y venerando a los dioses" (cfr. AMIANO MARCELINO, XVI, 10, 2; SÉNECA, *De otio*; CICERÓN, *Otium cum dignitate*, con el comentario de L. ALFONSI, *Otium e Vita d'amore negli Elegiaci Augustei*, en *Studi in onore di A. Calderini*, (Milán, 1956, I, pp. 187-209, da la bibliografía). P. Oslo XXII, 16: μετὰ πάσης ἡσυχίας ζῆν (cfr. M. DAVID, *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden*, Leiden, 1953, III, p. 120). La ἡσυχασμη: paz del corazón, hecha de despreocupación por las cosas terrestres y de victoria sobre las pasiones, se convertirá en ideal monástico: "Si veis a un monje caminar solo, con un aire que respira humildad, dulzura, calma y amenidad —ταπεινὸν καὶ πρᾶον καὶ ἡσυχίον καὶ ἡμερον— envidia a ese hombre" (JUAN CRISÓSTOMO, *Parakele* entre un rey y un monje, 4 *in fine*;

III. *Pobreza*⁴²². En la medida en que la esperanza evangélica es un intenso deseo de la felicidad celestial, una vigilancia asidua en expectación de Cristo y de su parusía, que se traduce en plegaria para acelerar este acontecimiento, es indudable que la posesión de los bienes de este mundo se opone a la posesión del reino de los cielos (Col 3, 1-2). Por definición, en efecto, el rico encuentra su felicidad aquí abajo y su fortuna le ata a la tierra⁴²³. ¿Cómo va a poder saborear las realidades celestiales y futuras si ya se halla satisfecho con las presentes?⁴²⁴. El que está satisfecho se olvida de Dios (Os 12,

cfr. J. MEYENDORFF, G. PALAMAS, *Défense des saints Hésichastes*, Lovaina, 1959; I. HAUSHERR, *L'hésichasme. Etude de spiritualité*, en *Orientalia christiana periodica* 1956, pp. 247-285; pero ya desde siempre había sido una virtud pagana (EURÍPIDES, *Antiopa*; *Fragm.* 189: "El hombre tranquilo —ὁ ἡσυχός— es un hombre leal para sus amigos y excelente para la ciudad"; cfr. R. JOLY, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruselas, 1956, pp. 66, 141) y cristiana: "tener a honra el vivir en calma (1 Thes 4, 11; 2 Thes 3, 12). La mujer creyente tiene el encanto imperecedero de un espíritu dulce y apacible, τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος (1 Pet 3, 4). Sobre σεμνότης cfr. *supra*, p. 142, n. 212; FOERSTER (en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, pp. 190 ss.) y FILÓN, *De Praem.* 97, donde la majestad, inspirando el respeto, pone al gobierno al abrigo de la subversión.

422. Sobre las múltiples acepciones bíblicas de este término, cfr. C. VAN LEEUWEN, *Le Développement du sens social en Israël avant l'Ere chrétienne* (Assen, 1955) 13 ss.; BAMMEL, art. πτωχός en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 885 ss. A. GEORGE, art. *Pauvre*, en D. B. S., VII, 387-406.

423. EPICETO ridiculizaba al viajero que, al encontrarse de camino con un buen hotel, se instalaba en él porque le resultaba placentero: "Hombre, te has olvidado de tu objetivo. Tú no viajabas para ir a ese hotel, sino que solamente lo atravesabas de largo... Tu meta es regresar a tu patria" (II, 23, 30-41).

424. Lc 6, 24: "¡Ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo!". El Evangelio sólo juzga las riquezas desde el punto de vista moral y religioso: el de las relaciones del alma con Dios, conforme a Prv 30, 8-9: "No me des ni pobreza ni riqueza. Dame aquello de que he menester. No sea que, harta, te desprecie y diga: ¿Quién es Yavé?, o que, necesitado, robe y blasfeme del nombre de mi Dios"; cfr. "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda la palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4, 4). Estuvo de moda en el siglo pasado el intentar hacer de Cristo el primer socialista; pero el socialismo y una cierta pastoral moderna han pervertido la noción evangélica de pobreza (cfr. Iac 2, 5. M. FASSO, *Christianisme et Société*, en *Annales de la Faculté de Droit... de Strasbourg* IX, París, 1961, pp. 22 ss.) al enfocarla desde el punto de vista social (cfr. la negativa del Señor a establecer la justicia en este mundo, Lc 12, 13-14). Comparar la pobreza más bien racional de los Esenios, "despreciadores de la riqueza" (FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 122; FILÓN, *De vita cont.* 14), porque la riqueza es cómplice de la desigualdad social (*Vita cont.* 17; *Quod omni. prob.* 77, 79), su administración exige tiempo (*Vita cont.* 16), y cabe liberarse de ella abandonándola a los perversos (*Regla de Qumrán*, IX, 22; cfr. H. J. KANDLER, *Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumrán*, en *Judaica*, 1957, pp. 193-209; S. H. SIEDL, *Qumrán*, Roma-París, 1963, pp. 239-253; P. GEOLTRAIN, *Le traité de la vie contemplative de Philon*, en *Semitica*, X, 1960, pp. 18 ss.). Este aspecto de liberación que encierra la pobreza, muy griego (JENOFONTE, *Banquete*, IV, 29 ss.) y estoico (CICERÓN, *Tuscul.* V, 32, 89; SÉNeca, *Tranq. an.* VIII, 1 ss.), no es ignorado por San Pablo (1 Cor 3, 22; 7, 30-32). Sobre riqueza y propiedad en Palestina, cfr. J. JEREMIAS (*Jerusalem zur Zeit Jesu*, 2.ª ed., Göttingen, 1958, II.ª parte, p. 1 ss.); en el N. T., cfr. la bibliografía en R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg, 1961) 238 ss.; añádase H. BRUPPACHER, *Die Beurteilung der Armut im N. T.* (Zürich, 1924);

6). Los pobres, en cambio, son bendecidos porque poseen el sentido de la insuficiencia e inseguridad de los valores humanos. Según la enseñanza de Jesús, es éste el caso de las almas insatisfechas y desprendidas que, habiendo comprendido la vanidad de la tierra, aspiran intensamente a la justicia y a la bienaventuranza del reino de Dios. Las actitudes espirituales de estas dos categorías de almas aparecen respectivamente expresadas en la parábola del mayordomo prudente (φρονίμως ἐποίησεν) que tiene en cuenta la perspectiva del porvenir y modera en función de ella su conducta ⁴²⁵, y en la del rico insensato (ἄφρων) que multiplica sus reflexiones, cálculos y proyectos para acrecentar su fortuna, como si el dinero constituyera su misma vida o la condicionara ⁴²⁶. Pero "Dios le dijo: ¡Pobre loco!

H. BÜCKERS, *Die biblische Lehre vom Eigentum* (Bonn, 1947); sobre todo R. SCHNACKENBURG, *Die stittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Munich, 1954) 79 ss.; W. LILLIE, *Studies in New Testament Ethics* (Edimburgo, 1961) 93 ss.; FR. HORST, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz)*, en A. KUSCHKE, *Verbannung und Heimkehr* (Tübingen, 1961) 135-156; A. M. DENIS, *Ascèse et Vie chrétienne*, en *Revue des Sciences ph. et th.* (1963) 612 ss.

425. Lc 16, 1-8, que hay que mantener en conexión con los versículos 9-13 (cfr. A. FEUILLET, *Les riches Intendants du Christ*, en *Recherches de Science religieuse*, 1947, 30-54; A. DESCAMPS, *La composition littéraire de Luc 16, 9-13*, en *Novum Testamentum*, 1956, pp. 47-53; la bibliografía viene suministrada por J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2.ª ed. Brujas-Lovaina, 1958, p. 107; añádase J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on St Luke XVI*, en *New Testament Studies*, 1960-61, VII, pp. 198-219; 364-380). El sentido de la parábola se desprende claramente del v. 3: "¿Qué voy a hacer?"; v. 4: "Sé lo que voy a hacer para que me reciban en su casa"; v. 8: "El amo alabó al mayordomo infiel de haber obrado industriosamente". Sea lo que fuere de sus operaciones fraudulentas —el ejemplo de los bribones puede estimular el celo de los creyentes, *positis ponendis* (v. 8 b; cfr. A. RÜCKER, *Über das Gleichnis von ungerechten Verwaltern*, en *Biblische Studien*, 1912, XVII, 5)— el mayordomo, que piensa en su porvenir y aprovecha los últimos plazos para asegurarlo, da pruebas de inteligencia y de prudencia (*pro-videntia*); es incluso un modelo de *sagacidad* (*solertia*) por su sentido de la oportunidad y su prontitud en poner los medios para lograr su fin (cfr. C. SPICQ, *La Parabole de l'Econome infidèle*, París, 1947; 2 Cor 9, 6; en su *Dyscolos*, 800 ss., MENANDRO aconseja al rico que se muestre generoso y enriquezca al mayor número de gente posible: "Ahí tienes un tesoro imperecedero, y si sufres un revés de fortuna, encontrarás así el modo de salir de apuros. Vale más tener un amigo verdadero que muchas riquezas ocultas bajo tierra"). Relacionarlo con el hombre que construye una torre, y con el rey obligado a defenderse contra un agresor (Lc 14, 28-33; cfr. FILÓN, *De praem.* 94-95). Reflexivos, previsores y calculadores, deciden empeñar todos sus recursos para hacer frente a la situación; en el caso del creyente, debe estar dispuesto a sacrificar el presente: "Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo" (v. 33).

426. La parábola está dirigida contra la πλεονεξία, el deseo de tener y disfrutar de todo en abundancia (psicología recogida por Iac 4, 13-15), pero el Señor recuerda: "La vida no está en la abundancia" (de lo que uno posee) (Lc 12, 15), las riquezas son el apoyo más frágil y menos duradero de la felicidad. El propietario se apoyaba en esta seguridad: "Tengo reservas, καίμενον (v. 19); pero aquella misma tarde muere. La riqueza acapara al hombre —es una idolatría (Col 3, 5)— y mata la esperanza. Cfr. Apc 3, 17-18: Porque dices: "Soy rico, me he enriquecido, y de nada tengo necesidad, y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, un ciego y un desnudo; te aconsejo que me compres oro acrisolado por el fuego para que te enriquezcas..."

Esta noche te reclamarán el alma”⁴²⁷. La locura consiste en haber amontonado los medios sin pensar en su fin. Justamente lo contrario de lo que había que hacer: buscar ante todo a Dios, y El hubiera garantizado y concedido todo lo demás⁴²⁸.

En otras palabras, a propósito de las riquezas se ventila la primera opción decisiva del creyente entre el mundo y Jesucristo, porque nadie puede servir al mismo tiempo a dos señores⁴²⁹, y “donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mt 6, 21). El Señor llega a expresarlo categóricamente: “No podéis servir a Dios y a las riquezas”⁴³⁰. La dicotomía es, pues, radical. El propio Maestro, que vivió siempre pobre (Mt 8, 20; 2 Cor 8, 9), sólo retendrá como discípulos privilegiados a los que lo hayan dejado y vendido todo para seguirle⁴³¹: no es posible unirse al Salvador y llegar al

427. Lc. 12, 20. El Señor concluye: “Así sucede con el que atesora para sí mismo, en lugar de enriquecerse delante de Dios” (v. 21); si Dios es el objeto y la razón misma de la vida sobre la tierra, los bienes de este mundo sólo habrá que utilizarlos en referencia a Dios, y habrá que acumular riquezas espirituales “para Dios”.

428. Lc 12, 31-32; cfr. Ps 16, 5: “Yavé, mi parte de heredad y mi caliz, Tú aseguras mi porción”. H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh (1949) 102 ss.

429. Mt 6, 24 (AGAPÉ I, pp. 28-31). De hecho bastante a menudo, un esclavo estaba al servicio de varios señores. En Delos, hacia el año 100 antes de C. un esclavo pertenece en común a tres hermanos (F. DURRBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos*, París, 1921, p. 213); en Oxirínca en el siglo III, a una hermana y a un hermano, como resultado de una herencia paterna dejada *pro indiviso* (P. Oxy. 1030, 5-6); en Roma (cfr. R. DARESTE, B. HAUSOULLIER, TH. REINACH, *Recueil des Inscriptions juridiques grecques*, París, 1894, p. 461). Pero precisamente el Señor reclama la integridad de nuestra dedicación y de nuestro servicio, cfr. “el esclavo de dos señores no viene a ser nunca esclavo de ninguno” (EUBULO, citado por J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1959, II, p. 120).

430. Lc 16, 13, sentencia que concluye la parábola del mayordomo sagaz; los vv. 11 y 12 oponen el dinero “extranjero” (ἀλλότριος, de otro mundo o exterior a nuestra persona, y por tanto secundario) al verdadero bien (τὸ ἀληθινόν) que es verdaderamente nuestro (τὸ ἡμέτερον), la herencia del reino celeste (Mt 25, 34; cfr. Apc 2, 9). Sobre *mammon* personificado (= = riqueza, cfr. Eccli 31, 8; dinero, cfr. *Regla de Qumrán* VI, 2; *Doc. Dam.* XIV, 20; *Libro de los Misterios*, II, 5; cfr. BARTHELEMY-MILLIK, *Cave 1*, Oxford, 1956, p. 105; STRACK-BILLERBECK, II, p. 220), que corresponde a la raíz ‘aman “aquello de lo que uno se fia”, cfr. J. DUPONT, o. c. p. 109, n. 1; HAUCK, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, pp. 390-392; P. H. FURFEY, πλούσιος *and Cognates in the N. T.*, en *The cath. bibl. Quart.* 1943, pp. 243-263.

431. Mc 10, 21: “Vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme” (cfr. Mt 19, 21; AGAPÉ I, pp. 81-85; W. ZIMMERLI, *Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben*, en *Evangelische Theologie*, 1959, pp. 90-97); Lc 5, 11: “Dejándolo todo, le siguieron”; 18, 28: “Nosotros, dejando nuestros bienes, te hemos seguido”; Mt 10, 9: “No os procuréis oro ni plata”. Este desprendimiento de las riquezas, inherente a la vocación apostólica, es un rasgo característico de la moral pastoral en la Iglesia primitiva; San Pablo exige de los diáconos y de los obispos, como San Pedro de todos los pastores, que sean desinteresados, que ejerzan su ministerio por puro espíritu de entrega, sin dejarse nunca llevar por un “interés sórdido” (ἀλοχροκερδής, 1 Tim 3, 8; Tít 1, 7; 1 Pet 5, 2). El mismo brinda el ejemplo (Act 20, 33; 2 Cor 12, 14-15; cfr. 11, 9; 1 Thes 2, 9; 2 Thes 3, 8; 1 Cor 9, 12-15).

cielo sino en la medida en que se logra estar desprendido de la tierra.

Por otra parte, puesto que la salvación es obra de la gracia y puro don de Dios, las riquezas constituyen un estado particularmente peligroso y se alzan como un obstáculo frente a la misericordia de Aquél que sólo mira con benevolencia a los pequeños y a los indigentes⁴³². A raíz de su encuentro con el joven rico, Jesús subraya ante todo la dificultad (δύσκολως) que tiene un rico para entrar en el reino de los cielos⁴³³, y luego llega incluso a decir que es imposible (ἀδύνατον), igual que un camello el pasar por el ojo de una aguja. Ante el estupor de los Apóstoles, el Maestro precisa: "Es imposible para los hombres, pero no para Dios, porque para Dios todo es posible" (Mc 10, 25-27). Así, los ricos se salvarán gracias a la ayuda divina, lo cual supone que la imploren⁴³⁴ y que cooperen con ella. Pero esto precisamente es lo que les resulta dificultoso porque las riquezas, de suyo, más aún que la lujuria, desarrollan el egoísmo⁴³⁵,

432. Lc 1, 52-53; 4, 18; 7, 22; Iac 2, 5; 5, 1-6.

433. Mt 19, 25; Lc 18, 24-26: τίς δύναται σωθῆναι (infinitivo pasivo); la salvación es la herencia de la vida eterna junto a Dios (cfr. W. C. VAN UNNIK, *L'usage de ΣΩΖΗΝ "sauver" et des dérivés dans les Evangiles synoptiques*, en *La Formation des Evangiles*, Brujas-París, 1957, pp. 182 ss.); Eccli 31, 5: "El que ama el oro no será justificado"; Ps. Salom. V, 19: "Si el hombre es demasiado rico, peca".

434. Ordinariamente el rico no ora, porque se confía en sus riquezas (Mc 10, 24; τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, lección de A, C, D; Iob 31, 24; Eccli 5, 1; 11, 24: "No digas: Tengo bastante y ¿qué mal puede sucederme?"; Ps 20, 8: "Unos tienen sus carros, otros sus caballos, pero nosotros invocamos el nombre de Yavé nuestro Dios"), lo cual se opone a "poner la confianza en Dios para salvarse (Mt 27, 43; 2 Thes 3, 4; Phil 2, 24; Heb 2, 13). En cambio el pobre, necesitado de Dios, todo lo espera de El. Hace falta tener las manos vacías para extenderlas hacia el Padre celestial y cogerlos de su mano (Ps 104, 28; cfr. 74, 11; 80, 18; 89, 22, etc.).

435. 2 Tim 3, 2 asocia: φιλαυτοὶ-φιλόχρημοι. Ya Platón subrayaba: "Es imposible ser al mismo tiempo muy rico y bueno... siendo extraordinariamente rico, ser también sumamente bueno... Los ricos no son buenos" (Le yes V, 742 e — 743 c). Nuestro Señor lo enseña en la parábola del malvado rico y del pobre Lázaro (= Dios ayuda; Lázaro es el único personaje de la parábola designado por su nombre, sin duda por algún motivo. Pero esto no es una razón para querer identificar a un miserable notorio del tiempo de Jesús, cfr. CRAMER, *Caten*. II, p. 124. Con la versión sahídica, P^{ms} llama al rico Νευης. Prisciliano le llamará Fines, sin duda porque Fines y Eleazar aparecen asociados en Ex 6, 25; Num 25, 7, 11; Ios 22, 13. 31; cfr. B. M. METZGER, *The Bodmer Papyrus XIV-XV*, en *The Expository Times*, LXXIII, 1962, p. 202; J. A. FITZMAYER, *Papyrus Bodmer XIV*, en *The cath. bibl. Quarterly*, 1962, p. 1962 p. 176; H. J. CADBURY, *A proper Name vor Dives*, en *Journal of biblical Literature*, 1962, pp. 399-402; el rico suntuosamente vestido, celebrando banquetes todos los días —lo cual demuestra que no es un avaro— sin embargo no tienen ninguna conmiseración por el pobre, hambriento, cubierto de llagas, que yace ante la puerta de su casa. Toda la parábola se resume en este contraste y en esta proximidad (Lc 16, 19-31; cfr. Iac 2, 2). Un papiro demótico del año 46-47 de nuestra era, los tratados Hagig, II, 77 d; Sanedr. VI, 23 c (cfr. H. L. STRACK, *Jesus, di Hēretiker und Christen*, Leipzig, 1910, p. 9), refieren una escena análoga, cfr. H. GRESSMANN, *Vom Reichen Mann und Armen Lazarus* (Berlín, 1918).

secan el corazón ⁴³⁶ y son por consiguiente el mayor obstáculo a la caridad fraterna, condición *sine qua non* de la salvación (1 Ioh 3, 17 ss.); favorecen también el orgullo y el engrimiento ⁴³⁷ y, por último, suscitan incesantes tentaciones, ya que son el medio de procurarse todos los placeres del mundo ⁴³⁸.

Por eso la primera y única bienaventuranza del Sermón de la montaña —las demás son una explicitación de la primera ⁴³⁹— promete a los “pobres de espíritu” la posesión del reino de los cielos ⁴⁴⁰.

436. El avariento no tiene corazón; se muestra, incluso, escéptico acerca del desinterés de los demás. Llega hasta a dudar de la bondad de Dios, por lo cual Judas, avaricioso y ladrón (Ioh 12, 6; cfr. FL. JOSEFO, *Vida*, 75), no creyó posible el perdón y murió desesperado.

437. 1 Tim 6, 17: “A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos (μὴ ὑψηλοφρονεῖν; cfr. Rom 11, 20), ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas (cfr. Eccli 40, 13; cfr. “tantas riquezas han sido aniquiladas en un instante” Apc 18, 17; cfr. MENANDRO, *Dyscolos*, 797: el dinero es una cosa inestable; PLUTARCO, *Crassus*, 2), sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo para que lo disfrutemos”; exhortación ciertamente inspirada en Lc (C. F. D. MOULE, *The Use of Parables and Sayings as illustrative Material in early christian Catechesis*, en *The Journal of theological Studies*, 1952, pp. 75-79; cfr. Iac 1, 10-11; 2, 3. 6) y recogida con vehemencia por los Padres de la iglesia, cfr. A. HAMMAN, *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne* (París, 1962).

438. 1 Tim 6, 9-10: “Los que quieren enriquecerse caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas, que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por dejarse llevar de ella, se extravían en la fe y se atormentan a sí mismos con muchos dolores”. La sentencia del v. 10 sobre la φυλαργυρία es tradicional (cfr. nuestro comentario in h. l.); el pensamiento se remonta a Platón: “El poder que tiene el dinero de engendrar las mil y un ambiciones de adquisición insaciable, infinita... Esta adoración de las riquezas es sin duda la primera y mayor fuente de los más grandes procesos por homicidio voluntario” (Leyes, IX, 870 a, c); su redacción es tal vez aquí la cita de un autor cómico (St. T. BYNGTON, *1 Timothy*, 6, 10, en *The Expository Times*, 1944, p. 54).

439. C. SPICQ, *Bénignité, mansuétude, douceur clémence*, en R. B. (1947) 321-339; A. LEMONNIER, *Le Messianisme des Béatitudes*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* (1922) 373 ss.; A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé* (París, 1953; IDEM, *Hereux les pauvres*, en *Grands thèmes bibliques* (París, 1958) 79-83; J. DUPONT, *Les pauvres en esprit*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-Paris, 1961) 265-272. Del excelente análisis de P. VAN DEN BERGHE (*‘Ani et ‘Anaw dans les Psau- mes*, en R. DE LANGHE, *Le Psautier. Orientalia et biblica Lovaniensia*, Lovaina, 1962, pp. 273-295), resulta que la pobreza real sólo es exaltada en función de las disposiciones morales o religiosas que la acompañan normalmente, y que ella favorece o simboliza. *‘Ani* significa tanto el que se ha debilitado, el que se ve disminuido en sus facultades y ya no dispone de todas sus energías, como el desgraciado sumido en la miseria. Y, por tanto, el *humilde*, en la actitud de un servidor ante su amo, el religioso postrado ante Dios; en fin, el suplicante, el piadoso que viene a prosternarse, a implorar en el atrio del templo de Yahvé, al cual Este hace subir junto a El (Ps 147, 6, *πρὸς αὐτόν*).

440. Mt 5, 3. La fórmula οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, análoga a la de Qumrán (Guerra, XIV, 7; cfr. Regla III, 8; IV, 3), paralela a καθαρὸν τῇ καρδίᾳ (v. 8) y ταπεινοὺς τῷ πνεύματι (Ps 34 19) es ciertamente primitiva en relación a Lc 6, 20: “Bienaventurados los pobres” (cfr. la bibliografía, en J. DUPONT, o. c., pp. 209 ss.); téngase en cuenta la costumbre del tercer evangelista de acentuar rigurosamente las exigencias del desprendimiento. Cfr. S. LEGASSE (*Les Pauvres en esprit et les “Volontaires” de Qumrán*, en

No se trata de los que no tienen nada ⁴⁴¹, sino más bien de los que están desprendidos de todo. La felicidad presente y futura se promete y se otorga a los que viven el espíritu de renuncia total, o mejor aún: a los que, desprendidos ante todo de sí mismos, sienten la necesidad de Dios y le buscan. Jesús sólo admite como discípulos a estos pobres y les asegura que su esperanza no quedará defraudada ⁴⁴².

Concretamente, el rico debe ser liberal y generoso ⁴⁴³, empleando su fortuna e incluso ganando dinero —los cristianos no son gente

New Testament Studies, 1962, VIII, pp. 336-345) y J. DUPONT (*Les πτωχοὶ τοῦ πνεύματος* de Mt 5, 3 et les 'anewei rūah de Qumrān, en *Festschrift J. Schmid*, Regensburg, 1963, pp. 53-64). Este último muestra que "los perfectos en el camino", modelos de piedad son: 1.º religiosos dóciles a Dios, deseosos de observar su Ley; 2.º "doblegados y sometidos de espíritu" a su voluntad; 3.º dulces en su trato con el prójimo. Por tanto, no pobres en el sentido moderno, sino llenos de una actitud espiritual de humilde sumisión, de mansedumbre y de paciencia, que implica sentimientos de bondad, de misericordia y de compasión. La bienaventuranza evangélica se refiere a los hombres animados de este rūah anāwāh: "los que se saben pobres" (trad. de la *New English Bible*), los que reconocen su total dependencia de Dios. Conocer la propia indigencia (Ioh 15, 4-5; 5, 19) es indispensable para "conocer y captar la gracia de nuestro Señor Jesucristo" (2 Cor 8, 9; cfr. E. BAKER, *The neglected Factor. The Ethical element in the Gospel*, Londres, 1963, pp. 30-36).

441. De otro modo, habría que anular la promesa de vida eterna hecha en 1 Tim 6, 19, y excluir de la Iglesia a muchos ricos a los que el Señor amaba y que le sirvieron con una gran generosidad: las Santas Mujeres que sufragaban los gastos y atendían las necesidades del grupo apostólico (Lc 8, 3; Lidia, Dorcas, Priscila y Aquila, las damas de distinción, Act 17, 12), Zaqueo, tan escrupuloso acerca del modo como adquirió su fortuna (19, 8), el rico sanedrita José de Arimatea (Mt 27, 57-60; Ioh 19, 40; cfr. S. LEGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, en R. B. 1961, p. 321, n. 3), María de Betania, que empleaba un perfume de precio muy elevado (Ioh 12, 5), Erasto tesorero de Corinto, Filemón, que tenía una casa grande y con esclavos, e indudablemente Zenas. La pobreza de Jesús nunca fue miseria (cfr. Lc 22, 35: "¿Os faltó alguna cosa? Dijeron ellos: Nada"), porque la Providencia siempre ha atendido a las necesidades de los pobres (12, 22; cfr. 1 Tim 4, 8; 6, 6; Heb 13, 5-6), recurriendo incluso al milagro para favorecerlos (Mt 17, 27). San Pablo alquila una casa en Roma (Act 28, 30) etc. Cfr. R. КОСТЯ, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, en *Biblica* (1957) 151-169. Sobre los valores temporales en la Biblia, cfr. C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (París, 1962) 445-488.

442. A partir de esta bienaventuranza, se aplica la "ley del talión" sobrenatural, tan frecuente en el Evangelio, especialmente en la parábola del rico y del pobre (Lc 16, 25): a la indigencia presente corresponderá la plenitud futura, así como la frustración de los ricos sucederá a su posesión actual (6, 24; cfr. Iac 5, 1-5): "cada cual a su turno"; cfr. E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu* (Bern-Munich, 1959) 63 ss., 91 ss.

443. 1 Tim 6, 18: εὐμεταδότους εἶναι κοινωνικούς. El primer término podría traducirse por: "repartiendo de grado, comunicando lo que posee" (cfr. μεταδίδους, MENANDRO, *Dyscolos*, 800; ὁ μεταδίδους, Rom 12, 8; Eph 4, 28); el segundo, por: "teniendo sentido social" (MARCO-AURELIO, III, 4; cfr. P. Rend. Har. 138, III, 8, del s. I). Es el "funktionaler, dienender Reichtum" (HAUCK-KASCH, art. πλοῦτος en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 320, 7). El cristiano, al saberse solidario de sus hermanos se niega a vivir para sí solo y se da a los demás de corazón (sobre esta *koinonía*, Act 2, 42. 44-45; Rom 15, 26; cfr. FILÓN, *Quod omn. prob.* 85-86; H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939, pp. 237, 431 ss.). Así se comporta como miembro fiel de la comunidad, a la que pertenece,

que se refugia en el desierto, como los monjes de Qumrán— para atender a las necesidades de los que les rodean y llevar a cabo todo el bien posible. El rico desempeña en el seno de la comunidad una función oficial (διακονία, 2 Cor 9, 13), como representante y ministro de la Providencia bienhechora (cfr. Act 14, 17); puede, incluso, estar dotado de un carisma a este efecto (cfr. Rom 12, 8). Para todos los cristianos, que sólo piden a Dios “el pan de cada día” y no deben preocuparse de lo que van a comer ni de cómo se han de vestir, “porque la vida es más que el alimento y el cuerpo más que el vestido” (Lc 12, 22-23), la regla es conformarse⁴⁴⁴ con muy po-

como miembro particularmente eficaz del cuerpo de la Iglesia (cfr. 1 Cor 12, 14-27; cfr. K. BORNHAUSER, *Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament*, Gütersloh, 1936, pp. 76 ss.); como consecuencia, se emplea en hacer el bien (ἀγαθοεργέω, *hap. b.*; cfr. ἀγαθοποιεῖν, W. C. VAN UNNIK, *The Teaching of Good Works*, en *New Testament Studies*, 1954, pp. 92 ss.) y llega a ser “rico en buenas obras”, lo que no es necesariamente sinónimo de limosna, acto de caridad (cfr. c. VII infra, pp.). Cfr. la inscripción funeraria de la rica Karterias en Bet-Schearim: ῥέζει γὰρ κλυτὰ ἔργα ἐνὶ φθιμένοις αἰεὶ, ὅρα δὴ ἄμφο καὶ μετὰ τέρμα βίον νέον ἡδ' ἀσκύλευτον αἰὲς ἔχοιτε πλοῦτον (citada por H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, p. 423).

444. 1 Tim 6, 6-8: “Sí, es gran riqueza la piedad, que se contenta con lo que tiene ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκειᾶς (sobre el sentido de μετὰ, cfr. AGAPÉ III, p. 52, n. 4). Nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos de él. Si tenemos, pues, alimento y vestido, podemos darnos por satisfechos (τούτοις ἀρκεσθῆσόμεθα)” (cfr. G. DIDIER, *Désintéressement du Chrétien*, París, 1955, p. 198). A la simple resignación a la ley de la naturaleza (Iob 1, 21: “Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá”; Eccl. 5, 14-15; cfr. la moral estoica del consentimiento, A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, París, 1949, pp. 325 ss.), el cristianismo añade la luz de la fe: quien posee los bienes divinos no puede supervalorar las riquezas de la tierra; la *eusébeia*, que tiene el sentido y el culto de Dios, refrena la codicia de lo superfluo, sobre todo “en los últimos días” (Iac 5, 3), y se contenta fácilmente con lo suficiente. La *autarkeia* o autosuficiencia, que significó primero la independencia económica de la ciudad (ARISTÓTELES, *Polit.* I, 2, 8; 1252 b; VII, 5, 1326 b 28-30; cfr. M. DEFOURNY, *Aristote. Etudes sur la “Politique”*, París, 1932, pp. 24 ss.; G. TENEKIDES, *Droit international et Communautés fédérales dans la Grèce des cités*, en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit international*, Leiden, 1956, II, pp. 498, 510, 626; R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, Lovaina-París, 1959, II, p. 52), es sobre todo el principio de la vida feliz (III, 9, 1280 b 34), “lo que se basta a sí mismo es aquello que, si se posee ello solo, hace la vida digna de vivirse o la libera de toda necesidad” (*Et. Nic.* I, 5, 1097 b 14). La *autarkeia* se convierte en un elemento esencial de la filosofía moral helenística, en especial de la estoica y cínica (cfr. las concepciones de Bion y de Diógenes en el *Περὶ αὐταρκειᾶς* de TELES = ESTOB. III, 198; cfr. 17, 13, edit. Wachsmuth, pp. 37-39; fr. 492; DIÓGENES LAERCIO, VI, 104; VII, 127; X, 130 ss.; CICERÓN, *De fin.*, V, 179). Lo mismo que la divinidad y la naturaleza se bastan a sí mismas la *autarkeia* es parte integrante de la perfección y de la felicidad del sabio. Implica tanto la independencia material como la liberación espiritual: una integridad (cfr. F. MARTINAZZOLI, *Seneca. Studio sulla morale ellentica nell'esperienza romana*, Florencia, 1945, pp. 199, 210; J. N. SEVENSTER, *Paul and Seneca*, Leiden, 1961, pp. 113 ss.; A. J. FESTUGIÈRE, *Liberté et Civilisation chez les Grecs*, París, 1947, pp. 69-71, 109 ss.; W. DE WITT, *St Paul and Epicurus*, 1945, pp. 34 ss.; A. N. M. RICH, *The Cynic Conception of ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ*, en *Mnemosyne*, 1956, p. 23-29; G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 466 ss.). Para este breve viaje del nacimiento a la muerte, el cristiano se contenta

cas cosas ⁴⁴⁵ y estar contentos con su suerte ⁴⁴⁶, tanto por rectitud de juicio natural y por una justa apreciación de la jerarquía de valores, como por la confianza en verse protegidos y provistos de todo lo necesario por la providencia del padre celestial, que no puede fallar. Nada puede haber tan revelador de la autenticidad que tiene la esperanza del discípulo como esta plena conformidad con la pobreza.

IV. *Trabajo*. La pobreza que vivieron los tesalonicenses en su vigilante espera del Señor es un testimonio vivo de su fe. Sin embargo, algunos de ellos, falsos espíritus al parecer ⁴⁴⁷, excesivamente preocupados por la parusía que había de presentarse de modo repentino, llegaron a afirmar su inminencia y, de ahí, la inutilidad de continuar trabajando ⁴⁴⁸. San Pablo, después de recordarles su ejem-

con lo necesario para vivir, en el sentido de Prv 30, 8-9 y Eccli 40, 18: "La vida del hombre que se basta (αὐτάρκης) y la del obrero serán dulces, porque satisfacen sus necesidades. Cfr. Filón: ὀλιγοδείαν, ἀφέλεια, εὐκολίαν, τὸ ἄτυφον (*Quod omn. prob.* 84), se oponen a la indigencia, a la miseria, a la penuria: ἐνδεία, ἀπορία σπάνις τῶν ἀναγκαίων (*De praem.* 127-134). Ps. *Salom.* V, 18-21: "Dichosos aquellos de quienes Dios se acuerda y les concede una justa autarquía... La justa medida es suficiente cuando va acompañada de la justicia... los que temen al Señor están contentos con sus bienes". Esta manera de vivir será designada como τὸν πενιχρὸν βίον (cfr. B. Lifshitz, en R. B. 1961, p. 411). Plutarco, *Solón*, II, 5 ss.

445. El minimum vital de la antigüedad se limita a lo estrictamente indispensable: casa, alimento y vestido. "Lo esencial de la vida es el agua, el pan, un vestido y una casa donde cobijarse" (Eccli 29, 21; cfr. Gen 28, 20; Dt 10, 18; Is 3, 7; Mt 6, 25); cfr. Lc 10, 42: "Pocas cosas son necesarias, o incluso una sola", que puede ser una variante de: ἐνός δέ ἐστιν χρεῖα (cfr. P¹⁰, y P¹⁶; comparar con Prv 15, 16-17; 17, 1). "La riqueza natural es la vida y el simple cobijo; y el alimento es el pan y el agua corriente que fluye en cualquier lugar de la tierra" (Filón, *De praem.*, 99).

446. Heb 13, 5: "Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis, porque el mismo Dios ha dicho: No te dejaré ni te desampararé"; esta cita es de Gen 28, 15, completada con Dt 31, 6, 8, según la versión griega atestiguada por Filón, *De conf. ling.* 166; (cfr. P. Katz, *Heb 13, 5. The biblical source of the Quotation*, en *Biblica*, 1952, pp. 523-525). El cristiano vive sin cuidado, día a día, estimando tener lo suficiente (ἀρκέω, Lc 3, 14; Mt 25, 9; Ioh 6, 7; 3 Ioh 10) con lo que tiene actualmente a su disposición (παροῦσιν); lo cual supone un desprendimiento de las riquezas, pero sobre todo la confianza en Dios recomendada por el Señor (Mt 6, 24-34; cfr. 2 Cor 12, 9), y pregonada por Epicteto, que saca las consecuencias de nuestro parentesco con Dios (I, 9, 9, asociando θαρροῦντα-ἀρκοῦμενον). Este abandono en la Providencia no excluye el ahorro (1 Cor 16, 2; cfr. θησαυρίζειν = dejar en reserva, 2 Pet 3, 7); y el ejemplo paulino brinda la actitud perfecta frente a las coyunturas económicas y financieras: "Sé muy bien contentarme con lo que tengo. Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia; a todo y por todo estoy bien enseñado: a la hartura y al hambre, a abundar y carecer. Todo lo puedo en aquél que me conforta" (Phil 4, 11-12); cfr. Eccli 29, 30: "Contentate con lo poco o con lo mucho".

447. C. Spicq, *Les Thessaloniens "inquiets" étaient-ils des paresseux?* en *Studia theologica* (1956) 1-13.

448. Hay aquí sin duda, lo mismo que ocurre con muchas herejías y desórdenes morales un error inicial de exégesis: confusión de la ruina de Jerusalén con el fin de los tiempos: antes de que pase esta generación" (Mt 24, 34; cfr. Iac 5, 9: ¡el Juez está a las puertas!); o bien la prohibición de preocuparse del alimento, a semejanza de los pájaros y de los lirios del campo que no trabajan (6, 25-28) pudo ser entendida como una condenación del trabajo cotidiano; tanto más cuanto que la predicación paulina ase-

plo personal⁴⁴⁹ y su enseñanza expresa⁴⁵⁰ se apoya en la ley natural y divina del trabajo (Gen 3, 17; Dt 5, 13; Mt 20, 6) y les adoctrina: "El que no quiera trabajar, que tampoco coma"⁴⁵¹.

guraba a los fieles la intervención divina para procurarles "siempre y en todo lo suficiente" (2 Cor 9, 8-10; cfr. FILÓN, *De praem.* 104). Los pseudomísticos harían gustosos de la existencia un largo "retiro espiritual" separado de las contingencias materiales. Tal vez el ejemplo de la disponibilidad para el bien común de los recursos de la iglesia-madre de Jerusalén pudo incitar a los perezosos a vivir a expensas de sus hermanos... Los factores sociales pudieron intervenir en esta impaciente espera del fin de los tiempos (A. M. WILDER, *Early Christian Origins*, Chicago, 1961, pp. 67-76). En todo caso, cualquier cristiano debiera saber, según la moral escatológica, que la tierra es el tiempo de trabajo (Ps 104, 23; cfr. Ioh 9, 14) y el cielo el lugar de descanso (Apc 14, 13; cfr. Heb 4, 3-10). Ni el Señor ni sus Apóstoles parecer prever que se pueda anticipar... Pero, precisamente, ciertos escatologistas, a semejanza de los rabinos que consideraban la edad venidera como un sabbat en que la maldición del trabajo manual sería suprimida (cfr. Apc 21, 4), ¡pudieron creerse autorizados para cesar todo ponos!

449. Act 18, 2-3; 20, 34; 2 Thes 3, 8: "No comimos de balde el pan de nadie, sino que con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros"; cfr. 1 Thes 2, 9. Nótese el carácter penoso y fatigoso del trabajo manual: "Penamos trabajando", κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι (1 Cor 4, 12; κοπιῶτω ἐργαζόμενος, Eph 4, 28; cfr. Lc 5, 5; Eccl 38, 27 ss.; cfr. F. GRYGLEWICZ, *La Valeur morale du travail dans la Terminologie grecque de la Bible*, en *Biblica*, 1956, pp. 314-337), hasta el punto de que los efesios se apoderaron de las blusas o delantales (*simikinthia*) y de los pañuelos empapados de sudor del Apóstol (Act 19, 12). A la bibliografía sobre San Pablo y el trabajo, en B. RIGAUX, (*Les Epîtres aux Thessaloniens*, París, 1956, p. 192), hay que añadir P. BENOIT, *Le travail selon la Bible*, en *Lumière et Vie*, 20, 1955, pp. 73-86; W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel* (2.^a ed., Stuttgart, 1956); P. T. ROS, *El trabajo según la Biblia* (Barcelona, 1955); R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg, 1961) 102 ss., 237 ss.; H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen, 1960) 180-202; B. GARTNER, *Work in the New Testament*, en *Svensk Exegetisk Arsbok* (1961) 13-18; y sobre todo A. RICHARDSON, *The biblical Doctrine of Work* (2.^a ed., Londres, 1963), que se guarda de aplicar a los textos inspirados la problemática moderna. Sobre San Pablo σκηνοποιός (Act 18, 3), cfr. MICHAELIS, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 395.

450. 1 Thes 4, 11: "Os exhortamos, hermanos... a que os esforcéis por llevar una vida quieta, laboriosa en vuestros negocios, y trabajando con vuestras manos como os lo hemos recomendado". Esta enseñanza debía evocar el ejemplo del Maestro adolescente: "artesano, obrero" (ὁ τέκτων, Mc 6, 3; probablemente: ebanista-carpintero; cfr. E. LOMBARD, *Charpentier ou Maçon?* en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1948, pp. 161-192; P. H. FURFEE, *Christ as Tekton*, en *The catholic biblical Quarterly*, 1955, página 335; Ed. A. ABBOTT, *The fourfold Gospel IV*, Cambridge, 1916, pp. 120 ss.; CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive*, Lausanne, 1961, p. 41), y desarrollar las enseñanzas rabínicas sobre la necesidad del trabajo (cfr. STRACK-BILLERBECK, II, pp. 745 ss. A. T. GEOGHEGAN, *The attitude towards Labor in early Christianity and ancient Culture*, Washington, 1945).

451. 2 Thes 3, 10; la sentencia es rabínica (cfr. STRACK-BILLERBECK III, pp. 641 ss.), pero la prescripción es de sentido común; cfr. P. MASPERO 67020, 13: "En cuanto el pobre cierra las manos (= se cruza de brazos, deja de trabajar), debe también cerrar la boca" (no tiene de qué comer). D. SAVRAMIS (Ἡ περὶ ἐργασίας διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, Atenas, 1962) ve en 2 Thes 3, 10 la carta cristiana del trabajo, participación de la caridad creadora de Dios, y en la ociosidad un vicio contra naturaleza.

La formulación es tan viva que debe referirse, además de a este inercia o pereza escatológica, a un desorden más grave. De hecho, estos iluminados de los últimos días se mostraban cada día más turbulentos y —como siempre sucede— querían intervenir en todo, sin hacer nada⁴⁵². Es el mundo al revés⁴⁵³. Nada más peligroso en una comunidad que este tipo de ociosos e indiscretos⁴⁵⁴, siempre al margen de toda vida reglamentada. Nada, en cambio más eficaz para la formación y la disciplina de un hombre que la sujeción a una tarea obligatoria. Por eso el Apóstol impone a cada cristiano hasta el fin de los tiempos una existencia de trabajo que identifica con la vida honesta y honorable⁴⁵⁵. Esta vida de trabajo permite vivir

452. 2 Thes 3, 11: μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους (cfr. MENANDRO: *El arbitraje*, 4: "Te ocupas también de los asuntos de los demás, περίεργος εἶ"). Comparar las mujeres perezosas, chismosas e indiscretas (2 Tim 5, 13-14), reclamadas para su misión doméstica (Tit 2, 4-5). Es la aplicación del *age quod agis*, de la exigencia de cumplir correctamente los deberes de estado, ya prescrita por Juan el Bautista (Lc 3, 12-14).

453. 2 Thes 3, 6-11: ἀτάκτως περιπατεῖν. Cfr. los sinónimos filonianos: "Cuanto pueda haber de desordenado, de indecoroso, de irregular, de sospechoso, eso es la masa" (De praem. 20).

454. De ahí πράσσειν τὰ ἴδια (1 Thes 4, 11).

455. La prescripción de trabajar apaciblemente, con calma (μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι, 2 Thes 3, 12; cfr. 1 Thes 4, 11, ἡσυχάζειν), puede entenderse de un justo med'io entre el descanso y el esfuerzo, o bien de una prohibición del exceso: a cada día le basta su afán (Mt 6, 34; cfr. Mc 2, 27-28: el sábado está hecho para el hombre = alternancia del trabajo con el culto divino), pero se refiere sobre todo a la agitación de los escatologistas exacerbados (cfr. Lam III, 26: "armarse de paciencia y esperar con calma la salvación del Señor, ὑπομενεῖ καὶ ἡσυχάσει εἰς τὸ σωτήριον κυρίου). Cfr. FILÓN: Después del pecado Dios hubiera podido aniquilar la humanidad, pero por misericordia la dejó subsistir, sin darle ya como antes un alimento sin esfuerzo, "no fuera que entregándose al doble vicio de la ociosidad y de la gula cometieran los hombres faltas y excesos" (De praem. 169). La salud física y moral depende de una actividad laboriosa (cfr. Eccl. 9, 10; 11, 6; Eccl. 7, 15). Se sabe que la glorificación del trabajo (πόνος) era un artículo esencial de la moral pitagórica. Hubiera sido humillante para un cristiano de Tesalónica leer el epitafio métrico grabado a comienzos de siglo sobre la estela funeraria de un discípulo del filósofo de Samos, según la cual se había propuesto como primera regla de vida la obligación del trabajo: τὸν πόνον ἐνκρίνας αἰρετον... (texto y comentario en FR. CUMONT, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, pp. 422-426).

456. 1 Thes 4, 12: ἵνα περιπατῇτε εὐσχημόνως (cfr. Rom 13, 13, 1 Cor 14, 40; εὐσχήμων, 1 Cor 7, 35; 12, 24; εὐσχημοσύνη, 12, 23. Hipócrates consagró un tratado a *La honradez* que el médico ha de observar con los enfermos: περί Εὐσχημοσύνης, ed. Littré, IV, pp. 628 ss.; cfr. L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics*, Londres, 1946, pp. 312 ss. Es lo opuesto a la vida desordenada de los ociosos, ἀτάκτως, cfr. εὐτακτος, en J. POUILLLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XI, 12; XIII, 11; XIX, 8). Esto excluye a la vez el robo (Lc 18, 20; 1 Cor 6, 10; Eph 4, 28; 1 Pet 4, 15) y la vergüenza de comer un pan que no se ha ganado (vivir de regalos; δωρεάν 2 Thes 3, 8, 12), pero sugiere también un trabajo bien hecho (1 Tim 6, 11: "Busca la justicia", y las exhortaciones al trabajo hecho a conciencia, Col 3, 23-24; Eph 6, 5-8; Tit 2, 9-10; W. LILLIE, *Studies in New Testament Ethics*, Edimburgo, 1961, pp. 101 ss.) que merece su salario (Lc 10, 7; 1 Tim 5, 18; 2 Tim 2, 6; Iac 5, 4).

con independencia⁴⁵⁷ y, por otra parte, suscita el respeto de los paganos por la doctrina evangélica⁴⁵⁸.

Pero la razón suprema por la que un cristiano se obliga voluntariamente y se somete a la ley del trabajo, es que éste le permite aumentar su capacidad de hacer el bien y de socorrer a los necesitados (Eph 4, 28) —“La mano de los diligentes enriquece” (Prv 10, 4)—. Así San Pablo sufragaba con el trabajo de sus manos los gastos de mantenimiento de sus colaboradores (Act 20, 34) y enseñaba a los efesios que debían “trabajar así para sostener a los (económicamente) débiles”⁴⁵⁹. Y sobre todo el ejemplo mismo del Maestro, que no dudaba en violar la ley del descanso sabático para curar a los enfermos, imitando en ello la actividad incansablemente bienhechora de su Padre: “Mi Padre sigue trabajando ahora, y por eso yo también trabajo”⁴⁶⁰.

457. 1 Thes 4, 12: μηδενὸς χρεῖαν ἔχητε; cfr. Rom 13, 8. Esta dignidad es asegurada por la *autarkeia* (cfr. *supra*, p. 377, n. 444), que supone un “haber” personal (cfr. Heb 10, 34: τὰ ὑπάρχοντα).

458. Todas estas precisiones condenan la pereza, que la Escritura caracteriza como el vicio más innoble (Eccli 22, 1-2), severamente juzgado por el Señor y sus Apóstoles (Mt 20, 6; Tit 1, 12). Es notable que las parábolas se refieran tan a menudo a los trabajadores (Mt 20, 6; 21, 31; el hijo fiel está en el campo, Lc 15, 25), que se da por supuesto que los discípulos trabajan incesantemente (Lc 17, 7-10), completamente absorbidos por su tarea (12, 4), y que cuando el Maestro llama a sus Apóstoles en pleno trabajo, de ningún modo les dispensa de proseguirlo, sino que hace incluso un milagro en su favor (Lc 5, 4-6; Joh 21, 6; cfr. M. L. RAMLOT, *Bulletin d'Ecriture Sainte*, en *Rev. Thomiste*, 1963, p. 468). Al Señor se atribuyen estas palabras: “Levanta la piedra y allí me encontrarás. Trabaja la madera, que allí estoy” (P. Ory, I, 4; cfr. B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *New Sayings of Jesus*, Londres, 1904, p. 36). Se trataría de una bendición del trabajo —especialmente del albañil y del carpintero— santificado por la presencia de Cristo resucitado (cfr. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh, 1951, pp. 88 ss. Sobre el trabajo en Palestina, cfr. M. B. SCHWALM, *La Vie privée du Peuple juif*, Paris, 1910). A. RICHARDSON (O. C., p. 39) señala que los *douloi* son prácticamente *oiketai*; traducir por “esclavos” sería demasiado fuerte, y por “servidores” demasiado débil; actualmente, el término más adecuado es “trabajadores”.

459. Act 20, 35 (J. L. D'ARAGON, “*Il faut soutenir les faibles*”, en *Sciences Ecclésiastiques*, Montreal, 1955, pp. 5-22, 173-203); cfr. 1 Thes 5, 14; 2 Cor 9, 8: la *autarkeia* procurada por Dios y ordenada a la posibilidad de dar a los otros: περισσεύετε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν. La pobreza paulina es menos estricta que la de los sinópticos, porque Dios ama a los que dan con alegría (v. 7; cfr. AGAPÉ I, p. 227; ἰλαρός “alegre” = ἡλεως “gracioso”, en ATENÉE, VIII, 363 c 13; 571 e), y sólo el cristiano generoso puede imitar la caridad divina: la condición social pasa a ser secundaria en relación a la calidad de los sentimientos (cfr. 1 Cor 13, 3; Eph 4, 28. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Milet*, Paris, 1962, pp. 285 ss., 305 ss.). Un monje egipcio exhortará a su hermanos en los siguientes términos: “El Señor cuenta con vosotros para que seáis buenos ecónomos, a fin de que deis a los pobres y a los indigentes hasta conseguir establecer la igualdad absoluta (cfr. 2 Cor 8, 13-15) para la humanidad entera” (citado por E. AMELINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne*, Paris, 1888, p. 715).

460. Joh 5, 17 (cfr. 9, 4. C. SPICQ, *Dieu et l'homme*, pp. 36 ss.). De ahí la acepción religiosa del “trabajo apostólico” (1 Cor 3, 9; 15, 10; 2 Cor 6, 5; Gal 4, 11; Phil 2, 16; Col 1, 29; 1 Tim 4, 10. Según A. VON HARNACK, *Κόπος im frühchristlichen Sprachgebrauch*, en *Z. N. T. W.*, 1928, pp. 1 ss., San

Pablo empleó esta denominación tomándola de su trabajo en el taller para aplicarla al trabajo del misionero), asimilable a la siembra Ioh 4, 38; Mt 9, 37-38) o a la pesca (Lc 5, 10), y a la realización efectiva de la salvación (Ioh 6, 27-29; Phil 2, 12; cfr. 1 Thes 1, 3). Es digna de recordarse la oración de Santo Tomás de Aquino para recibir el Viático: "Te recibo, compañero de mi vida sobre la tierra, por amor de quien he estudiado, velado, trabajado, predicado y enseñado".

APÉNDICE I

VIDA MORAL: CRISTO Y CARIDAD

“Marchad por el camino de la caridad, imitando a Cristo que os amó con caridad” (Eph 5, 2).

Para un israelita, la existencia no es una cosa absurda¹. La vida tiene un sentido, puesto que tiene un fin: viene de Dios y conduce a Dios, como un camino que avanza cuya dirección ha sido trazada por la voluntad divina². Por eso vivir se expresa por el verbo de movi-

1. Cfr. J. P. SARTRE: “Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad, muere por encuentro” (*La nausée*, p. 170).

2. *Dérék* “ruta, camino” (de *darak*: caminar) designa metafóricamente no sólo la línea de conducta, lo que hay que hacer, todo el comportamiento (manera y estilo) que Dios impone a cada una de sus criaturas, sino también la función y el papel que ésta debe desempeñar en el universo (cfr. M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Ginebra-París, 1960, pp. 93 ss.). El ideal de la religión y de la moral israelita es caminar con Dios o delante de Dios (Mich 6, 8; Os 14, 9; Dan 9, 10; cfr. Dt 8, 1 ss. H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, pp. 332 ss.). En el N. T. el “camino” expresa toda enseñanza o contenido de pensamiento, y toda forma de vida religiosa y moral determinada por Dios (Mt 21, 32; Act 24, 14), por lo cual se le designa en función de su origen y de su término como “camino de Dios” (Mc 12, 14; con el comentario de M. J. LAGRANGE, *in h. l.*), “camino de la salvación” (Act 16, 17), “camino de la vida” (cfr. B. COUROYER, *Le Chemin de vie en Egypte et en Israël*, en R. B., 1949, pp. 412-432; S. V. MC. CASLAN, “The Way”, en *Journal of biblical Literature*, 1958, pp. 222-230), o “camino de perfección” (*Manual de Disciplina*, VIII, 18, 21; IX, 9; XI, 17; cfr. J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du “Manuel de Discipline”*, en R. B. 1952, pp. 219-238; 1953, pp. 41-82; FR. NOTSCHER, *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân*, en *Recherches bibliques*, IV, París, 1959, pp. 135-148). De ahí procede todo un grupo de términos emparentados: reposo, meta, puerta, seguir, perseverar, entrar en el Reino, mirar hacia atrás. En Qumrân se marcha por el camino recto que es el de la luz, opuesto al camino tortuoso de las tinieblas (O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen, 1960, pp. 74, 156 ss., 176 ss.; H. M. TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet*, Filadelfia, 1957, pp. 14 ss.; IDEM, *Qumrân and the Origin of the fourth Gospel*, en *Novum Testamentum*, IV, 1960, pp. 12 ss.). Podría elaborarse toda una moral bíblica en función de la peregrinación (cfr. G. WINGREN, “Weg”, “Wanderung” und verwandte Begriffe, en *Studia Theologica*, III, 2, 1951, pp. 111-123;

miento περιπατεῖν, “ir y venir, caminar”³. “Andar” o incluso “correr” (cfr. Gal 5, 7; Phil 3, 14; Rom 9, 16) se entiende en el plano moral como una determinada manera de conducirse o comportarse (ἀναστρέφεσθαι); lo cual se precisa mediante un adverbio⁴, una perífrasis (v. g. ante Dios o en su presencia⁵), un sustantivo en da-

A. KUSCHKE, *Die Menschenwege und der Weg Gottes in Alten Testament*, ibid. V, 2, 1952, pp. 106-118; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*⁴, París, 1954, pp. 9-25; A. GROS, *Le Thème de la route dans la Bible*, París, 1957; IDEM, *Je suis la route*, París, 1961; FR. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumrán*, Bonn, 1958; C. SPIQO, *L'Épître aux Hébreux*, París, 1952, I, pp. 269-287; W. MICHAELIS, art. ὁδός en G. KITTEL, *Th. Wört. V*, 42-101). Si Moisés era el “guía del pueblo” de la Antigua Alianza, Jesús es el ἀρχηγός y el πρόδρομος de la Nueva. (Cfr. J. SCHREINER, *Führung-Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament*, en *Biblische Zeitschrift*, 1961, pp. 2-17). Jesucristo revela a sus discípulos “el camino de la caridad” (cfr. AGAPÉ II, pp. 64 ss.) y les precede por él. El es el camino mismo (Ioh 14, 6; Heb 10, 20). La filosofía griega y sobre todo el estoicismo definían el ideal moral como seguimiento de la naturaleza o de la razón, pero los cristianos siguen a Jesucristo.

3. 2 Cor 10, 3; cfr. 1 Cor 7, 17: “Que cada uno continúe marchando en el estado en el que Dios le llamó. *Peripatos* designa el jardín o el parque contiguo al gimnasio, el establecimiento de educación (cfr. R. MARTIN, *L'Urbanisme dans la Grèce antique*, París, 1956, p. 251 —Epicuro compra un jardín en Atenas para instalar en él su escuela—, y de ahí se llamaron *peripatéticos* a los alumnos que escuchaban las lecciones del maestro paseando por las umbrosas alamedas del jardín. J. DELORME, *Gymnasion*, París, 1960, p. 335) cita un texto de Suidas que apoya esta etimología: “Aristóteles enseñaba en un *peripatos*, es decir, en un jardín” (in v. Ἀριστοτέλης). En cuanto a la acepción moral de περιπατέω “llevar un cierto género de vida”, desconocida en los clásicos, procede de los Setenta (*hálak*: caminar, llevar la vida; cfr. SEESMAN BERTRAM, in h. v., en G. KITTEL, *Th. Wört. V*, 941-943). Derivado del verbo *horah*: “señalar con el dedo, indicar”, el sustantivo *Torah* significa propiamente “indicación, lo que se muestra con el dedo, y de ahí “instrucción, designación del camino”. Se trata de una enseñanza práctica, que marca una dirección “orientada hacia la vida”; por tanto, una manifestación de los designios y exigencias de Dios para dirigirse o vivir según la Alianza (cfr. E. J. TINSLEY, *The Imitation of God in Christ*, Londres, 1960, pp. 31 ss.). El mismo matiz es a veces expresado por el verbo πορεύεσθαι (Lc 1, 6; Act 9, 31). En el Evangelio, el Señor llama a sus discípulos a seguirle (Lc 9, 57-61) y El mismo marcha a la cabeza (v. 55); así, el compromiso de la fe consiste de un modo muy físico en “marchar en pos de Jesús” (Ioh 6, 66) y en acompañarle en el camino. Los primeros creyentes fueron caminantes, περιπατοῦντες (Ioh 12, 35; 2 Cor 5, 7; Heb 13, 9; 1 Ioh 1, 6): siguiendo las huellas del Maestro, caminando a su paso, le imitan.

4. Especialmente ἀξίως: una conducta digna de Dios (1 Thes 2, 12; Col 1, 10; 3 Ioh 6), de la oración cristiana (Eph 4, 1), del Evangelio (Phil 1, 27), de los santos (Rom 16, 2), o de “los hijos de luz” (Eph 5, 8). Cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1960, XI, p. 94.

5. Lc 1, 17. 75; cfr. Act 4, 19; 2 Cor 8, 21; 1 Ioh 3, 22: “Hacemos lo que es grato en su presencia”. La metáfora evoca la piedad obediente de los justos quienes no contentos con seguir las directrices dadas —las órdenes divinas— no pierden de vista al Señor que se las dicta; como los soldados que fijan sus ojos en el jefe que marcha y combate a su cabeza, prestos a conformarse a sus menores gestos (cfr. J. BOURNIER, art. *marcher*, en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique*, París-Neuchâtel, 1954, pp. 164-165). “Los pueblos marchan cada uno en nombre de sus dioses, pero nosotros marchamos siempre en el nombre de Yavé, nuestro Dios” Mich 4, 5; cfr. Is 2, 5; S. H. BLANK, *Some Observations concerning biblical Prayer*, en *Hebrew*

tivo (Gal 5, 16) o con las proposiciones κατά, ἐν, διὰ, que expresan diversas maneras de avanzar por el camino, es decir, los motivos de la conducta moral y las acciones que se realizan.

1. La regla suprema de la conducta es la voluntad de Dios: *Fiat voluntas tua*⁶. Lo primero que hay que hacer es descubrirla, porque ni la sinceridad, ni la buena voluntad, ni incluso el celo más ardiente pueden lograr la rectitud de una acción, si antes no se atienen a esta medida divina⁷. ¿Cómo será posible, por tanto, conocerla? La voluntad divina aparece explícitamente promulgada en la Ley, palabra y revelación de Dios, "norma de vida"⁸, de suerte que la piedad de un hombre se podrá apreciar según la fidelidad de su observancia a los preceptos, tanto si se trata de Ananías y de Pablo⁹ como de los padres de Jesús-Niño¹⁰. San Pablo sustituye a la Tora por el Evangelio y la enseñanza de la nueva doctrina¹¹, y también por la Tradición en la que se recogen las normas apostólicas que determinan el comportamiento moral¹².

Union College Annual, 1961, pp. 75 ss. A. BARUQ, *L'Expression de la louange divine et de la Prière dans la Bible et en Egypte*, El Cairo, 1962, pp. 484 ss.).

6. Mt 6, 10; cfr. Rom 8, 27; 1 Pet 2, 15; 4, 19: "Los que padecen según la voluntad de Dios encomiendan al Creador fiel sus almas por la práctica del bien"; 1 Ioh 5, 14: "Si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye". San Pablo emplea κατ' ἐπιταγήν o κατὰ τὸ θέλημα para designar la voluntad salvífica de Dios (Rom 16, 26; Gal 1, 4; Eph 1, 5) o para la atribución del cargo apostólico (1 Tim 1, 1; Tit 1, 3); mas para los dones de la benevolencia gratuita de Dios, el Apóstol prefiere κατὰ τὴν χάριν (Rom 12, 6; 1 Cor 3, 10; Eph 3, 7; cfr. 2 Thes 1, 12; Eph 1, 7).

7. Por una parte, los judíos "tienen celo por Dios, pero no según la ciencia, οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Rom 10, 2), pues precisamente desfiguraron el sentido de la ley, como si permitiera obtener la justicia por las obras. Por otra parte, los corintios saben que los ídolos no son nada, pero su ciencia es incompleta, porque en la práctica no tiene en cuenta la caridad, "aún no saben lo que conviene saber (1 Cor 8, 3).",

8. Cfr. A. ROBERT (*Le sens du mot Loi dans le Ps. CXIX*, en *R. B.* 1937, pp. 182-206) que subraya especialmente la equivalencia entre *tora* y *derek* (pp. 118, 196). Es indudable que en el plano jurídico la justicia exige que "se juzgue según la ley" (Act 23, 3; Ioh 18, 31; 19, 7), lo mismo que la liturgia debe conformarse a las rúbricas, κατὰ τὸν νόμον (Heb 8, 4; 9, 22; 10, 8). También habrá que tener en cuenta las costumbres, τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἔθων (Act 26, 3; cfr. Lc 2, 42; 4, 16; 22, 39); sobre la fuerza jurídica de éstas, cfr. R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia (1959) II, pp. 91-114.

9. Act 22, 12: "Un cierto Ananías, varón piadoso según la Ley, ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον"; 22, 3: "Fui instruido a los pies de Gamaliel, según el rigor de la Ley patria"; 24, 14: "Según el camino que ellos llaman secta, sirvo al Dios de mis padres, creyendo en todo lo que es según la Ley y en lo que está escrito en los Profetas"; 26, 5.

10. Lc 2, 22: "Cuando se cumplieron los días de la purificación, conforme a la Ley de Moisés, κατὰ τὸν νόμον Μωϋσεως, vv. 24, 27; cfr. 23, 56.

11. "Según mi Evangelio y la predicación de Jesucristo" (Rom 16, 25; cfr. 2, 16; 1 im 1, 11; 2 Tim 2, 8). "Bien sabéis los preceptos que os hemos dado en nombre del Señor Jesús" (1 Thes 4, 2). El obispo debe ajustarse firmemente a la exposición fiel de la enseñanza, ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδασχὴν πιστοῦ λόγου (Tit 1, 9).

12. 2 Thes 3, 6, κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν (con el comentario de B. RIGAUD, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens*, París, 1956, p. 705; D. M. STANLEY, "Become Imitators of me": *The pauline Conception of apostolic Tradition*, en *Biblica*, 1959, pp. 859-877; N. A. DAHL,

Parecería seguirse en consecuencia que, para un cristiano, la virtud habrá de consistir en someterse a estas instrucciones y a esta disciplina en que se concreta la voluntad del Señor. Sin embargo, no es así y conviene precisarlo. Es cierto que la vida cristiana empieza por un acto de obediencia¹³ y que su desarrollo consiste en una sumisión a Dios, a Cristo, al Evangelio¹⁴; pero cuando el Apóstol trata de moral práctica, se refiere menos a una regulación exterior que a los dos principios immanentes que inspiran o solicitan al creyente: el hombre viejo o la gracia¹⁵, la carne o el *pneuma*: "No andamos según la carne, sino según el espíritu"¹⁶. Ya se trate de concepciones y de proyectos, de conocimientos y palabras, o de la vida propiamente dicha, el cristiano está sometido a dos fuerzas de atracción contrarias, entre las que ha de escoger: la vida nueva depositada en él por el Bautismo, o la carne, fuente de malos deseos, de concupiscencia y de todo tipo de pecados¹⁷. Una y otra pretenden alcanzar el dominio y suponen un peso en el alma que fuerza a la decisión¹⁸. "Andar según el hombre" o "según la carne" es aceptar la dominación de las pasiones, dejarse llevar por la jactancia, la envidia, las banderías, los halagos, la astucia, la mentira, los cálculos interesados... y todas las formas del egoísmo. Más precisamente, es juzgar de los seres y de los acontecimientos desde un punto de vista natural, actuar por motivos que no son "según Dios"¹⁹.

Anámnesis, en *Studia Theologica*, I, 1948, pp. 75 ss.). Estas instrucciones, enseñadas por el Apóstol no son doctrinas humanas (Col 2, 8. 22; cfr. Gal 1, 11); tienen un valor normativo y disciplinar, ignorado precisamente por algún tesalonicense indisciplinado: ἀτάκτως περιπατοῦντος; liberarse de las prescripciones tradicionales es llevar una vida "irregular"; a lo cual se opone: εὐσχημόνως περιπατεῖν (1 Thes 4, 12; cfr. Rom 13, 13; C. SPIRO, *Les Thessaloniens "inquiets" étaient-ils des paresseux?* en *Studia Theologica*, X, 1; 1956, pp. 1-13). A veces San Pablo, cuando no puede referirse a un precepto del Señor propone con reservas su propio parecer o su opinión reflexionada: κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην (1 Cor 7, 40; esta palabra designa también el espíritu según el cual se debe aplicar un mandato. *Supl. epigr. gr.* IX, 5, 55). En todo caso, es preciso "conformar su conducta al modelo" que ofrece el Apóstol (Phil 3, 17).

13. La obediencia de la fe (Rom 1, 5; 16, 26; cfr. Act 6, 7; 2 Cor 10, 5); la profesión bautismal es obediencia a la verdad (1 Pet 1, 22; cfr. Rom 5, 19).

14. 2 Thes 1, 8; Rom 8, 7; Heb 12, 9; Iac 4, 7; 1 Pet 1, 2. 14; 2, 15-16.

15. κατὰ ἄνθρωπον puede no tener ningún matiz moral y ser sinónimo de "profano" (Rom 3, 5), o puede tener un ligero matiz peyorativo (1 Cor 9, 8; Gal 1, 11), o puede significar "pecador": "¿No prueba esto que sois carnales y vivís a lo humano, κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε?" (1 Cor 3, 3).

16. Μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἄλλα κατὰ πνεῦμα (Rom 8, 4, cfr. vv. 12-13); κατὰ σάρκα περιπατοῦντας (2 Cor 10, 2-3; cfr. 1, 17; 5, 16; 11, 18).

17. 2 Pet 3, 3, κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι; cfr. 2, 10; Ids 16, 18; 1 Pet 4, 3.

18. Rom 16, 18; Tit 3, 3, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις; 2 Pet 2, 19.

19. 2 Cor 7, 9-11. En 2 Cor 11, 17, κατὰ Κύριον se opone a ἐν ἀφροσύνῃ. Cfr. Phil 3, 16: "Sea cual sea el punto alcanzado, es preciso continuar recto adelante", στοιχεῖν "ir en fila, seguir una misma línea" sugiere la dirección y la seguridad de la marcha, su "ortodoxia"; Cfr. Act 21, 24; Gal 5, 25; 6, 16; Rom 4, 12.

En cambio el creyente no tiene más que una norma de pensamiento y de verdad: Cristo²⁰. Poniendo en guardia a los colosenses contra las especulaciones judeo-frigias que se presentan como una sublime sabiduría²¹, San Pablo escribe: "Mirad que nadie os de-

20. 2 Cor 10, 5. Para captar la fuerza imperativa de la fórmula neotestamentaria: "Según Dios, Cristo Señor, el mandamiento...", es necesario evocar el giro análogo utilizado en el mundo contemporáneo, profusamente atestiguado en las inscripciones y en los papiros, que confería vigor a todos los actos de la autoridad legislativa y ejecutiva (cfr. P. COLLOMB, *Recherches sur la Chancellerie et la Diplomatie des Lagides*, París, 1926, pp. 2-5; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, I, pp. 574 ss.): a) "Según las leyes, κατὰ τοὺς νόμους"; cfr. el Decreto de Calymna en honor del pueblo de Iasos y de la delegación judicial que le ha enviado esta ciudad; las dos fuentes de derecho que los jueces han de aplicar en su misión, se designan así: ἔκριναν... κατὰ τε τὸ διάγραμμα τοῦ βασιλέως καὶ τοὺς νόμους (CH. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*, París, 1900, n.º 417, 45); *Supl. epigr. gr.* IX, 1, 38; 5, 44-45; *P. Ent.* XIX, 3: "una herencia que debía corresponderme en virtud de las leyes"; XLI, 8; LXIV, 14; LXXIV, 20, b) κατὰ τὸ διάγραμμα Cfr. *Sammelbuch*, 8008, 26 y 30; *Supl. epigr. gr.* IX, 1, 65; *P. Ent.* XIV, 4: "el acreedor entra en posesión conforme al reglamento"; LXI, 11; LXIII, 9. c) "Según la ordenanza, el edicto, la prescripción, κατὰ τὸ πρόσταγμα". Cfr. *P. Ent.* XV, 12: renovación de una hipoteca conforme a las leyes, a los reglamentos y a las ordenanzas"; VI, 11; XII, 10; XVI, 8. d) Toda voluntad de los príncipes, expresada de viva voz o por carta, lo mismo que por decreto o por edicto, se impone a los súbditos, κατὰ τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτῶν (*Supl. epigr. gr.* XII, 368, 21-22), καθάπερ ὁ βασιλεὺς ἐπέσταλκε (*Syll.* 390, 38). Por medio de un decreto honorífico, Delos expresa su reconocimiento a Filocles rey de los Sidonios, que "ha puesto todas sus diligencias para que los habitantes de Delos recuperen las sumas que prestaron conforme al reglamento acordado por el rey Tolomeo, καθάπερ ὁ βασιλεὺς Πτολεμαῖος συνέταξεν (F. DURBACH, *Choix d'Inscriptions de Delos*, París, 1921, I, 18, 7-8). Igualmente Naxos vota un decreto de agradecimiento al pueblo de Cos y a la delegación judicial que ha actuado conforme a las instrucciones precisas del rey Tolomeo Filadelfo para solventar ciertos litigios que tenían divididos a los habitantes de Naxos: κατὰ τὰ προσταχθέντα ὑπὸ τοῦ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ τοῦ κοινοῦ τῶν νησιωτῶν (cfr. M. HOLEAUX, *Etudes d'Epigraphie et d'Histoire grecques*, París, 1942, III, pp. 27-37). L. CERFAUX tiene, pues, fundamento para subrayar: "Las fórmulas empleadas por Pablo indican claramente órdenes (διατάσσομαι, παραγγέλλω, ἐπιταγή) y pertenecen al lenguaje jurídico El διάταγμα (Καίσαρος) es un "edicto" (cfr. Heb 11, 23). Para Pablo, "Cristo según la carne" tenía autoridad "imperial" (*Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, París, 1951, 144, n. 1) e incluso divina: "Cristo, por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos" (Rom 9, 5, con el comentario de M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Romains*, París, 1931, p. 227).

21. Col 2, 23. La "filosofía" —la palabra parece haber sido acuñada por Pitágoras (cfr. CICERÓN, *Tuscul.* V, 3, 8-9)— designa en Filón a la religión judía y a la ley mosaica (*De mut. nom.* 223; Leg. C. 156); en Fl. Josefo a las sectas de los fariseos, saduceos y esenios (Ant. XVIII, 4; Guerra, II, 119; pero cfr. A. PELETTIER, *Flavius Josephus adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, p. 24, n. 1); igualmente significa el dominio de las pasiones por la razón recta y piadosa (cfr. IV Mac 1, 1; 5, 22; 7, 9-21; cfr. A. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième Livre des Machabées*, París, 1939, pp. 33-38); "el amor y la búsqueda de la ciencia de las cosas divinas y humanas" (DIÓGENES LAERCIO, *Prooimion*, 12 y 18; ESTRABÓN, *Geogr.* I, 1, 1; SÉNECA, *Epist.* I, 89, 4; II, 90, 3; PLUTARCO, *De placitis philosophorum*, I, 874); "la ciencia de las cosas buenas que se han de investigar y realizar" (PLINIO, *Ep.* I, 10, 10; DÍDIMO, *Sobre las sectas de los filósofos* en ESTOBEO, II, 7, 5; ed. Wachsmuth, pá-

fraude²² por medio de la filosofía, vano engaño, según la tradición de los hombres²³, según los elementos del mundo²⁴, y no según Cristo²⁵. Cuando exhorta a los romanos a eliminar la más pequeña desaveniencia fraterna, para que todos se mantengan unidos adorando a Dios, acude a la misma regla: "Que el Dios de la paciencia y de la consolación os conceda tener los mismos sentimientos los

ginas 57 ss.), "todo conocimiento profundo, especialmente la inteligencia del sentido oculto de los mitos (acepción constante de HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, I, 3; III, 2; XIV, 3; XXII, 12-13; XXVI, 3; XXVII, 1; XXX, 3, etc.). Cfr. los sarcasmos de TERTULIANO contra las desviaciones de la ciencia humana (*Apol.* 46; *Ani.* 1 y 3: "Philosophi... patriarchae haereticorum"; *Praescrypt.* 7; *Ad nat.* II, 2; SAN CIPRIANO, *Bon. patientiae*, 2-3). Léase M. N. TOD, *Sidelights on Greek Philosophers*, en *The Journal of Hellenic Studies*, 1957, pp. 134 ss., y sobre todo el estudio decisivo de A. M. MALINGREY, "Philosophia". *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV siècle ap. J. C.* (París, 1961). Al principio, el filósofo es un buscador, un espíritu curioso de conocimiento, que lleva su investigación a todos los dominios, metafísico, científico, etc.; en el siglo I, se ha convertido en director de conciencia y enseña el arte de vivir; la filosofía designa tanto la moral práctica, el esfuerzo moral o un estado de vida organizado con el fin de adquirir la felicidad, como la civilización. A. M. M. tiene razón en oponer la acepción peyorativa de φιλοσοφία en Col 2, 23, a Cristo, θεοῦ σοφία de 1 Cor 1, 24, situando aquí el problema de las relaciones entre la fe y la razón (p. 106); cfr. J. LECLERCQ, *Etudes sur le Vocabulaire monastique* (Roma, 1961).

22. El verbo συλλαγγεῖν (*hap. b*) significa: arrebatar una presa, llevarse como botín; al cual se opondrá ζωγρεῖν en Lc 5, 10.

23. Comparar con FILÓN, que alababa "como adeptos de una filosofía sin falsía —ὡς ἀψευδῆ φιλοσοφίαν μετιόντας— a los que conceden a cada cosa nueva que aparece el lugar que le corresponde" (*De Cherub.* 129).

24. Se discute mucho sobre estos στοιχεῖα (sobre esta palabra, cfr. W. BURKERT, ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ. *Eine semasiologische Studie*, en *Philologus*, 1959, pp. 167-197); y sobre todo J. BLINZLER, *Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus*, en *Analecta Biblica* 18, Roma, 1963, pp. 429-443). Los unos los interpretan como potencias supraterestras que gobiernan el universo (E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund, 1946, pp. 149-169; CH. MASSON, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 122-124). Los otros, ya sea como una enseñanza elemental (Gal 4, 3), materialista y contraria a la libertad del espíritu (C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, Cambridge, 1957, p. 92), ya sea como errores relativos a las substancias elementales que constituyen el mundo, y a la inserción del hombre en ese cosmos regido por los astros (FR. B. BEARE, *The Epistle to the Colossians*, New York, 1955, pp. 192-193). Nos parece sumamente probable que se trate de las especulaciones que A. J. FESTUGIÈRE ha agrupado bajo el título de "Dios cósmico" (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, París, 1949), referentes de una parte al mundo ordenado —especialmente al cielo estrellado (los astros visibles eran dioses de segundo orden)— y a su Ordenador, y de otra parte al alma encadenada en el cuerpo como en una prisión, considerando la materia como un principio malo Cfr. T. W. MANSON, *On Paul an John*, Londres, 1963, pp. 21 ss. DELLING, art. στοιχεῖον, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 670 ss.

25. Col 2, 8, οὐ κατὰ Χριστόν es decir, sin autoridad. Κατὰ con acusativo es a menudo equivalente a un genitivo de posesión o de autor (Rom 1, 15; Eph 1, 15; Act 17, 28; 25, 14); pero, en este caso, el origen determina la regla de la fe. Cfr. P. F. REGARD, *Contribution à l'étude des Prépositions dans la langue du Nouveau Testament* (París, 1919) 466 ss.

unos para con los otros según Cristo Jesús²⁶. Aquí, la conformidad o la correspondencia ya no es solamente la obediencia a la voluntad y a los preceptos del Señor, ni aún siquiera la imitación: “en su seguimiento y según El”, sino la analogía y la asimilación: tener los mismos sentimientos de Cristo, su misma alma, ya que no el mismo temperamento; de suerte que “según Cristo” podría traducirse por: “de una manera cristiana”, o por el adverbio “cristianamente”, dando a este todo su valor original y específico.

Cualquier discípulo sabe que este modo y estilo de vida es “andar en la caridad”. A cristianos bien instruidos que no dudan en tomar alimentos que otros hermanos suyos pusilánimes consideran como impuros, el Apóstol les ordena que sometan su libertad a la regla de la caridad fraterna: “Si tu hermano se contrista por causa de un alimento, *es que ya* no andas según la caridad. Por motivo de tu alimento, no causes la pérdida de aquél por quien murió Cristo”²⁷. La comunión fraterna y el respeto por el prójimo tienen todo el rigor de exigencia de una ley, y ley suprema puesto que los derechos objetivos más inapelables deben ceder ante sus imperativos²⁸. Ni la razón pura, ni tan siquiera la cualidad objetiva de un acto bastan para determinar la moralidad de la conducta. La jerarquía de valores se establece en función de la intención interior, y ésta primero y ante todo en función del amor²⁹. En la hipótesis de que el

26. Rom 15, 5. Otorgamos aquí a κατὰ con acusativo la significación predominante: “Que concierne, que pertenece a” (F. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 49 h), bien atestiguado en los papiros, principalmente para designar los deberes inherentes a un cargo, por ejemplo el de escriba (P. Tebt. XIII, 17; P. Hib. I, 82, 19. Cfr. la excelente clasificación de J. H. MOULTON, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres 1949, pp. 322-324).

27. Rom 14, 15 (cfr. AGAPÈ II, pp. 186 ss.): οὐκετι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. Se podría dar a κατὰ el sentido de dirección (Act 8, 26; Phil 3, 14. Corro hacia la meta, κατὰ σκοπὸν διώκω), “mirando a” (Ioh 2, 6; Tit 1, 1, κατὰ πλῆθυν, frecuente en el griego moderno (κατὰ τὴν ἀκρογιαλιά, hacia la ribera). Pero, en el plano psicológico, la meta es el objeto de la intención, por lo cual hay que tomar κατὰ ἀγάπην en el sentido de móvil o fundamento en el que se apoya la acción (Mt 19, 13; Act 3, 17, κατὰ ἄγνοιαν), acepción constante en las inscripciones (κατ' εὐσέβειαν) y en los papiros (κατὰ σπουδὴν, κατὰ τὸ ἀναγκαῖον, cfr. ED. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlín-Leipzig, 1934, II, 2, pp. 430-440). No se trata tanto de conformarse a una regla como de ser esclarecido por una luz y arrastrado por una fuerza; cfr. Heb 7, 16, que opone κατὰ νόμον y κατὰ δύναμιν.

28. Es frecuente que móviles superiores provoquen la renuncia a prerrogativas o a usos lícitos: Jesús se hace bautizar por Juan “para cumplir todo lo que es debido, según Dios” (Mt 3, 15). Paga el impuesto, aunque no está obligado a ello, “para no escandalizar” (17, 24-27); y lo mismo San Pablo no quiere imponer o utilizar sus derechos para que el Evangelio sea mejor acogido (1 Thes 2, 6-7; 1 Cor 9, 18).

29. Se trata de este *agape* que no busca su propia ventaja (Rom 15, 1-3; 1 Cor 13, 5) y soporta al prójimo (Eph 4, 2; cfr. Gal 6, 2). En lugar de decir: “Quiero mi placer”, el cristiano pronuncia: “Quiero la felicidad de los demás” (de ahí el verbo λυπέω: afligir y molestar, hacer daño); en lugar de: “Me gusta este alimento”, piensa: “Yo quiero a mi hermano”... y actúa en consecuencia (1 Cor 8, 1-13).

cristiano tuviera dudas acerca de las exigencias de la caridad, San Pablo evoca el ejemplo del Salvador que se sacrificó por nuestros hermanos³⁰. Por lo tanto, “andar según la caridad” es conducirse “de una manera amante” a ejemplo de Cristo, y el acto “caritativo” es estrictamente “cristiano”.

Más teocéntrico que San Pablo, San Juan escribe: “La *agape* consiste en que andemos según los mandamientos de Dios”³¹; pero después precisa que esta obligación del amor nos ha sido revelada por Cristo, y es preciso entender que “el amor cristiano” es el único motivo fundamental de la conciencia, el único que confiere valor a nuestra obediencia a la voluntad divina en cualquier terreno.

2. Las mismas observaciones pueden hacerse sobre la locución: *andar en o por Cristo, en o por la caridad*. El ser nuevo, adquirido “en Cristo” en el Bautismo, ha de convertirse en principio de conducta cuya modalidad será necesariamente cristiana: “Hemos sido (re)creados en Cristo Jesús para las buenas obras, a las que Cristo nos preparó de antemano para que en ellas anduviéramos”³². Por participar desde el Bautismo en la vida de Cristo resucitado, el creyente se encuentra apto para andar en una vida nueva y en cierto modo gloriosa³³. La práctica de las virtudes sólo es posible porque el poder vivificante del Salvador no cesa de desplegarse en él. “En Cristo tal como lo recibisteis, Jesús el Señor, es en quien tenéis que andar, arraigados y edificados en Él”³⁴. Así, habrá que definir la conducta del bautizado como una “vida en Cristo”³⁵. Esta unión vital es la condición indispensable para dar fruto (Ioh 15, 2. 4. 7): ya se trate de perseverar (1 Thes 3, 8), de pensar (Phil 4, 7), de hablar (2 Cor 2, 17; 12, 19), de concordia (Phil 4, 2), de humildad (*ibid.* 2, 5), de caridad fraterna (*ibid.* 2, 29) o de matrimonio (1 Cor 7, 39; 11, 11), todo obtiene su valor en función de la comunión con Cristo, de la sumisión a su Ley, de la posesión de su espíritu, como San Pablo no cesa de enseñar y recordar³⁶. Que las mujeres obedezcan a su marido, es algo que debe hacerse “en el Señor”³⁷. Que los hijos obedezcan a sus padres es algo “hermoso en el Señor” (Col 3,

30. Este hermano a quien vas a matar turbándole o violentando su conciencia, Cristo murió por él para darle la vida.

31. Αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ (2 Ioh 6).

32. Eph 2, 10, κτισθέντες ἐν Χριστῷ... ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν. Comparar I. Q. S., III, 15 ss.

33. Rom 6, 4, ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.

34. Col 2, 6, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.

35. Rom 8, 2; 2 Tim 3, 12. Con excepción de este texto, *The “in Christ” Formula in the Pastoral Epistles* tiene, según J. A. ALLAN (en *New Testament Studies*, 1963, X, pp. 115-121), una acepción diferente de las epístolas anteriores.

36. 1 Cor 4, 17: “mis caminos en Cristo” engloban doctrina y líneas de conducta moral.

37. Col 3, 18, ὡς ἀνῆκεν ἐν Κυρίῳ.

20). Estas costumbres tan características constituyen "la bella conducta en Cristo"³⁸.

Pero estas mismas fórmulas se encuentran también atribuidas a la caridad, en la que, igualmente, tenemos que conducirnos³⁹. Es decir, el amor de caridad realiza la voluntad de Dios, resume la ley y caracteriza el espíritu de los hijos de Dios. "El que permanece en el amor" es una definición del cristiano⁴⁰, paralela a la de su permanencia en Cristo (1oh 15, 9-10). Es un estado en el que hay que perseverar⁴¹ "arraigados y fundados en el amor" (Eph 3, 17), como hay que perseverar en el Señor. Así como el creyente, "revestido de Cristo", comparte sus sentimientos y no puede vivir según la carne⁴², de un modo semejante se reviste de caridad (1 Thes 5, 8) para

38. 1 Pet 3, 16, τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν. Este sustantivo y el verbo correspondiente (ἀναστρέφεσθαι) son preferidos por San Pedro, pero marcan más el acento sobre el comportamiento práctico (cfr. los tratamientos de Heb 10, 33) y su aspecto visible, ejemplar (13, 7; 1 Tim 4, 12) y seductor (1 Pet 3, 1-2); de ahí el epíteto de belleza que se les ha vinculado (Iac 3, 13, 1 Pet 2, 12). Se emplean sobre todo para designar el "género de vida disoluta de los paganos (Eph 2, 3; 4, 22; 1 Pet 1, 18; 2 Pet 2, 7, 18 y las costumbres impecables de los cristianos (2 Cor 1, 12; 1 Pet 1, 15; 2 Pet 3, 11). El autor de Heb esforzándose por lograr en toda ocasión una buena conducta (ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι, 13, 18), considera todas las circunstancias concretas de la existencia. Cfr. FILODEMO DE GADARA: ciertas melodías llevan al espíritu a la conversación y buen trato, πρὸς τὴν οὐελίαν καὶ τὴν ἀρμόττουσαν ἀναστροφὴν (De Musica, IV, p. 76, ed. J. Kemke).

39. Eph 5, 2: "Caminad en la caridad —περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ— como Cristo os amó" (lo mismo que en Rom 14, 15, el ejemplo de Cristo determina el modo y el fervor del amor); 2 Ioh 6: "El mandamiento es que caminéis en el amor de caridad, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατήτε". H. RIESENFELD ("La voie de la charité", en *Studia Theologica*, I, 1948, pp. 146-157), recogiendo varios textos de la *Didaché*, Bernabé, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, en los cuales se define el "camino" de la salvación por el "precepto" de la caridad, estima con razón que la locución ὁδὸς ἀγάπης existió con toda certeza en la primitiva Iglesia (cfr. 1 Cor 12, 31 b). Desde entonces, para hacer más coherente la evocación intelectual y moral de περιπατεῖν se traducirá ἐντολή, no por "mandamiento", sino por "instrucción", como la que un rey da a sus embajadores; acepción constante en la época helenística, cfr. J. POUILLIUX, *Choix d'Inscriptions grecques* (Paris, 1960) XII, 10; XXIX, 23.

40. 1 Ioh 4, 16, ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ.

41. Ids. 21; cfr. 1 Tim 2, 15, las mujeres serán salvadas... ἔσονται μένουσιν ἐν ἀγάπῃ.

42. Rom 13, 14; Gal 3, 27. La imagen del vestido era corriente en los israelitas, en los griegos y en los latinos para designar una unión íntima: participar en los sentimientos, entrar en las disposiciones interiores de otro (cfr. DIONISIO DE HALICARNASO, XI, 5: Ταρκύνιον ἐνδύεσθαι); tanto más cuanto que persona y hábito son inseparables; el vestido es parte integrante del que lo lleva (cfr. Ruth 3, 9; 1 Sam 18, 4; 2 Reg 2, 13-14). En el Oriente próximo, el acto simbólico de la ruptura de un contrato es rasgar se la túnica. Una madre que repudia a su hijo, arroja fuera su túnica (*Código Hitita*, 171). La disolución del matrimonio tiene lugar sobre el vestido que representa a la persona. En Nuzi, el testador prevé que si su viuda se vuelve a casar y continúa viviendo en su casa, "entonces mis hijos despojarán a mi mujer de su vestido y la echarán fuera de mi casa" citado por E. M. CASSIN, *L'Adoption à Nuzi*, Paris, 1938, p. 288). Por consiguiente, "revestirse de Cristo" es sinónimo de ser en Cristo y vivir según su espí-

manifestar la paciencia, la compasión, la dulzura hacia sus hermanos (Col 3, 12-14). El desarrollo de la vida cristiana se realiza gracias a la inmensa energía contenida en la *agape* (1 Cor 13, 4-7), y conformándose a sus exigencias internas: "Que todas las cosas se hagan en la caridad"⁴³.

3. *ἐν* es a la vez modal e instrumental. En esta última acepción se le sustituye a veces por *διὰ* con genitivo: "por medio de, por el intermediario de"⁴⁴ para expresar la causalidad eficiente o instrumental que permite alcanzar el fin. Si todos los dones divinos y todas las virtudes que denominamos infusas nos vienen "por Jesucristo"⁴⁵, hay que precisar que las prescripciones morales reconocidas por la fe sólo se ponen en práctica gracias a la caridad⁴⁶. La caridad es como el fuego que activa la fe. Mientras que la Ley y sus preceptos —en particular la circuncisión— no comunicaban ninguna fuerza para la acción, la fe no permanece inerte. La *agape*, principio de acción, será la causa eficiente del *ergon*, es decir, de las realizaciones más concretas⁴⁷, orientando y manteniendo toda la vida del cristiano al servicio del prójimo⁴⁸.

Así, la caridad impone sus propios motivos al actualizar y poner por obra cada virtud, lo cual se expresa por *διὰ* con acusativo⁴⁹,

ritu, incorporándose a El. El verbo *ἐν-δύω*, lit. "hundirse, sumergirse, penetrar en" podría traducirse por "inhabitar". En relación con la metáfora del vestido que reviste o envuelve, cfr. Idc 6, 34; 1 Par 12, 18; 2 Par 24, 20, donde el Espíritu de Yavé viene a los inspirados, a los jueces y a los profetas para transformarlos o impulsarlos a actuar. De ahí el empleo de este verbo para expresar intenciones o virtudes, especialmente la fortaleza (Lc 24, cfr. Is 52, 1; Ps 93, 1; Eccli 17, 3) y la justicia (Ps 132, 9; Job 29, 14; Sap 5, 18). Se trata entonces de poseer y de estar lleno de la manera más vital; cfr. AGAPÉ II, p. 269, n. 6; II, p. 23, n. 2). Revestir la caridad significa vivir de ella; cfr. WILCKENS, art. *στολή*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 687 ss.

43. 1 Cor 16, 14; por ejemplo, la tolerancia entre los hermanos (Eph 4, 2), la profesión de la verdad y la instrucción (4, 15; Col 2, 2), la disciplina (1 Cor 4, 21), sobre todo la edificación, es decir el crecimiento (Eph 4, 16; 1 Cor 8, 1).

44. Cfr. *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν*, Act 8, 18; 2 Tim 1, 6.

45. Ioh 1, 17; Act 15, 11; 18, 27; Rom 5, 1. 18. 21; Phil 1, 11; Col 1, 16: *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ*. M. BOUTTIER, *En Christ* (Paris, 1962) 25-28.

46. Gal 5, 6: "La fe actúa por la caridad"; *ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης* determina el agente inmediato, la fuente de donde brota la realización de las virtualidades de la fe.

47. De ahí el trabajo y los esfuerzos de la *agape* (*κόπος*, 1 Thes 1, 3). Así, mediante el testimonio de las obras se descubre la caridad que ha inspirado su realización; cfr. Eph 1, 15; Col 1, 4; Heb 6, 10; 3 Ioh, 6; Apc 2, 19.

48. Gal 5, 13: "Habéis sido llamados a la libertad, pero... por la caridad haceos servidores unos de otros". El uso cristiano de la libertad es el don de sí espontáneo a los hermanos, es la caridad que lleva, inclina, impulsa a ese servicio del prójimo.

49. Que equivale a *ἐξ ἀγάπης* (Phil 1, 16; cfr. Eph 2, 4: Dios actúa *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην*). De ahí la locución corriente: "por qué motivo, δι' ἣν αἰτίαν" (Act 10, 21, 22, 24; 23, 28; 28, 18, 20). Tal hecho, tal persona, tal sentimiento es la causa (*ratio*) del acontecimiento: "por temor de los judíos, *διὰ τὸν φόβον* (Ioh 7, 13); "a causa de la alegría, *διὰ τὴν χαράν*" 16, 21); "porque esta viuda me está cargando, le haré justicia, *διὰ τὸν πα-*

como cuando San Pablo renuncia a dar prescripciones y prefiere invocar la caridad⁵⁰. Basta apelar a este amor para suscitar la generosidad y la abnegación de los fieles. Pero en este punto, el motivo máximo para la acción —y también el más frecuentemente mencionado— es el Señor mismo: Hay que decidirse, hay que actuar y sufrir por Cristo”⁵¹. Cuando San Pedro exige que se practique la sumisión al estado, al jefe de familia, a los padres, no lo hace invocando el orden natural y los derechos de la jerarquía, incluso sancionados por Dios (Rom 13, 1-7), sino la unión con el Señor y la fidelidad a su autoridad soberana, a causa del Señor” (1 Pet 2, 13). Como en todos los demás casos, esta mención no sólo tiene por objeto transformar el cumplimiento del deber en un acto religioso, sino sobre todo garantizar la libertad soberana del cristiano, que ninguna ley debe coartar (1 Tim 1, 9). Cuando el creyente obedece a los superiores, o cuando se comporta como esclavo de sus hermanos, lo hace siempre como ser libre⁵², llevado exclusivamente por el amor y la adoración que siente por Cristo⁵³.

4. Finalmente, numerosos textos permitirían identificar pura y simplemente a Cristo con la *agape* entendida como causa eficiente, formal y final de la vida moral hasta el punto de que casi siempre es posible poner el nombre de Jesucristo en los lugares en que el Nuevo Testamento escribe: caridad⁵⁴. Esto se ve especialmente en el aspecto dinámico: la existencia del creyente sólo se explica en cuanto que vive arraigado en Cristo o en el amor, único motor de sus energías fuente única de sus realizaciones virtuosas. Estas serán, por tanto, esencialmente “cristianas” o “caritativas”, por pertenecer a Cristo inmanente en el alma o ser frutos de la caridad; el modo, carácter y medida de los actos se determina por el principio mismo de donde emanan. Así como Cristo es la regla a la vez objetiva (su doctrina, sus preceptos, sus ejemplos) y subjetiva (El vive, piensa y ama en nosotros) de la vida moral, del mismo modo la *agape* impone su ley en cuanto que actúa y se manifiesta en los menores detalles de la conducta.

πέχειν μοι κόπον (Lc 18, 5); “no recibís, porque no sabéis pedir, διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς”.

50. Philm, 9, διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ. Cfr. la exhortación de Phil 2, 1: “la urgente llamada en Cristo, la persuasión en la caridad, la consumación en el Espíritu”, y Rom 15, 30: “Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del Espíritu, combatid conmigo en vuestras oraciones”.

51. Διὰ Ἰησοῦν (2 Cor 4, 5, 11), διὰ Χριστόν (1 Cor 4, 10; Phil 3, 7).

52. ὡς ἐλεύθεροι (1 Pet 2, 16).

53. Διὰ (ob) indica entonces la perspectiva, “con vistas a, para”, por ejemplo, el sábado fue instituido para el bien del hombre, διὰ τὸν ἄνθρωπον (Mc 2, 27). Compárese: Cristo, objetivo y término de la ley, orientada hacia la justicia; y: el objeto del precepto, que es la caridad procedente de un corazón puro (=justificado: τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη, 1 Tim 1, 5).

54. Vid. especialmente 1 Cor 13 (cfr. AGAPÈ II, p. 81); Ioh 17, 26: “Que la *agape*... esté en ellos... y yo también en ellos”; 14, 6: “Yo soy la vida” = 1 Ioh 3, 14: “El que no ama permanece en la muerte”; Ioh 8, 12: “Yo soy la luz” = 1 Ioh 2, 11: “El que odia a su hermano está en las tinieblas” etc.

No obstante, si la caridad es una naturaleza o una cualidad, Cristo es una persona; diferencia esencial que se acusa especialmente cuando se apela a las motivaciones de la acción: el cristiano en su conducta procura ante todo agradar a su Dios y Señor⁵⁵. Por eso la *agape* no puede concebirse como una entidad independiente, un imperativo categórico, una regla moral autónoma, por eminente que sea; sino que se identifica con el amor de Dios (1 Ioh 4, 7-8), cuyas propiedades y modalidades conocen los cristianos por la conducta misma de su Padre del cielo (Mt 5, 43-48; 18, 15-35). Cristo vivió de la *agape* y manifestó sus rasgos y exigencias a los Apóstoles⁵⁶. Estos, en su catequesis y parénesis concretan y detallan incesantemente sus aplicaciones. Cuando hablan de ella en términos rigurosos, precisan: "La caridad de Dios que está en Cristo Jesús"⁵⁷.

Por consiguiente, cuando se prescribe que hay que actuar según Cristo o según la caridad, que se ha de vivir en Cristo o en la caridad, no hay que pensar que se trata de dos reglas morales concurrentes o incluso subordinadas, porque solamente hay una norma de conducta: obedecer a Cristo, imitar a Cristo, vivir de Cristo. Cuando los Apóstoles decían sin más precisión: "Andad según o en la caridad", ningún fiel ponía en duda que se trataba de la voluntad misma que había animado al Salvador, del mismo sentimiento que El había vivido, de la misma virtud que El sin cesar había practicado. Si la moral neotestamentaria es una moral de la caridad, lo

55. 1 Cor 10, 31: "Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios"; Col 3, 17: "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El"; 1 Thes 4, 1: "Habéis aprendido de nosotros el modo en que debéis andar para agradar a Dios"; 1 Cor 7, 32: "cómo agradar al Señor"; lo cual se opone a tener que preocuparse del cónyuge" (vv. 33-34), y a "buscar el agrado de los hombres (Gal 1, 10). Mientras que los fariseos dan limosna, rezan y ayunan para recibir la aprobación de los hombres, los discípulos de Cristo sólo deben sentirse inspirados por el deseo de cuidar las cosas de Dios (Mt 6, 4. 6. 18); cfr. M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte* (Tubinga, 1953), 123-124; A. GEORGE, "La Justice à faire dans le secret", en *Biblica*, 1959, pp. 590-598. Cfr. *sicut servi Dei* (1 Pet 2, 16; cfr. Mt 6, 24; Rom 6, 22; 2 Tim 2, 24; Tit 1, 1; Iac 1, 1; Apc 7, 3; 9, 5); ζῆν τῷ Θεῷ (Rom 6, 10-11: dativo de atribución). El *rationabile obsequium* consiste en "ofrecerse como hostia viva, santa, grata a Dios (Rom 12, 1; cfr. PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer*, Münster, 1954; F. D. COGGAN, *The New Testament basis of the moral Theology*, Londres, 1948, pp. 3-4; L. NIEDER, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefe*, Munich, 1956). Sobre esta intención y referencia a Dios que da valor moral y cristiano a los menores actos cfr. el sugestivo artículo de PH. DELHAYE, *L'Orientation religieuse des actes moraux d'après la Sainte Ecriture et la Théologie*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-Paris, 1961) 415-428.

56. 1 Ioh 4, 16: "Hemos conocido perfectamente la manifestación de amor de caridad que Dios tiene en medio de nosotros (= Cristo), y hemos creído en ella: Dios es amor de caridad".

57. Rom 8, 39, τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν cfr. v. 35; 1 Tim 1, 14, μετὰ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 2 Tim 1, 13, ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. El amor al prójimo, hay que tenerlo en Cristo"; cfr. Rom 16, 8: "Ampliato, mi amado en el Señor"; 1 Cor 4, 17: "Timoteo, mi hijo amado y fiel en el Señor; Philm, 16: "Onésimo... amado humanamente y en Cristo"; cfr. v. 20 b; 2 Cor 10, 1.

es en el sentido de que está inspirada y unificada por el mismo amor a Dios y al prójimo que latía en el corazón de Cristo, infundido desde el Bautismo en el corazón de los discípulos por el Espíritu Santo, el "espíritu de Jesús"⁵⁸.

El texto decisivo es 2 Cor 5, 14-15: "La caridad de Cristo nos urge, persuadidos como estamos de esto: uno murió por todos, luego todos murieron; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquél que por ellos murió y resucitó". Una vez más, la moral del cristiano es una moral bautismal; su participación en la muerte y en la resurrección del Señor le obliga a morir al pecado y a no vivir más que por la vida y los sentimientos de Cristo. Pero esta dedicación a Cristo, lealmente vivida (Rom 14, 7-8), no es algo exigido por los derechos soberanos del Maestro, sino más bien por el amor que nos manifestó y que nosotros mismos le profesamos⁵⁹. Esta *agape* nos tiene presos de un modo tan firme y estrecho⁶⁰ que no cabe otra actitud espiritual que la de entregarse en vida y muerte al Señor⁶¹. Sin embargo, esta empresa tan divina y

58. Aquí se aprecia claramente, no sólo la evolución de la moral del Antiguo al Nuevo Testamento, sino el salto que las separa. El hecho histórico de la venida de Cristo lo cambia todo, y sólo así se explica que los apóstoles hablen constantemente de novedad y se muestren tan severos, más que su Maestro, frente a la antigua economía. No han llegado verdaderamente a comprender a Dios y a entender su voluntad más que en Cristo-revelador (Ioh 1, 18; Heb 1, 1-2). Sin embargo, las declaraciones de amor de Dios eran más numerosas y en cierto sentido más impresionantes en la antigua economía que en la nueva (cfr. *Prolégomènes*, pp. 88-119). Pero su alcance y su realismo sólo logran hacerse inteligibles en el hecho de Cristo. Mientras que los beneficiarios de la antigua revelación no captaban más que palabras y conceptos, los discípulos de Cristo tienen acceso a la realidad misma. Se da el paso del dicho al hecho, del esbozo a la obra acabada, de la sombra a la luz. Idénticas reflexiones podrían hacerse a propósito de todo el contenido bíblico, especialmente de la fidelidad, pregonada con tanta insistencia en la Antigua Alianza: *Iustum deduxit per vias rectas...* Su cierta ambigüedad (cfr. las astucias de Jacob) queda eliminada por el *est est, non non* del Salvador, que en el "sí" de Dios... Todo estaba ya dicho, anunciado y prescrito, pero sólo pudo ser asimilado y vivido en el Hijo, que hace oír y muestra a Dios en sí mismo: "*Novum Testamentum in Veteri latet, Vetus in Novo patet*" (SAN AGUSTÍN, Q. 73 in Ex; P. L. XXXIV, 623). En otras palabras, la visión se esclarece en virtud de una luz nueva: la persona de Cristo y el Espíritu Santo, que es el gran don de su Alianza, traen consigo un incremento de luz, subjetiva y objetiva (cfr. el *logion* de las dos luces, Jc 11, 34). La vida del discípulo es materialmente la misma que la del justo, pero es totalmente distinta por su referencia a Cristo. Sobre el parabolismo cristológico, estructura de toda la economía de la revelación, cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (París, 1952) I, pp. 347-350.

59. La *agape* de Cristo engloba el amor con el que Cristo se entregó por nosotros (Gal 2, 20; cfr. Ioh 15, 13) y nuestra propia caridad provocada por un tal don; cfr. AGAPÈ II, pp. 127 ss.; K. ROMANIUK, *L'origine des formules pauliniennes "le Christ s'est livré pour nous", "le Christ nous a aimés..."*, en *Novum Testamentum* (1962) 55-76.

60. οὐνέχω "poseer, apremiar, constreñir, empujar".

61. Estar unidos para la vida y para la muerte es el deseo de una vinculación más profunda al prójimo (2 Cor 7, 3) y a Cristo (2 Tim 2, 11; cfr. Mc 14, 31). Los antiguos veían en ello la manifestación suprema del afecto familiar: "Por ternura, hay padres que, si mueren sus hijos, mueren tam-

apasionante no se presenta con carácter de necesidad inexorable, sino que sólo mueve a actuar en la medida de la lucidez que alcanza nuestra convicción: cuando el creyente comprende bien el sentido del sacrificio del Calvario y experimenta de modo personal lo que es la caridad de la Víctima voluntaria, decide entregarse en cuerpo y alma a la obediencia y al servicio de Cristo ⁶².

bién con ellos" (ESTOBEO II, 7, 13); "Ya unidos por la amistad, juntos hemos de vivir o morir" EURÍPIDES, *Oreste*, 1244-45), y también la máxima fidelidad a un jefe en la guerra (PLUTARCO, *Sert.* XIV, 5; ATHENÉE, VI, 249 b). Así, el don de sí total —base de la vida cristiana (Lc 14, 27)— sólo tiene valor en función de este "pacto de amistad" acordado entre el Señor y sus discípulos.

62. Κρίναντας. En su comentario, Santo Tomás de Aquino marca el acento sobre esta "regla" moral que constituye la caridad efectiva de Cristo, y a la cual se conforma la intención recta del que es caritativo.

APÉNDICE II

LA LEY NATURAL EN EL NUEVO TESTAMENTO

"Non eripit mortalia qui regna dat coelestia".

No deja de ser algo sorprendente el silencio que guardan el Evangelio y los Apóstoles respecto al derecho natural y a las exigencias fundamentales de la naturaleza humana. Hay incluso quien se escandaliza del menosprecio que San Pablo parece tener por ésta naturaleza, juzgándola esencialmente corrompida. Lo indudable es que la moral del Nuevo Testamento, por ser la moral de un hombre nuevo, regenerado por la gracia, sólo se inspira explícitamente en motivos sobrenaturales. En ella, pocas veces se apela a las exigencias de la recta razón, a los imperativos de la conciencia, a las normas de la sociedad. No obstante, si se ahonda un poco en la reflexión, aparece bien claro que el orden natural está supuesto en todas partes como algo subyacente, y que toda la moral neotestamentaria se apoya en la consideración de una naturaleza que se supone en sí misma buena¹.

I. *Valor del juicio humano.* La proposición del mensaje revelado hecha por el Señor o por sus Apóstoles hace referencia a la razón, a la lógica, a la capacidad de discurrir². Ya se trate de exé-

1. Cfr. I. HUSIK, *The Law of Nature, Hugo Grotius, and the Bible*, en *Hebrew Union College Annual* (1925) II, pp. 394-417; las excelentes exposiciones de A. N. WILDER, *Equivalents of Natural Law in the Teaching of Jesus*, en *The Journal of Religion* (1946) 125-135; ED. HAMEL, *Loi naturelle et Loi du Christ*, en *Sciences Ecclésiastiques* (Montreal, 1958) 49-76; W. LILLIE, *Studies in New Testament Ethics* (Edimburgo, 1961) 12-23; PH. DELHAYE, *Permanence du Droit naturel* (Lovaina-Lille, 1962) 31 ss., 115 ss.; la importante recensión de H. JEAGER, en *Iura* (1959) 289-303, de B. LAFICKI, *La cultura ética de la Roma antigua y los primeros tiempos del cristianismo* (en ruso); FR. HORST, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament* (Munich, 1961); y sobre todo P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris-Tournai, 1962) 175 ss.

2. De ahí la frecuencia de *πειθεῖν-πειθεσθαι*, "convencer, ser persuadido", de términos derivados de las raíces *vo-(voûs, voeîv, νόημα, ἀνόητος, κατανοεῖν, μετανοεῖν, μετάνοια, νοουθετεῖν)* y *φρε-(φρένες, φρόνιμος, φρό-*

gesis escriturística, en que las conclusiones se fundan en el análisis de un texto o de una situación histórica³, ya de la interpretación de los tipos históricos⁴, deducciones⁵, inferencias o analogías⁶ —especialmente en las parábolas⁷—..., todas estas múltiples formas de argumentación, incluyendo el silogismo⁸, suponen en el espíritu humano la capacidad de razonar correctamente⁹. De modo inmediato,

νημα, etc.), y de términos que significan conocimiento o juicio: εἰδέναι, συνειδέναι, γινώσκειν, σύνεσις, κρίνειν, δοκιμάζειν, πειράζειν, λογίζεσθαι, etc. Cfr. G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum* (München, 1959) 121 ss.

3. Cfr. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et Exégèse chrétienne* (Paris, 1939) 300 ss.; St. LYONNET, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, en *Mélanges bibliques A. Robert* (Paris, 1957) 494-506; F. DREYFUS, *L'Argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts* (Mc 12, 26-27), en R. B. (1959) 213-224.

4. Cfr. los "ejemplos históricos" que fundamentan una aplicación moral: David (Mt 12, 3); la Reina de Saba y los ninivitas (Lc 11, 31-32); Noé y Lot (17, 26-29); Abrahán (Rom 4); Jannés y Jambres (2 Tim 3, 8-9); Esaú (Heb 12, 16-17); Rahab y Job (Iac 2, 25-26), etc.

5. Si Dios es el creador y señor del universo, las criaturas son buenas y bueno es también su uso (1 Cor 10, 25-26; cfr. Rom 14, 6; Tit 1, 15-16). Si Dios es Padre providente, sus hijos no han de preocuparse ni atesorar para mañana (Lc 12, 23-24; Heb 13, 5-6).

6. Idénticas coyunturas contienen una lección inmutable Lc 4, 25-27). La validez de las promesas divinas es comparable a las cláusulas irrevocables de un testamento: "Os hablo como suelen hacerlo los hombres" (Gal 3, 15); cfr. Rom 7, 1: "Hablo a hombres que conocen la ley". E. E. ELLIS, *Jesus, The Sadducees and Qumran*, en *New Testament Studies*, X, 1964, páginas 274-279.

7. Cuando se ha perdido una oveja, no hay pastor que no salga a buscarla: "¿Qué os parece?" (Mt 18, 12); los actos de un hijo importan más que lo que pueda decir en un momento de mal humor (21, 28); las manifestaciones de la caridad indican quién es fiel al precepto del amor al prójimo (Lc 10, 36). Cfr. Ioh 13, 10: "El que se ha bañado está todo limpio".

8. En el discurso de Antioquía de Pisidia (Act 13, 33-37), la premisa mayor proviene de Is 55, 3: Dios cumplirá las promesas hechas a David; la menor está tomada del Ps 18, 10: Ahora bien, entre esas promesas se encuentra la de ser preservado de corrupción. Pero dado que David ya murió, resulta que la promesa viene a cumplirse en Jesucristo. Asimismo, puesto que la promesa de conceder un descanso sabático a su pueblo no se realizó en Israel, es preciso concluir que se cumplirá en favor del nuevo pueblo de Dios (Heb 3, 7-4, 8).

9. 1 Cor 10, 15: "Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo!" "Tomándose a sí mismos por medida, no tienen juicio" (2 Cor 10, 12). Jesús emplea a veces el argumento *a minori ad maius* (no escuchar a uno que regresa del infierno, ni a Moisés, Lc 16, 31), así como el argumento *a pari* (todo servidor hace lo que se le ordena, 17, 10); pero más a menudo emplea el argumento *a fortiori*: Si es lícito salvar a una oveja en día de sábado, a un hombre, que es mucho más precioso que una oveja, sin duda también estará permitido curarle en sábado (Mt 12, 12); "si esto se hace en el leño verde, en el seco, ¿qué será?" (Lc 23, 31); si al buey se le deja alimentarse cuando trilla, cuánto más al predicador (1 Cor 9, 8-10). Un obispo que no supiera gobernar su casa, tampoco sabría gobernar la de Dios (1 Tim 3, 5). Cfr. πόσω μᾶλλον (Dios es mejor Padre que los padres de la tierra, Mt 7, 11; cfr. Lc 12, 24, 28; Rom 11, 12, 24; Heb 9, 14); πολλῷ μᾶλλον (Mt 6, 30; si Dios perdona a los pecadores, cuánto más les colmará una vez justificados, Rom 5, 9-10, 17; cfr. 2 Cor 3, 8-9). Cfr. C. MAURER, *Der Schluss "a minore ad maius" als Element paulinischer Theologie*,

la mente comprende la incompatibilidad de los contrarios¹⁰, o la falta de lógica de una conclusión¹¹, se rinde ante una evidencia: "¿Qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde su vida?" (Mc 8, 36), discierne los medios adecuados para conseguir un fin (1 Cor 9, 24-27), concede mayor importancia al todo que a una de las partes (Mt 5, 29-30). El valor apologetico del milagro se apoya en el poder de la inteligencia para conocer las leyes de la naturaleza y remontrarse del efecto a la causa: "¿Qué es más fácil decir a un paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate y anda?... Pues para que sepáis que el hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar los pecados..."¹² "Nadie puede hacer los milagros que tú haces si Dios no está con él"¹³.

Indudablemente, la fe somete todo pensamiento a la obediencia de Cristo¹⁴, pero la razón conserva sus propias leyes, y sus exigencias se ven respetadas. ¿No es acaso la luz del Verbo la que ilumina a todo hombre, aunque sea pagano (Ioh 1, 9)? Por eso, también éste es capaz de descubrir a Dios en las criaturas por el argumento de causalidad¹⁵ y posee un sentido religioso innato¹⁶. Si es verdad que la revelación se adapta a la estructura intelectual del hombre, no es menos cierto que, al renovar su espíritu, la gracia le proporciona una luz más alta, corrige sus desviaciones y lo res-

en *Theol. Literaturzeitung* (1960), pp. 149-152. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Romains* (París, 1931) pp. LIX ss.

10. Mt 12, 33-35; 7, 16-18; Lc 6, 43; 2 Cor 6, 14: ¿Qué hay de común entre la luz y las tinieblas?; Iac 3, 12.

11. Sobre el argumento *ab absurdo*, cfr. Ioh 8, 39: "Si fuerais hijos de Abrahán, haríais las obras de Abrahán" (cfr. 14, 7), v. 42: "Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais (cfr. 14, 7); "Si no hubiera muchas moradas en casa de mi Padre, ¿os hubiera yo dicho que iba a prepararos un lugar?" (14, 2); "Si mi reino fuera de este mundo, mis ministros hubieran luchado para que no fuese entregado a los judíos" (18, 36).

12. Mc 2, 9-10. Cfr. J. DUPLACY, *Note de Syntaxe*, en *Mélanges bibliques A. Robert* (París, 1957) 420-427.

13. Ioh 3, 2; citado en P. Egerton 2; fragm. II, 45 (cfr. H. I. BELL; T. K. SKEAT, *Fragments of an unknown gospel*, Londres, 1935, p. 11).

14. 2 Cor 10, 4 (νόμος; cfr. G. BORNKAMM, *Faith and Reason in Paul's Epistles*, en *New Testament Studies*, IV, 1958, pp. 93-100. Sobre la actitud de San Pablo respecto a la inteligencia, cfr. J. DE FINANCE, *La ΣΟΦΙΑ chez saint Paul*, en *Recherches de Science religieuse* (1935) 385-417; G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Christentum* (Munich, 1959) II, pp. 119-137.

15. Rom 1, 19-21: "Lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, porque Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias"; 1 Cor 1, 21. Cfr. Concilio Vaticano I: "Está revelado por Dios que incluso en la condición presente de la raza humana, todos los hombres son capaces de conocer con facilidad, con una certeza absoluta y sin mezcla de error, ciertas verdades relativas a las cosas divinas que no están por naturaleza por encima de la capacidad del espíritu humano, sin ayuda de la revelación" (Ses. 3, c. 2).

16. Act 17, 22: "Atenienses, veo que sois sobremana religiosos"; v. 27: "Los hombres buscan a tientas a Dios y le hallan, porque no está lejos de cada uno de nosotros".

taura en su propio ser¹⁷: Μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν (Rom 12, 3). Según el Señor, la falta de juicio, la necedad espiritual (ἄφροσύνη) es un pecado tan grave como el libertinaje o la blasfemia (Mc 7, 22); en cambio, lo propio de sus discípulos es la sensatez de espíritu aplicada al conocimiento de Dios y de su voluntad¹⁸. Incluso en el fervor del culto, en los momentos de exaltación espiritual y en los transportes carismáticos, los derechos de la razón siguen siendo imprescriptibles: es necesario entender bien lo que se canta, y la oración —fruto de los labios— es ante todo el homenaje de la inteligencia a Dios¹⁹.

17. Por el hecho del pecado, el hombre se encuentra como alucinado (Idés, 8), y su inteligencia pervertida (2 Tim 3, 8, κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν) o manchada (Tit 1, 15). Pero la gracia de la conversión permite conocer exactamente la verdad y recuperar el recto sentido (2 Tim 2, 26, εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας καὶ ἀνανήψωσιν), permite mantener el espíritu despierto (1 Pet 1, 13) y conducirse íntegramente en cristiano (3, 7). Cfr. Rom 12, 2: "No os conforméis a este siglo, sino transformaos por la renovación de la mente, ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς"; cfr. Eph 4, 23. La νοῦς es el principio de un juicio correcto: la razón humana es renovada, es decir, mejorada en calidad, capaz de una justa reflexión (λογίζεσθαι, Rom 6, 11; 2 Cor 10, 11; Heb 11, 19). De ahí la apelación a una sana apreciación de juicio (Rom 2, 3; 1 Cor 4, 1; 2 Cor 10, 7; cfr. 1 Pet 5, 12); los cristianos son gentes sensatas (φρόνιμοι, cfr. 1 Cor 10, 15; 2 Cor 11, 19), y piden esta sabiduría a Dios (Iac 1, 5). R. M. GRANT, *Hellenistic Elements in 1 Corinthians*, en A. WIKGREN, *Early Christian Origins. Studies in Honor of H. R. Willoughby* (Chicago, 1961) 60-66.

18. Eph 5, 17: "No seáis insensatos (ἄφρονες, como el caballo o el mulo, Ps 32, 9), sino entendidos de cuál es la voluntad de Dios"; Col 1, 9-10. Los insensatos son aquellos que carecen totalmente de reflexión; "¡Insensatos! ¿Acaso el que ha hecho lo de fuera no ha hecho también lo de dentro?" (Lc 11, 40; 12, 20); "¡Necio! Lo que tú siembras no nace si no muere" (1 Cor 15, 36). El público ignorante, cegado por los prejuicios, juzga sin saber y, por tanto, de modo equivocado (1 Pet 2, 15). El progreso moral consiste en pasar del estado de infancia, irreflexivo, al de adulto, caracterizado por el juicio maduro (φρένες; 1 Cor 14, 20).

19. 1 Cor 14, 14-16; cfr. v. 19: "Prefiero pronunciar cinco palabras con mi entendimiento (τῷ νοί μου λαλῆσαι) que diez mil palabras en lenguas"; 2 Cor 5, 13: "Si somos exaltados, es por Dios; si nos moderamos, es por vosotros". La σωφροσύνη implica un juicio sano o, como hoy diríamos, equilibrado, sometido a la regla de la fe. El pecado opuesto es el orgullo ὑπερφρονεῖν, Rom 12, 3), o la especulación desenfrenada de tipo gnóstico, en la que se pierde todo contacto con la realidad. Cfr. 1 Cor 4, 6: "Aprended en nuestras personas: *No ir más allá de lo que está escrito* (το: Μὴ ὑπερ ἃ γέγραπται), para que no os hinchéis de orgullo uno contra otro". Parece que San Pablo cita un refrán contra los que abusaban del comentario, y K. L. SCHMIDT lo relaciona acertadamente con 2 Ioh, 9: "Todo el que se adelanta y no permanece en la doctrina de Cristo no tiene a Dios" (*Nicht über das hinaus, was geschrieben steht, 1 Kor IV, 6, en In memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart, 1951, pp. 101-109*). La Escritura y la enseñanza tradicional son las normas del pensamiento cristiano y le imponen una cierta sobriedad. El creyente no tiene que inventar la verdad, sino que debe atenerse modestamente a ella (cfr. O. LINDON, "*Nicht über das hinaus, was geschrieben steht*", en *Theologische Studien und Kritiken*, 1930, pp. 425-437; P. WALLIS, *Ein neuer Auslegungsversuch der Stelle 1 Kor IV, 6, en Theologische Literaturzeitung*, 1950, pp. 506-508). Baljon, seguido por W. F. Howard y J. Héring (*La première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 35), suprimía la proposición como una glosa, dando

II. *Los imperativos de la naturaleza.* La moral existe fuera de la Escritura. El bien no está exclusivamente determinado por una promulgación divina. A falta de ley y de revelación particular de Dios, la luz de la razón es un principio de obligatoriedad, la norma de lo que hay que hacer o evitar: "Los gentiles que no tienen ley cumplen naturalmente (*φύσει*) lo que la Ley prescribe"²⁰. Es la naturaleza, por ejemplo, la que al dotar a la mujer de una cabellera abundante, manifiesta su designio de que permanezca cubierta²¹. Ir contra el orden natural es una depravación²². Se puede concluir, no sólo que la naturaleza es esencialmente buena, sino que Dios es su autor y hace suyas sus exigencias.

la siguiente explicación: un copista se olvidó de escribir *μή* entre *ἴνα* y *εἰς* y al caer en la cuenta lo puso después sobre la línea, exactamente encima de la *α* de *ἴνα*; un segundo copista volvió a introducir *μή* en el texto, explicando al margen: "*μή* estaba escrito encima de alfa: τὸ μή ὑπὲρ α γέγραπται", proposición que posteriormente pasó al texto mismo. Pero C. F. D. MOULE (*An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 111) admite la autenticidad de este "slogan conocido por Pablo y sus lectores" (cfr. V. TAYLOR, *The Text of the New Testament*, Londres, 1961, p. 101), y M. D. HOOKER ("*Beyond the Things which are written*", en *New Testament Studies*, X, 1963, pp. 127-132) lo refiere al contenido de las citas precedentes del Antiguo Testamento.

20. Rom 2, 14; cfr. v. 17. El *λόγος ἔμφυτος* de Iac 1, 21 puede ser la ley natural, opuesta al *λόγος γραπτός* (cfr. J. RIEDL, *Die Auslegung von R. II, 14-16*, en *Analecta Biblica*, 17; Roma, 1963; pp. 271-281; M. E. BOISMARD, en *R. B.* 1957, p. 172). Sobre la antinomia a la armonía del *physis-nomos*, cfr. J. L. ADAMS, *The Law of Nature in greco-roman Thought*, en *The Journal of Religion*, 1945, pp. 97-118. Siguiendo a los estoicos, Filón reconoce que la "naturaleza" dota al hombre de facultades y le asigna su lugar en el universo, (De Agr. I, 8, 30) de donde define la moral: "seguir la instrucción de las leyes de la naturaleza νόμῳ φύσεως διδασκάλῳ" (§ 66; cfr. IV Mach. 5, 7-8. 25; 13, 27; 15, 13. 25; 16, 3. Cfr. las precisiones teológicas de CH. JOURNET, *L'Economie de la loi de nature*, en *Revue Thomiste*, 1961, pp. 325-351, y filosóficas de FR. DIRLMEIER, *ὁ κατὰ φύσιν βίος. Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, en *Philologus-Sup.* XXX, 1; Leipzig, 1937, pp. 44 ss.). Esto va directamente contra la negación del derecho natural por Epicuro (cfr. A. J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la Philosophie grecque*, París, 1961, pp. 81 ss.).

21. 1 Cor 11, 14: 'Η φύσις αὕτη διδάσκει (cfr. W. W. GAULD, *St. Paul and Nature*, en *The Expository Times*, 1940-1941, pp. 337-340; 392-394). El Antiguo Testamento no proporciona ninguna referencia análoga (cfr. H. S. GEHMAN, *Natural Law and the Old Testament*, en J. M. MYERS, *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman*, New York, 1960, pp. 109-122), y es notable que la economía escatológica, la más "sobrenatural" en sus fines, reconozca de un modo tan explícito la consistencia y el valor de la naturaleza, empezando por la alimentación y los cuidados que se han de tener con el cuerpo (Eph 5, 29; cfr. 1 Cor 12, 22-26), o la necesidad de dedicarse a los negocios de la vida cotidiana (βιωτικά, Lc 21, 34; 1 Cor 6, 3; cfr. los medios de subsistencia: ὁ βίος τοῦ κόσμου, 1 Ioh 3, 17; AGAPÈ III, p. 261, n. 6; cfr. R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961). Dios creador de la naturaleza (Eph 3, 9, τὰ πάντα) continúa concediendo sus "bienes" a los hombres. Cfr. G. LINDSKOG, *Studien zum neustamentlichen Schöpfungsgedanken* (Upsala, 1952).

22. El pecado contra naturaleza (παρὰ φύσιν) es el más deshonesto de todos Rom 1, 26-27.

Es buena, ante todo, esa aspiración fundamental a la felicidad, en la que se apoyan Jesús y sus Apóstoles cuando predicán las Bienaventuranzas (Mt 5, 3-12) y la vocación universal a la salvación²³, porque todo hombre se ama a sí mismo y quiere su propio bien²⁴. Cuando San Pablo aconseja la virginidad, la propone como un modo de vida más dichoso que el matrimonio (1 Cor 7, 40; cfr. Mt 19, 10). En la institución conyugal²⁵ el jefe es el marido por ley natural que hay que respetar (1 Cor 11, 3; Eph 5, 23; 1 Tim 2, 12), y "puesto que el hombre existe por la mujer" (1 Cor 11, 12), la generación es buena, no sólo fuente de alegría (Ioh 16, 21) sino también de salvación para la madre si persevera en la fe y en la caridad (1 Tim 2, 15). La mujer debe amar a su marido (Tit 2, 4)

23. Todo consiste en conocer cuál es la verdadera felicidad y los medios para alcanzarla: "El que ama su vida, debe perderla; pero el que odia su vida en este mundo la conservará para la vida eterna" (Ioh 12, 25; cfr. Mt 10, 39; Mc 8, 35). Jesús presenta la adquisición de los bienes celestes en nombre del interés propio y bien entendido de cada uno. Así, emplea la imagen del tesoro o de la perla cuya posesión merece despojarse de todo lo demás que tiene un valor muy inferior. Nunca predica el "puro amor"; por el contrario, resulta un buen negocio renunciarse en pequeñas cosas para recibir a cambio el céntuplo (Mc 10, 28-30; Lc 18, 29-30). Para inculcar el horror al escándalo, uno de los pecados más graves, el Señor apela al propio interés del discípulo: "Es preferible *para ti*" perder uno de tus miembros que sepultarte en la gehenna (vid. Mt 5, 29-30). En el mismo sentido Santiago garantiza encontrar la felicidad a todo el que observe la ley moral (1, 25); y lo mismo Rom 13, 3: "¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación"; 1 Cor 15, 32: "¿De qué me aprovecha?". Incluso el amor más generoso al prójimo hace referencia al amor imprescindible que cada cual se tiene a sí mismo (Mc 12, 31); "Cuanto quisierais que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque esta es la Ley y los Profetas" (Mt 7, 12). Después de decir que "el derecho natural es el que está contenido en la Ley y el Evangelio", Graciano presenta como ejemplo: "En virtud de este derecho, cada cual recibe el mandato de hacer con los demás lo que desea que hagan con él"; citado por SANTO TOMÁS, I-II, q 94, a 4). Pedir el pan necesario para la subsistencia y la preservación del mal, supone asimismo la seguridad y el bien de la vida (Mt 6, 11-13; 7, 7-11). R. VOLKL (*Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin*, Münch, 1956) intenta ante todo demostrar que este amor por uno mismo debe ordenarse al servicio de Dios y del prójimo. Más exactas son las reflexiones de M. C. D'ARCY (*La double nature de l'Amour*, París, 1948, p. 50-99) y de A. DECOURTRAY (*Renoncement et Amour de soi selon saint Paul*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, páginas 21-29), en las que se subraya cómo la configuración con Cristo glorificado y la efusión de la vida propia de Dios originan el pleno desarrollo del hombre.

24. Cfr. Eph 5, 28; 1 Tim 6, 10: Un motivo para evitar la codicia es que en ella se encuentra la fuente de innumerables tormentos; igualmente el afán de ocupar los mejores puestos expone a la confusión (Lc 14, 7-11); 1 Pet 3, 10; 3 Ioh 2: "Deseo que en todo prosperes y goces de buena salud". 1 Tim 5, 23: "Deja de beber solamente agua; toma también algo de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes indisposiciones"; 4, 8: "La gimnasia es útil". La salud es un bien; por eso Jesús cura a los enfermos, pide de beber a la Samaritana e invita a sus discípulos a que decansen...

25. Sobre el impedimento de afinidad (1 Cor 5, 1) reconocido por todas las ciudades griegas, cfr. J. DAUVILLIER, *Le Droit du mariage dans les Cités grecques et helléniques d'après les écrits de saint Paul*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1960) 150-164.

y el marido a su mujer (Eph 5, 25-30). Un padre es naturalmente bueno para sus hijos (Lc 15, 20-32), provee a sus necesidades (Lc 11, 11-13); cfr. Eccl 3, 13), les instruye y educa²⁶ y les enseña a obedecer (1 Tim 3, 4). El carácter social del hombre viene ilustrado por la misma estructura del organismo humano, en el que todos los miembros son solidarios y espontáneamente se prestan mutuos servicios²⁷. En toda pedagogía hay que contar siempre con las necesidades y la receptividad propias de cada edad y cada sexo. Así, hay que dar leche a los niños y alimento sustancioso a los adultos²⁸; pero unos y otros pueden perfeccionarse, a semejanza de Juan Bautista cuyo espíritu se fortalecía (Lc 1, 80) y del Niño-Jesús que crecía en sabiduría (Lc 2, 40) y llegó a la perfección de la obediencia (Heb 2, 10; 5, 9).

Si la pereza y la ociosidad son tan vergonzosas, es porque violan el orden natural que exige al hombre el trabajo para procurarse la subsistencia: "El que no quiera trabajar, que tampoco coma... Algunos de vosotros llevan una vida desordenada y ociosa... Que trabajen para comer su propio pan"²⁹. Todo trabajador tiene derecho a los frutos de su trabajo (2 Tim 2, 6), pero es preciso saber contentarse con lo que basta (Phil 4, 11; 1 Tim 6, 8); el ideal está en mantener una cierta igualdad entre lo que posee cada uno y lo que tienen los demás³⁰. Normalmente se trabaja de día mien-

26. 1 Cor 4, 14; 1 Tim 5, 8. Cfr. A. D'ORS, *El derecho natural de San Pablo*, en *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid, 1956) 771.

27. 1 Cor 12, 12-26. Cfr. el apólogo de Menenius Agrippa (TITO LIVIO, II, 32; DIONISIO DE HALICARNASO, VI, 86; SÉNECA, *Sobre la cólera*, II, 31; *Ep.* XCII, 30; XCV, 51; FILÓN, *De spec. leg.* III, 131; FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 507; II, 264; IV, 406); MARCO AURELIO, II, 1; VII, 13; MENANDRO: "Te aprecio, Onésimo, porque también te ocupas de los asuntos de los demás, περίεργος εἶ" (*El arbitraje*, 4). Cfr. Gal 4, 18: "Es hermoso ser objeto de un cariño cuando éste es bueno y para siempre".

28. 1 Cor 3, 1-4; Heb 5, 12-14; 1 Cor 13, 11: "Cuando era niño, hablaba como niño y razonaba como niño, pero cuando me hice hombre, dejé lo que era propio de la infancia" (Para Solón y Filón, a los siete u ocho años despunta en el hombre la razón y el uso de la lengua, cfr. FILÓN, *De opif. mundi*, 103-104); 1 Cor 14, 20: "No seáis niños en el juicio": 1 Tim 2, 11-12: "Que la mujer reciba la instrucción en silencio, con plena sumisión. No permito que enseñe o domine al marido".

29. 2 Thes 3, 10-13 (cfr. C. SPICQ, *Les Thessaloniens "inquiets" étaient-ils des paresseux?* en *Studia Theologica*, X, 1956, pp. 1-13); Lc 13, 14: "Hay seis días durante los cuales se debe trabajar": Eph 4, 28: "El que robaba, ya no robe; antes bien afánese trabajando con sus manos en algo de provecho". En Atenas, una ley de Solón prohibía la ociosidad a los ciudadanos (PLUTARCO, *Licurgo*, XXIV, 3; cfr. R. FLACELIERE, *La Vie quotidienne en Grèce*, París, 1959, pp. 73-74). El esquema de la vida humana (1 Cor 7, 29-31) es: comer y beber (4, 13), casarse, comprar y vender, trabajar, plantar y construir (Lc 12, 18-19; 14, 18-20; 17, 27-28). Nada más virtuoso que tomar el alimento con alegría y compartirlo con los hermanos (Act 2, 46; 14, 17; cfr. el vino de Caná, Ioh 2, 3-10). "Dios nos provee abundantemente de todo para que lo disfrutemos" (1 Tim 6, 17. J. LEVIE, *Les "valeurs humaines" dans la théologie de saint Paul*, en *Studia biblica et orientalia* (Roma, 1959) II, pp. 232-246.

30. 2 Cor 8, 15. De este modo la propiedad individual permanece fiel al "postulado de la finalidad" de los bienes (destinados a todos por la na-

tras hay luz (Mt 20, 6; Ioh 9, 4; 11, 9), y la noche se reserva para el descanso (1 Thes 5, 7-8; cfr. Lc 17, 34).

III. *La moral natural.* La ley natural, no escrita, reconocida por los estoicos, es una participación de la ley eterna de Dios discernida por el νοῦς: es la ley de la conciencia³¹, que se impone netamente, puesto que los paganos son inexcusables de haberla violado (Rom 1, 32). Todo el Nuevo Testamento se apoya en su primer principio, que se acepta como indiscutible: Hay una distinción entre el bien y el mal; hay que hacer el bien y evitar el mal³². Jesús vino precisamente para responder a esta cuestión que se plantea el alma: "Maestro, ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna?" (Mt 19, 16; cfr. Ioh 5, 29). También los Apóstoles enseñarán a dis-

turalaleza), sobre el que los Padres de la Iglesia insistirán fuertemente (sobre todo San Basilio), y más tarde los medievales. Cfr. C. SPICQ, *Quel est l'enseignement de saint Thomas sur le droit de propriété?*, en *Bulletin Thomiste* (1928) 341-349; IDEM, *Comment construire un traité thomiste de la propriété?* Ibid. (1931) 65-68. St. GRET, *L'Argumentation de quelques passages de St. Jean Chrysostome contre la propriété*, en *Annales de la Faculté de Strasbourg*, IX (Paris, 1961) 51-62.

31. Rom 2, 14-15. E. GAUGLER (*Der Römerbrief*, Zurich, 1952, II, pp. 100-118) no tiene razón al acusar a Santo Tomás de hacer intervenir una filosofía extraña al pensamiento paulino (Cfr. I-II, qq 91-94; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Paris, 1930; P. H. DELHAYE, *Le Droit naturel. Recherches historiques et doctrinales*, en *L'Ami du Clergé*, 1960, pp. 97-103), puesto que las nociones de *lex divina*, *lex naturae*, conciencia y libertad eran corrientes en la filosofía popular helenística. Lo mismo que Moisés se inspiró en parte en el Código de Hamurabi y en el derecho consuetudinario asirio-babilonio, San Pablo asume los valores propiamente humanos reconocidos y propagados por los estoicos (cfr. R. FLACELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, pp. 85-109). Ciertamente admite la concepción de la vida humana como distinta de la vida animal, tal como la explican los filósofos griegos del siglo IV: el orden social es la armonía del hombre con el orden del ser; éste puede ser comprendido por el hombre y así realizarse en la sociedad organizada, aproximándose cada vez más a la verdad (E. VOEGELIN, *Order and History*; II. *The World of the Polis*, 1957, Louisiana State University Press). Sobre la armonía entre microcosmos y macrocosmos, y sobre el parentesco esencial entre nuestra alma y los dioses-astros que obedecen a la misma ley que es la Razón divina, cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (Paris, 1949) 247 ss. El hecho y el misterio de la Encarnación del Verbo "hecho carne" sancionan el valor de una naturaleza humana que tiene sus leyes propias y sus exigencias morales. Sobre la subordinación del derecho positivo (que determina las exigencias de la justicia) respecto a la Revelación que lo inspira, acrecienta su significación y confirma su valor, cfr. J. ELLUL, *Quelle est la signification de la Révélation chrétienne pour le Droit positif?* en *Annales de la Faculté de Droit de Strasbourg* IX, Paris, 1961, pp. 39-49; M. FASSO, *Christianisme et Société*, ibid., pp. 19-30; sobre todo M. VILLEY, *L'Écriture sainte comme source du Droit*, ibid. pp. 63-85.

32. Cfr. EPICETO, IV, 5, 30: διώκειν τὸ ἀγαθόν, φευγεῖν τὸ κακόν; Mc 3, 4: "¿Es lícito en día de sábado hacer el bien o hacer el mal?"; Rom 2, 9-10: "Tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal... gloria, honor y paz para todo el que hace el bien"; 7, 19: "El bien que quiero... el mal que no quiero".

cernir y hacer el bien³³. Así como en la sociedad los que deben temer a los magistrados no son los que hacen el bien, sino los que obran el mal (Rom 13, 3-4), así Dios retribuirá a cada uno "por el bien que haya hecho" (Eph 6, 8), y está escrito que la caridad "aborrece el mal y se adhiere al bien" (Rom 12, 9). No cabe injertar más armoniosamente la gracia en la naturaleza, hasta el punto de que San Juan escribe: "El que hace el bien, es de Dios, el que hace el mal no ha visto a Dios (3 Ioh 11).

Entre estos principios primordiales de la conciencia, el Evangelio reconoce en primer plano la gratitud: el agradecimiento del samaritano condena la ingratitud de los otros nueve leprosos curados (Lc 17, 16-19). Aquél a quien se perdona una deuda más grande, queda también más obligado a demostrar su agradecimiento (Lc 7, 40-43; cfr. Mt 18, 23-25). Mientras que los malos son ingratos (2 Tim 3, 2; cfr. Rom 1, 21), toda alma bien nacida se complace en demostrar agradecimiento a su bienhechor (Eph 5, 4), y en ese sentimiento se apoya todo el culto cristiano: acción de gracias rendida a Dios por todos sus beneficios³⁴.

La conducta de una vida humana viene regida por la prudencia, en el doble sentido de previsión y providencia: por el propio interés, cada cual debe pensar en su porvenir y poner los medios aptos para realizar el fin que se propone³⁵. El discernimiento de lo justo y las obligaciones de justicia se enseñan o se presuponen en todo el Nuevo Testamento: "¿Por qué no juzgáis *por vosotros mismos* lo que es justo?" (Lc 12, 57). Hasta el hombre menos dotado es capaz de formular un juicio equitativo (1 Cor 6, 2-5), sin hacer acepción de personas (Iac 2, 9). Todo el mundo sabe que el obrero merece su salario (Lc 10, 7; 1 Tim 5, 18) en proporción a su trabajo (1 Cor 3, 8); que un servidor se debe por entero a su amo (Lc 17, 7-10; cfr. 12, 37); que un propietario está obligado a retribuir con equidad la mano de obra (Mt 20, 4; Iac 5, 4); que hay que pagar las deudas (Rom 13, 7-8; cfr. 4, 4; 1 Cor 7, 3); que un depósito debe

33. Rom 12, 2; 16, 19: "Os querría avisados para el bien, ineptos para el mal"; Gal 6, 10. El obispo es φιλάγαθος (Tit 1, 8), el hereje ἀφιλάγαθος (2 Tim 3, 3).

34. Rom 12, 1 (cfr. 1 Cor 14, 16-18; Phil 4, 6; Col 2, 7; 3, 15. 17; 4, 2; 1 Tim 2, 1; Apc 4, 9; 7, 12; 11, 17), culto que resulta lógico, conforme a lo que debe ser a lo que Dios ha hecho por el hombre y a lo que es el hombre respecto a Dios (cfr. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Romains*, París, 1931, p. 293; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, p. 260; FR. J. LEENHARDT, *L'Epître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-París, 1957, p. 170; C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte*, París, 1937, p. 31).

35. Cfr. las parábolas del mayordomo avisado (Lc 16, 1-9), del rico insensato (12, 17-21), de la construcción de una torre y de la preparación de la guerra (14, 28-33), de las vírgenes prudentes (Mt 25, 1-13). Los antiguos definían la prudencia: "La ciencia de las cosas que se deben conseguir y de las que se deben evitar" CICERÓN (*De off.* I, 43, 153). La aplicaban especialmente al derecho: la jurisprudencia, *ars aequi et boni*, y la definían así: "la jurisprudencia, a partir del conocimiento de las cosas divinas y humanas, es la ciencia de lo justo y de lo injusto" (*Digesto*, I, tit. 1; *de iustitia et iure*, fr. 10, § 2. Cfr. el excelente comentario de F. SENN, *Les Origines de la notion de Jurisprudence*, París, 1926).

restituirse íntegramente³⁶; que un contrato obliga (Mt 20, 13) y que la palabra dada compromete, especialmente si se ha pronunciado ante testigos y con juramento³⁷; que existe el deber de someterse a las autoridades constituidas y pagar los impuestos³⁸ —también aquí el orden civil se identifica con la voluntad de Dios³⁹—; que un mayordomo debe ser honrado y diligente, puesto que los bienes que administra no le pertenecen⁴⁰; que sólo el pago del precio estipulado transfiere al comprador la propiedad de un objeto⁴¹; que todo concurso supone someterse lealmente al reglamento (2 Tim 2, 5; cfr. 1 Cor 9, 24-27) y que ningún inocente debe recibir castigo (Ioh 18, 23).

El Decálogo había dado una fuerza nueva a las prescripciones de la naturaleza: no matar, no robar, no cometer adulterio... El Nuevo Testamento las mantiene en vigor⁴², especialmente el respeto debido a los padres⁴³ y a las personas de edad (1 Tim 5, 1-2), y recuerda otras: la competencia que ha de tener el que sea promovido

36. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul et la Loi des dépôts*, en R. B. 1931, pp 1-22; P. FREZZA, Παράκαταθήκη, en *Symbolae R. Taubenschlag*, Varsovia, 1956, I, pp. 139-172; E. KIESSLING, *Ueber den Rechtsbegriff der Paratheke*, en *Actes du VIII Congrès internationale de Papyrologie* (Viena, 1956) 69-77.

37. Tit 1, 16; 1 Tim 6, 12; Heb 4, 13; 6, 13-18.

38. Dad al César lo que le pertenece (Mt 22, 17-21); respeto y obediencia a los superiores, Rom 13, 1-7; 1 Tim 2, 1-2; Tit 3, 1; 1 Pet 2, 13-17.

39. Τῇ διαταγῇ (Rom 13, 2). De igual modo los esclavos que permanecen sometidos a su amo (Tit 2, 9-10), cumplen la voluntad divina y en realidad sirven a Cristo (Col 3, 24; Eph 6, 6). Por eso también deben aceptar su condición servil (1 Cor 7, 17-24). Cfr. el capítulo *Die Christen und das bürgerliche Leben*, en H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen, 1960) 180-202.

40. 1 Cor 4, 2; Lc 12, 42-48 (cfr. P. LANDVOGT, *Epigraphische Untersuchungen über den ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ* (Estrasburgo, 1908; C. SPICQ, *L'origine des vertus épiscopales selon saint Paul*, en R. B., 1946, pp. 36-46; J. REUMANN, "Stewards of God". *Pre-Christian religious application of Oikonomos in Greek*, en *Journal of biblical Literature*, 1958, pp. 339-349). Sobre la lealtad y la mentira, cfr. Rom 9, 1; 2 Cor 1, 12; Act 23, 1; 2 Tim 3, 13; 1 Pet 2, 1.

41. De ahí las precisiones de Pablo (comprado y pagado, 1 Cor 6, 20; 7, 23), de Pedro ("Dime si habéis vendido el campo en este precio", Act 5, 8), de Juan ("Con tu sangre has comprado para Dios", Apc 5, 9). Cfr. *supra* c. II, p. 67, n. 78.

42. Rom 13, 9. Cfr. 2 Cor 7, 2: "A nadie hemos perjudicado, a nadie hemos explotado"; Eph 4, 28. Cfr. C. H. DODD, *Natural Law in the New Testament*, en *New Testament Studies* (Manchester, 1953) 129-142; C. L. MITTON, *The Law in the Gospel*, en *The Espository Times*, 68 (1957) 312-315. Siguiendo a San Juan Damasceno, Santo Tomás de Aquino estima que todos los actos de virtud están prescritos por la ley natural: "Puesto que el alma racional es la forma propia del hombre, existe en todo ser humano una inclinación natural a actuar en conformidad con su razón, lo cual es propiamente actuar según la virtud" (I-II, q 94, a 3, con el comentario de M. J. LAVERGIN, *La loi*, París, 1935, p. 247; cfr. F. M. SCHMÖLZ, *Mensch und Naturgesetz*, en *Freiburgerzeitschrift für Ph. und Th.*, 1960, pp. 26-51).

43. Mc 10, 19. El cristiano piensa como Hefestión y Horigenio cuando escribían a su padre Teofanio: "La ley natural nos enseña a no querer a nadie más que a nuestro buen padre" (P. X. Ryl. IV, 624, 16).

a un cargo⁴⁴, la probidad en el ejercicio de sus funciones, aunque sean carismáticas: *age quod agis* (Rom 12, 6-8; 2 Tim 2, 15). Un amo debe mandar con justicia, imparcialidad y discreción (Col 4, 1; Eph 6, 9). Pero ya que el derecho contemporáneo deja al padre la iniciativa de la elección de su yerno⁴⁵, San Pablo permite a los cristianos de Corinto el decidir acerca del matrimonio de sus hijas⁴⁶.

* * *

En cierto sentido, no cabe nada más humano que la moral-neotestamentaria, pues denuncia los mismos vicios y predica las mismas virtudes que los códigos judíos, griegos y romanos⁴⁷, respondiendo a las instancias de la conciencia universal. El Señor y sus Apóstoles se apoyan precisamente en la rectitud de juicio de los hombres para presentarles la vida cristiana como la perfecta realización de la conducta moral: como una luz potente que emite sus claros resplandores, los creyentes manifiestan sus buenas obras en las que se revela al mundo la presencia y la acción de Dios en su corazón⁴⁸.

44. 1 Tim 3, 10; 5, 22; Tit 1, 6-9. El argumento de 1 Tim 3, 5: "Quien no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios?" expresa un *a fortiori* tradicional. A los textos citados en C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres pastorales*, París, 1947, in h. v.), hay que añadir DEMÓSTENES, C. Conon, LIV, 23; JENOFONTE, Econ., XII, 19.

45. "Toma por marido al que quieran tus padres" (Ps. DICEARCA, *Sur les villes de Grèce*, citado por R. FRACELIÈRE, o. c., p. 77). Cfr. M. DURY, *Le Mariage des Filles impubères dans la Rome antique*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1955, pp. 263-273 (con las observaciones de J. REINACH, en *Revue Historique du Droit*, 1956, pp. 268-273).

46. 1 Cor 7, 36-38. El consentimiento de la primera interesada no es tenido en cuenta. Los primeros cristianos vivían según el derecho de su propia ciudad; en concreto la mujer se consideraba como el simple objeto del contrato, la ἐγγύησις se realiza entre el futuro marido y el guardián legal, el κύριος de la mujer (P. Oxy. III, 496, 2: "Sarapion da a su hija Tais en matrimonio a..."; P. Eleph. I, 2; cfr. R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, p. 273; J. DAUVILLIER, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1959, p. 418; 1960, pp. 149-164). Jesús recurre al derecho y a las costumbres jurídicas de su época para fundar su enseñanza moral (cfr. R. SUGRANYES, *Etudes sur le Droit palestinien à l'époque évangélique*, Friburgo, 1946; J. DAUVILLIER, *La parabole des mines ou des talents et le § 99 du code de Hammurabi*, en *Mélanges J. Magnol*, París, 1948, pp. 153-165; IDEM, *Le partage d'ascendant et la parabole du fils prodigue*, en *Actes du Congrès de Droit canonique*, París, 1950, pp. 223-228), lo mismo que San Pablo a las nociones de testamento, arras, depósito, garantía, venta, emancipación, adopción, etc. (cfr. A. OEPKE, *Das Recht im Neuen Testament*, en *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*, 1950, pp. 341-342; 359-363; A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul juriste*, en *Recherches de Science religieuse*, 1943, pp. 209-210).

47. Cfr. S. WIBBING, *Die Tugend und Lasterkatologe im Neuen Testament* (Berlín, 1959); C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (París, 1947) 257-261.

48. Mt 5, 14-16; Eph 5, 8-15; Phil 2, 15: "Irreprochables y puros, hijos de Dios sin mancha en medio... de un mundo en el que brilláis como focos de luz".

De ahí la obligación de tener una reputación intachable⁴⁸, la insistencia en el deber de conducirse de una manera digna, decorosa, discreta, cortés⁵⁰, conforme a las costumbres y al criterio de la gente de bien⁵¹. "Que todo el mundo conozca vuestro espíritu de conciliación... Atended a cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, de virtuoso y de digno de alabanza, a eso estad atentos, y practicad lo que habéis aprendido y recibido y habéis oído y visto en mí" (Phil 4, 5. 8-9).

Gracias a su buen juicio, al equilibrio de su carácter, a la ponderación y al decoro de toda su conducta⁵², a la benignidad y a la amenidad que caracterizan sus relaciones con el prójimo, el cristiano aparece como una realización del ideal de la educación griega, incluido un legítimo orgullo⁵³. Su discreción, su sentido de la medida⁵⁴, le hacen irradiar cierto resplandor y le dotan de belleza y atractivo a los ojos de todos⁵⁵. Sin embargo, el creyente no puede alcanzar esta perfección sin el socorro de "la gracia educadora"⁵⁶. Nadie puede ser plenamente hombre si Dios no interviene para fre-

49. 1 Cor 10, 27-28. 32: "No seais objeto de escándalo, ni para judíos, ni para griegos, ni para la iglesia de Dios"; 2 Cor 6, 3: "En nada demos motivo alguno de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio"; Col 4, 5-6: "Conducíos sabiamente con los que están fuera de la Iglesia, aprovechando la oportunidad. Que vuestra conversación sea siempre agradable, sazónada con la sal de la discreción"; 1 Tim 3, 7; 6, 1: "Para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina"; Tit 2, 5: "A fin de que no sea infamada la palabra de Dios"; 2, 8: "Que el adversario no pueda decir nada malo de nosotros"; v. 10; "Para hacer honor en todo a la doctrina de Dios, nuestro Salvador".

50. Rom 12, 17: "Procurad el bien a los ojos de todos los hombres"; 13, 13: "Andemos con porte irreprochable"; 1 Cor 14, 40: "Que todo se haga con decoro y orden" (Col 2, 5; 1 Thes 4, 12: "Que vivais honradamente a los ojos de los extraños", 1 Pet 2, 12: "Que observéis entre los gentiles una conducta ejemplar"; 3, 16: "Con mansedumbre y respeto y en buena conciencia, para que en aquello mismo en que sois calumniados queden confundidos los que denigran vuestra buena conducta en Cristo". Cfr. el c. *Natur und Kunst in Neuen Testament*, en Th. ZAHN, *Altes und Neues in Vorträgen und kleineren Aufsätzen* (Leipzig, 1927) 32-61.

51. Cfr. *πρέπει-πρέπον*; 1 Cor 11, 13: "¿Juzgad vosotros mismos: ¿es decoroso que una mujer ore a Dios con la cabeza descubierta?"; 1 Tim 2, 10; Tit 2, 1; *συμφέρειν* (1 Cor 10, 23).

52. Cfr. *σεμνός* y *κόσμιος*, 1 Tim 2, 9; 3, 2. 4. 8. 11; Tit 2, 2. 2. 7. 10. La actitud cristiana es definida así: "Que llevemos una vida serena y apacible, con toda piedad y dignidad" (1 Tim 2, 2); "que vivamos sobria y justa y piadosamente en este siglo" (Tit 2, 12). Cfr. Iac 3, 13-18.

53. Al menos para el discípulo de San Pablo. Cfr. 1 Thes 2, 19; Rom 15, 17; 1 Cor 9, 15; 15, 31; 2 Cor 1, 12.14; 5, 12; 7, 14; 8, 24; 9, 2-3, etc.

54. Sobre la *σωφροσύνη*, cfr. AGAPÉ III, pp. 53 ss. R. FLACELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines* (Tournai-Paris, 1954) 86 ss.

55. Cfr. *supra* pp. 139-145. El epitafio de Arsinea, del año 5 a. de C., "Fue corto el lapso de tiempo que me fue concedido, pero en cambio recibí un don mejor: una radiante belleza de alma" (J. F. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaeicarum*, Ciudad del Vaticano, 1952, II, 1510, 8).

56. Tit 2, 11 (*supra* pp. 138 ss. J. B. BAUER, art. *Zucht*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz-Viena, 1959) 853-855).

nar su concupiscencia y desarrollar sus virtudes⁵⁷. El pecador es como un enfermo cuya curación requiere necesariamente la intervención del cielo⁵⁸. Por eso la moral neotestamentaria, aunque respeta y asimila todos los valores humanos profundos, no puede en absoluto identificarse con una moral laica⁵⁹; cuando recurre y apela a las exigencias de la conciencia pidiendo al cristiano que se conduzca con toda rectitud, puntualiza siempre: gracias a Dios, en Cristo, por la caridad⁶⁰.

57. "El hombre no puede llegar a ser perfectamente moral si no es transformado por dentro, si la justicia de Dios no viene a él para hacerle espiritual" (J. LEVIZ, *Les "Valeurs humaines" dans la Theologie de saint Paul*, en *Biblica*, 1959, p. 802; cfr. p. 807).

58. Cfr. la insistencia de las epístolas pastorales sobre el tema de la *higiene* espiritual, moral y psicológica (ὕγιαίνειν, 1 Tim 1, 10; 6, 3; Tit 1, 9, 13; 2, 1-2; 2 Tim 1, 13; 4, 3). El II Concilio de Orange, el año 529, declara: "Debemos creer que la libertad humana quedó tan debilitada por el pecado del primer hombre, que nadie puede amar a Dios de manera conveniente, ni creer en Dios, ni hacer el bien por amor de Dios, sin la ayuda de la gracia de Dios misericordiosamente previniente" (*can.* 25). De ahí que el amor innato de toda criatura hacia su creador se convierta en adelante en objeto de un precepto: "El hombre está obligado a observar el precepto relativo al amor de Dios y del prójimo, porque la ley natural ha quedado oscurecida por el hecho del pecado" (I-II, q 100, a 5, ad 1^{um}; cfr. I, q 113, a 1, ad 1^{um}).

59. Cfr. Rom 14, 14: "Yo sé y confío en el Señor Jesús que nada hay de suyo impuro (κοινόν)". Al comparar este texto con Act 10, 15, 28; 11, 8 y 1 Tim 4, 3-5, se ve que el espíritu de fe contempla a todo ser como criatura de Dios; así nada resulta profano o vulgar (cfr. κοινόν opuesto a sagrado, Heb 10, 29; Apc 21, 27). El uso de cualquier criatura sólo será lícito y "santificado" en función de esta referencia a Dios, dándole gracias como Donador. Cfr. también la "santidad" de los hijos que proceden de un hogar cristiano (1 Cor 7, 14).

60. Es muy notable que sea precisamente la caridad a la que se le pide "ser benigna" (1 Cor 13, 4, χρηστεύεται; cfr. AGAPÈ, II, pp. 79 ss.), tener tacto (οὐ περπερεύεται, *ibid.*), no faltar a las reglas de la decencia (οὐ ἄσχημονεῖ), guardar el sentido de la medida (οὐ παροξύνεται), aplaudir el bien y la verdad en sus manifestaciones más diversas (v. 6).

information science, the traditional view of the library as a place where books are stored and loaned out is being challenged. The library is now seen as a place where information is created, shared and used. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all. The library is now seen as a place where people can go to find information, to learn, and to participate in the community. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all.

The library is now seen as a place where information is created, shared and used. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all. The library is now seen as a place where people can go to find information, to learn, and to participate in the community. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all.

The library is now seen as a place where information is created, shared and used. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all. The library is now seen as a place where people can go to find information, to learn, and to participate in the community. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all.

The library is now seen as a place where information is created, shared and used. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all. The library is now seen as a place where people can go to find information, to learn, and to participate in the community. This has led to a new emphasis on the role of the library in the community, and on the need for libraries to be open and accessible to all.

APÉNDICE III

LO QUE SIGNIFICA EL TITULO DE CRISTIANO

“El bello nombre con el que se os llama” (Iac 2, 7).

En una sección de su historia de la expansión del Evangelio y de la salvación, que se podría titular: “los Hechos de los Helenistas”, San Lucas, particularmente informado acerca de la Iglesia de Antioquía¹, escribe: “Por primera vez en Antioquía, los discípulos comenzaron a llamarse oficialmente cristianos”². Se ha puesto en duda la autenticidad de este versículo, ya por su afirmación anacrónica, ya por su carácter heterogéneo respecto al contexto³. Se trata, en realidad, de una sentencia lapidaria, cada uno de cuyos términos tiene un valor técnico⁴ y que señala una fecha de extremada

1. J. JEREMÍAS, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, en *Z. N. T. W.* (1938) 213 ss.; Et. TROCME, *Le “Livre des Actes” et l’Histoire* (París, 1957) 74, n. 2, 166 ss. Cfr. J. DUPONT, *Les sources du Livre des Actes* (París, 1960) 61 ss.

2. Act 11, 26: χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς.

3. Salvo en el texto occidental, este versículo no está enlazado con lo que precede (καὶ τότε πρῶτον ἐχρημάτισεν, D). Para las variantes, cfr. FR. BLASS, *Acta Apostolorum* (Göttingen, 1895) 136-137. P^a dice igualmente πρῶτον.

4. Incluso el adverbio (*hapax* N. T.), que indica la inauguración de una costumbre, es un término oficial; igual que lo es en este proceso verbal de audiencia: “Reconoció que allí se trataba de una innovación sin precedente, ὡμολόγησε νῦν τοῦτο πρώτως κεκαινικέναι (P. Philad. I, 57; cfr. XXXVIII, 49). ἀπογράφομαι πρώτως es constante en las actas de registro de una nueva propiedad: en conformidad con la ley, el propietario hace inscribir su adquisición, mencionando que “es la primera vez, este mismo año...” (P. Rend. Har. LXXIV, 9, del siglo I; cfr. P. Fouad, XIII, 7; P. Bon XXIV, c 8; P. Tebt. II, 323, 7; P. S. I. III, 164, 8; P. Oxy. X, 1267, 10. Cfr. A. M. HARMON, *Egyptian Property>Returns*, en *Yale Classical Studies*, 1934, IV, pp. 140 ss., 177 ss.). Forma parte de las declaraciones de nacimiento al estado civil (P. Oxy. 1267, 10; P. S. I., 164, 8; P. Corn. 18, 4. cfr. P. MERTEENS, *Les services de l’Etat civil et le contrôle de la population à Oxyrhynchus*, Bruselas, 1958, p. 54), y de la ocupación de los cargos por los funcionarios, en las inscripciones (*Inscrip. de Pr.*, 117, 39; *Inscrip. de Didimo*, 148, 3; numerosas referencias en L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1949, VIII, p. 211, n. 1).

importancia en la historia del mundo: en la comunidad greco-siria de Antioquía aparece, en el año 44, la designación de los creyentes como *Christianoi*.

El verbo χρηματίζω "tratar de negocios (χρήμα), efectuar una transacción"⁵ aparece usado en el lenguaje oficial: administrativo, jurídico, diplomático y religioso⁶, en el sentido de "tomar el título, el calificativo", o de "llevar oficialmente el nombre de"⁷. No es, por tanto, sinónimo de καλέω sino más bien se aproxima a ὀνομάζω en la acepción de: "designar por un nombre, denominar"⁸.

5. De ahí la "crematística", "el arte de la adquisición". Sobre este verbo en -ίζω, cfr. L. R. PALMER, *A Grammar of the post-ptolemaic Papyri* (Londres, 1946) 140 ss. Sus empleos en las inscripciones y en los papiros son casi siempre relativos a las actas notariales, reales o a los negocios públicos; cfr. P. *Michig.* III, 191-192, 32 (año 60 de nuestra era); 194, 33; P. *Ryl.* IV, 588, 34; P. *Ent.* VIII, 10; LXXV, 9; P. S. I. VIII, 14, 19; P. *Lille*, XXVI, 6 (voz media χρηματίζομαι; con las notas de St. WITKOWSKI, *Epistulae privatae graecae*, Leipzig, 1911, pp. 50, 139); *Carta de Arist.*, 9, 298 (con la nota de H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas*, Manchester, 1935, p. 179); *Gnomon del Idiólogo*, 7 (con los comentarios de R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt in the Light of the Papyri*, New York, 1944, páginas 132, 143 ss.); "registrar" un acto o una disposición (P. *Dour.* 17 C, 38; 18, 35; 24, 49; 25, 38; cfr. χρηματιστήριον = el depósito donde se conservan las escrituras registradas, 20, 19; 21, 10; 22, 12; *Inscrip. de Pr.* 106, 4-5), de tal manera que χρηματισμός (*Carta de Arist.*, 191; 2 Mach 11, 17; cfr. Rom 11, 4; A. PELLETIER, *Fl. Joseph, adaptateur de la Lettre d'Aristée*, Paris, 1962, p. 168) o "disposición administrativa" puede significar tanto una "respuesta". La decisión que el rey o el prefecto escribe al pie de la súplica que le han presentado en el curso de una audiencia (*Inscriptions de Bulgarie*, edit. G. Mihailov, 1956, I, n. XIII, 35, 38; cfr. P. COLLOMB, *Recherches sur la Chancellerie et la Diplomatie des Lagides*, Paris, 1926, pp. 26-27; H. KUPISZEWSKI, *Les formulaires dans la procédure d'exécution*, en *Symbolae R. Toubenschlag dedicatae*, Varsovia, 1957, III, pp. 96 ss.), como el "acto de registro" o de inscripción de un recién nacido, de un efeto, de un sacerdote, de un bien raíz (C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the hellenistic Period*, New Haven, 1934, n. XLIV, 32; U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Berlin, 1927, I, n. XIV, 67 y pp. 596-621; J. C. NABER, *Observatiunculae ad Papyros juridicae*, en *Mnemosyne*, 1927, pp. 187-225). Según este empleo, que es muy abundante, cabe entender Act 11, 26 del siguiente modo: Los discípulos se inscribieron y ocuparon su lugar en la historia del mundo bajo el título de cristianos. Cfr. TERTULIANO: "Tiberio, bajo cuyo reinado hizo su entrada en el mundo el nombre de cristiano" (*Apol.* V, 2).

6. En esta última acepción, "dar respuesta, avisar por un oráculo", cfr. 2 Mach 2, 4; Heb 8, 5; 11, 7; 12, 25; SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, III, 1: οἱ θεοὶ ἐχρήσαντο. En P. *Fay.* CXXXVII, 2 siglo p), el impetrante interroga al gran dios: "Respóndeme (χρημάτισον μοι) ¿Debo permanecer en Baquias?"; (P. *Columb. Zén.* LVII, 6; cfr. *Sammelbuch*, III, 6713, 4). Fr. CUMONT, *L'Egypte des astrologues* (Bruselas, 1937) 127, n. 5; 158, n. 1; 161, n. 1; 166, n. 2.

7. P. *Osl.* II, 21, 15; 31, 3 (año 71 de nuestra era); P. *Oxy.* III, 505, 2 y 7; FL. JOSEFO, C. *Ap.* II, 30; Ant. VIII, 157; XI, 344. Numerosos ejemplos epigráficos en L. ROBERT, *Hellenica* (Paris, 1940) I, p. 72; 1946, II, p. 148; 1960, XI, p. 454.

8. San Jerónimo sustituyó felizmente el *nuncupari* de la versión V. *Latina* por *cognominari*. Cfr. Lc 6, 13-14, οὓς καὶ ἄποστόλους ὠνόμασεν... Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον; Rom 15, 20; 1 Cr 5, 11; 2 Tim 2, 19. Es precisamente el verbo que emplea FL. JOSEFO: "Hoy todavía, la raza que tomó de él el nombre de cristiana no ha desaparecido εἰς ἔτι τε νῦν τῶν

E. Bickerman⁹ demostró que, por una parte, este verbo se aplica tanto a la reivindicación de una dignidad principesca¹⁰, como a la designación de los ciudadanos¹¹; y por otra, que no había razón alguna para entender el infinitivo aoristo χρηματίζειν como un pasivo.

La mayor parte de los comentaristas, en efecto, ven en el nombre de "cristianos" la denominación de un clan político, empleada muchas veces como apodo —o al menos en tono satírico¹²—, que habría sido dada a los discípulos de Jesús, ya por la población antioquena¹³, ya por las autoridades romanas de la capital de Siria, o incluso del Imperio¹⁴. Pero en Act 11, 26, χρηματίζειν no tiene com-

Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον (Ant. XVIII, 64; citado por EUSEBIO, *Hist. eccl.* I, 11, 8. La autenticidad de la noticia, algunas de cuyas proposiciones son interpoladas, es cada vez más admitida en cuanto a lo esencial; a la bibliografía indicada en C. SPIQ, *Prolégomènes à une étude de Théologie néo-testamentaire*, Lovaina, 1955, p. 186, añadir F. DORNSEIFF, *Zum Testimonium Flavianum*, en Z. N. T. W. 1955, pp. 245-250; C. K. BARRETT, *The New Testament Background*, Londres, 1956, pp. 198-199). Comparar *Inscrip. de Did.*, 259, 8, 20; 261, 7; P. Ryl. IV, 587, 25.

9. E. BICKERMAN, *The Name of Christians*, en *Harvard theological Reviews* (1949) 109-124 (donde presenta una inscripción de Sagalassos en Pisidia: "El antes llamado Attalíanus —ὁ τὰχιν χρηματίζας Ἀτταλιανός— se llama ahora Aurelios Meridianos Attalíanos", p. 111, n. 18), seguida por J. MOREAU, *Le nom des Chrétiens*, en *La Nouvelle Clio*, 1950, pp. 190-192; ER. PETERSON (*Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo, 1959, pp. 76 ss.) que cita a ORÍGENES, *C. Cels.* II, 1: Ἐβριῶναι οὖν χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.

10. Χρηματίζω no significa "llamarse rey", sino asumir oficialmente el título de rey, en POLIBIO, V, 57, 5: el príncipe "osó por vez primera llevar el título de rey y escribir como tal a las demás ciudades, βασιλεὺς τότε πρῶτον ἐτόλμησε χρηματίζειν"; cfr. FILÓN, *Leg. C.* 346; FL. JOSEFO, *Ant.* VIII, 157: "Los emperadores romanos, que desde el nacimiento son designados con otros nombres (χρηματίζαντες) reciben el nombre de césares en virtud de su rango y oficio y ya no conservan el nombre que su padre les había dado (ἐκλήθησαν)".

11. Los sucesores de Alejandro autorizaron a los judíos de Alejandría a apropiarse el título de macedonios, χρηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνας (Fl. JOSEFO, *Guerra*, II, 488; cfr. H. I. BELL, *Cults and Creeds in greco-roman Egypt*, Liverpool, 1953, pp. 38-39; P. Oxy. II, 271, 10 (56 de nuestra era)).

12. De modo parecido a como se llamó Ναζωραῖος. Ναζωραῖοι a Jesús (Mt 26, 71; Ioh 18, 7) y a sus discípulos (Act 24, 5). Cfr. TERTULIANO (*Adv. Marc.* IV, 7; SAN JERONIMO: "Sub nomine Nazareorum anathematizant (Iudei) vocabulum christianum" (*In Is* 5, 18)). Es conocido el espíritu caustico de los antioquenos, lo mismo que su afición a los sobrenombres; cfr. G. HADDAD, *Aspects of social Life in Antioch in the hellenistic-roman Period* (Nueva York, 1949) 97, 137 ss.

13. Vid. últimamente P. DE LABRIOLLE, *Christianus*, en *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (1930) 74 ss.; G. RICCIOTTI, *Saint Paul apôtre* (Paris, 1952) 252; H. B. MATTINGLY, *The origin of the Name: Christiani*, en *The Journal of theological Studies* (1958) 28; J. PÉREZ DE URBEL, *San Pablo, su vida y su tiempo* (Madrid, 1958) 94; J. K. S. REID, *Our Life in Christ* (Londres, 1963) 10. Puede también apoyarse en TÁCITO: "La gente los llamaba cristianos" (*An.* XV, 44), pero se refería a la masa de la plebe romana.

14. Cfr. E. PETERSON, o. c., pp. 74 ss.; IDEM, *Christianus*, en *Miscellanea G. Mercati* (Ciudad del Vaticano, 1946) I, pp. 355-372; criticado por E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* 10ª ed. (Göttingen, 1956) 318. Cfr. C. CECHELLI, *Il nome e la setta dei Cristiani*, en *Riv. di Arch. Crist.* (1955) 55 ss.

plemento agente¹⁵, por lo que hay que considerarlo como aoristo ingresivo: "Los discípulos comenzaron a llamarse". Más aún, dado el valor jurídico-religioso y en cierto sentido institucional que San Lucas confiere a este nombre, habrá que tomar nuestro verbo en el sentido activo y de publicidad que tiene en sus cuatro empleos del *Gnomon del Idiólogo*. A la competencia de éste se reserva todo cambio de nombre, y está prevista la confiscación de un cuarto de su fortuna a cualquiera que usurpe una falsa identidad o se arrogue un nombre, una nacionalidad o una cualidad a los que no tiene derecho¹⁶. Por ejemplo, la mujer egipcia de un veterano romano que se hiciera pasar por romana¹⁷; el peregrino que habiendo servido en una legión sin obtener la *honestas missio* se hiciera, no obstante, pasar por romano¹⁸; los *pastophores* que se arrogaran la cualidad de sacerdotes para poder figurar en las procesiones o percibir una asignación superior¹⁹. En todos estos casos χρηματίζειν no significa solamente llamarse, ni atribuirse personalmente, sino: presentarse oficialmente, reivindicar para sí, conducirse en calidad de²⁰. Pues bien,

15. Tal como ὑπό, παρά, διὰ τινος (Lc 2, 26; Act 10, 22; U. P. Z. XXXV, 5. Cfr. ED. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlín-Leipzig, 1934, II, 2, pp. 424, 24; 486, 15). En *Inscrip. de Did.* 261, 7-8, L. ROBERT restituye así: "χρηματίζουσ[διὰ οὐκ ἐκ ψηφισμ]ότων. Habiendo llevado el título de amigo de la patria y de... en virtud de decretos" y traduce 259, 13: "Ἐρμῶνακτος κεχρηματισμένους εὐεργέτου, Hermonax "ha sido registrado" como bienhechor (cfr. líneas 8 y 20, fin del siglo I a. de C., cfr. *Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 454-455).

16. § 42: "Toda persona que se atribuye en los negocios un nombre (χρηματίζοντες) que no corresponde a su clase será castigada con la confiscación de la cuarta parte de sus bienes. Lo mismo sucede a quienes cometen el delito y se hacen cómplices (συνχρηματίζοντες)". Cfr. TH. REINACH, *Un code fiscal de l'Égypte romaine. Le Gnomon de l'Idiologue* (París, 1920-21) 73; P. M. MEYER, *Juristische Papyri* (Berlín, 1920) 330 ss.; G. PLAUMANN, *Der Idios Logos* (Berlín, 1929) 26.

17. § 53: "La mujer egipcia desposada con un soldado liberado de servicio, si en los negocios se hace pasar por romana (ἐὰν χρηματίζωσι ὡς Ῥωμαῖαι) comete una usurpación de clase". Comparar Aurelia Serenilla, χρηματίζουσα Ἀντινός (P. Cair. Is CXII, 14-15; cfr. CXVI, 2; F. BILABEL, *Sammelbuch*, 7473, 4).

18. § 56: "Los que han servido en el ejército y no han obtenido un despido legítimo, son castigados con la confiscación de la cuarta parte de sus bienes si adoptan la cualificación de romanos (ἐὰν χρηματίζωσι ὡς Ῥωμαῖοι)". Cfr. R. CAVENAILLE, *Le P. Mich. VII, 432 et l'Honestas missio des Légionnaires*, en *Studi in Onore di A. Calderini e R. Paribeni* (Milán, 1957) 243-251.

19. § 82: "Está prohibido a los pastóforos adoptar el título de sacerdotes, οὐκ ἐξὸν ὡς ἱερεῖσι χρηματίζειν (comparar la fórmula de P. Karanis, 426, 14). Cfr. A. BATAILLE, *Les Memmonia* (El Cairo, 1952, 144-145).

20. Cfr. P. Cair. Isid. XCIII, 11: χρηματίζουση τέκνων δικισίω = actuando en virtud del *jus liberorum*; *Sammelbuch*, 7343, 4; 7625, 5; 8940, 3. Puede ser el sentido de Rom 7, 3, donde se enseña que la mujer que practica la poliandria "se conduce y obra como adúltera, μοιχαλῖς χρηματίζει"? En P. Mich. XXII, 2; P. Thead. I, 6; P. Fam. Tebt. XX, 7; P. Ibscher. X, 4 cfr. W. MÜLLER, *Census-Declaration einer Civis romana*, en *Symbola R. Taubenschlag*, III, p. 155), los editores traducen χρηματίζουση por "actuando, instrumentando". En un horóscopo del año 95 de nuestra era, Venus, Júpiter o Marte "ejercen su influencia" (πρῶτος χρηματίζει, P. Lond. XCVIII,

éste es el sentido en el que los fieles, viviendo como discípulos de Cristo, *se designaron y se presentaron como tales*²¹, y es muy notable que el término de "cristianos" se encuentre sobre todo en los escritos redactados en Antioquía²² o por antioquenos, fieles a la más gloriosa tradición de su Iglesia²³.

La formación del neologismo Χριστιανοί es doblemente notable. Por una parte no deriva del nombre personal de Jesús²⁴; por otra, no es un término puramente griego²⁵, sino que se adapta al modelo de los adjetivos latinos en *-ianus*²⁶. Aunque rechazado por los letrados, este tipo híbrido de adjetivo fue adoptado muy pronto por los griegos, para expresar la pertenencia material (*Fundus Narcissianus*) o moral (*Ciceroniani*), y viene a ser equivalente a un genitivo pose-

102; cfr. 125, 127, 134; cfr. O. NEUGEBAUER, H. B. VAN HOESSEN, *Greek Horoscopes*, Filadelfia, 1959, p. 32).

21. Al cobrar conciencia de la autonomía de su fe así como de lo peculiar de sus costumbres, los discípulos forjaron este nuevo vocablo —a semejanza de los Terapeutas, cuyo nombre "expresaba su manera de vivir, ἐπιγράψας τῷ τρόπῳ τῶν ἀνδρῶν τοῦνομα" (EUSEBIO, *Hist. eccl.* II, 17, 4), y tal es la exégesis que el historiador eclesiástico da de Act 11, 26: "La Iglesia de Antioquía se hizo floreciente y numerosa... De ahí surgió como de una fuente fecunda y abundante el nombre de cristianos" (ἡ Χριστιανῶν προσηγορία). EUSEBIO, *ibid.* II, 3, 3.

22. Didaché, XII, 4: "No dejéis a un cristiano vivir entre vosotros en la ociosidad" (para la fecha y lugar de redacción de esta colección, cfr. J. P. AUDET, *La Didaché. Instruction des Apôtres*, París, 1958). En la más antigua de las inscripciones siríacas cristianas, aparece el título de Χριστιανός asociado al nombre del difunto, cfr. A. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (París, 1939) II, n. 598, 1.

23. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph.* XI, 2; *Magn.* IV, 1: "Conviene no sólo llevar el nombre de cristiano, sino también serlo"; *Tral.* VI, 1; *Rom* III, 2: "Orad... para que no solamente me llamen cristiano, sino que se compruebe que lo soy" (cfr. la primera mención de Χριστιανισμός, *Magn.* X, 1; *Rom* 3, 13; *Phil* 6, 1); TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autol.* I, 10; SAN JUAN CRISÓSTOMO: "Si el poseer una dignidad humana es fuente de elevados pensamientos y lleva a abstenerse de actos que desdichan de ella, tú que vas a recibir una dignidad tan grande, ¿no deberás ya irradiar el respeto de ti mismo? Porque la dignidad que recibirás es tan grande que te ha de acompañar a lo largo del siglo presente y te seguirá en la vida futura. ¿Y cuál es esta dignidad? En adelante te llamarán cristiano" (*Ocho catequeses bautismales*, I, 44, edit. A. WENGER, París, 1957, p. 131; con las referencias dadas *in h. l.* por el editor). Cfr. las observaciones demasiado olvidadas de A. FERREA, *Christianus sum*, en *La Civiltà Cattolica* (1933) II, 557-562.

25. Podía esperarse Χρίστειοι o Χριστικοί, es decir, un sufijo en -ειος, -αιος (Ἀπολλωνεῖοι, Αὐγουστέιοι, Σαδδουκαῖοι) o en -ικος (Στωϊκός, Πλάτωνικός, Ἐκκλησιαστικός). Pero Ἡρώδης en FL. JOSEFO (*Guerra*, I, 319) = Ἡρωδιανός (Mt 22, 16; Mc 12, 13); Καισάρειοι (DIÓN CASIO, LXIX, 7) = Καισαριανοί (*Gnomon de l'Idiologue*, 109). El nombre de los habitantes de Filipos, bien atestiguado bajo la forma propiamente griega: Φιλίππωνοι, Φιλίππεις, sufre la influencia latina: *Philippenses* o *Philippienses* = Φιλίππῃσιοι (W. M. RAMSAY, *On the Greek Form of the Name Philippians*, en *Journal of theological Studies*, 1899, p. 116; P. COLLART, *Philippes, ville de Macédoine*, París, 1937, pp. 303-304). Comparar *Helleniainoi* (M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, París, 1960, pp. 84 ss.).

26. Mariano, antoniano, cesariano, ciceroniano. Cfr. J. LE COULTRE, *De l'étimologie du mot "chrétien"*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1907) 188-196.

sivo. Lo mismo que los Νερωνιανοί son los clientes, los favoritos o los libertos de Nerón, o que los Καισαριανοί son los miembros de la casa de César²⁷, los Χριστιανοί son los que se adhieren a Cristo, los que se unen a su persona. Nada tiene de sorprendente que los mismos "fieles" de Antioquía fueran los inventores de este adjetivo griego sustantivado con terminación latina²⁸, puesto que su ciudad era bilingüe y sus habitantes tenían fama de mezclar ambos idiomas; y está claro que en tales derivaciones, sólo las circunstancias originales de su formación permiten determinar el significado exacto del nombre.

En todo caso, Χριστιανοί expresa una relación de dependencia particular respecto a Cristo³⁰; pero según el uso habitual de la época, tal denominación puede designar el grupo de gentes que rodean a un hombre ilustre, como los oficiales y soldados de un general, los secuaces o partidarios de un jefe, en fin, las personas que siguen a un maestro común. Para E. Peterson, Χριστιανοί está directamente modelado sobre Ἡρωδιανοί, y fue impuesto a los discípulos de Jesús, seguidores de un movimiento más o menos revolucionario, con ocasión de la persecución de Agripa I (Act 12, 1). Sea lo que fuere de esta circunstancia fortuita, hay que puntualizar que los "herodianos" son "las gentes de la casa de Herodes"³¹, no ya su partido, sino sus cortesanos, oficiales y funcionarios, sus esclavos, y libertos. De modo semejante se puede decir que los cristianos son los que dependen de Cristo y gravitan dentro de su órbita. H. B. Mattingly, en cambio, reduce los *Christiani* a los *Augustiani*, que vivían exclusivamente para su Señor, a quien aclamaban como a un dios, celebrando sus triunfos con un fervor indecible³².

27. Cfr. Phil 4, 22, οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας.

28. Que ordinariamente expresa una relación familiar, un vínculo de adopción, o una referencia geográfica. Cfr. H. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Das lateinische Suffix -anus*, en *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* (1884) 177-194.

29. Μειγμέναι τοῖς τῶν Ἑλλήνων αἱ Ῥωμαίων (LIBANIUS, *Or.* X, 14-15). Cfr. G. HADDAD, *o. c.*, pp. 108 ss.; A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (París, 1959) 92-215.

30. E. Bickerman recuerda las derivaciones análogas por las que los astrólogos expresaban que determinadas personas están bajo la influencia de tal signo zodiacal, Σκορπιανοί etc. Quizá sería más oportuno aducir como paralela la denominación de una centuria mediante un adjetivo en -anus derivado del nombre de un centurión, aun en el caso en que éste ya no ejercitara su empleo (cfr. *Corpus Papyrorum Latinorum*, 325; con el comentario de R. O. FINK, *Centuria Rufi*, *Centuria Rufiana*, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1953, pp. 210-215, y la duplicación de los gentilicios: -αῖος, -ηνός, J. P. AUDET, *Qumrân et la notice de Pléne sur les Esséniens* en *R. B.* 1961, pp. 374 ss.).

31. Mc 3, 6; 12, 13. Una "comunidad de Herodianos" es atestiguada en Roma (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, n.º 173, con el comentario del editor). Cfr. E. BICKERMAN, *Les Hérodians*, en *R. B.* (1938) pp. 184-197; H. H. ROWLEY, *The Herodians in the Gospels*, en *The Journal of Theological Studies* (1940) 24-27.

32. "Nerón tenía un cuerpo particular compuesto de unos cinco mil soldados. Se les llamaba augustanos (Αυγουστειοί)" (DIÓN CASIO, LXI, 20); su trabajo principal consistía en ensalzar a su jefe: "Podían oírse sus

Sin menospreciar los valores de unión y de sujeción contenidos en las anteriores denominaciones, nos parece preferible —si hay que escoger un paralelo— seguir a A. Deissmann que subraya la analogía entre Χριστιανοί y Καισαριανοί³³. En efecto, este último término, muy frecuente, tiene la ventaja de evocar una multitud de acepciones complementarias, aunque todas ellas relativas a la pertenencia a un príncipe. Los “cesarianos”, que durante el alto Imperio son domésticos de la casa imperial y sobre todo libertos³⁴, llegan a ser oficiales y soldados del César³⁵, y después funcionarios, especialmente agentes subalternos del fisco reclutados de preferencia entre los antiguos esclavos y libertos³⁶, para finalmente constituir una especie de partido político, los “adictos” del emperador³⁷. De modo similar, los cristianos son “los de Cristo”³⁸, al que pertenecen sin duda como antiguos esclavos, por lo que llevan el nombre del amo que les concedió la libertad. No cesan de vivir de El y bajo su influencia, permanecen agrupados en y por esta pertenencia, y por último le representan, puesto que se hallan asimilados a El³⁹.

Esta es la razón de que los discípulos no hagan derivar su nombre del de Jesús, sino del título real de su Señor y Maestro (Ioh 13, 13): el Ungido-Cristo, de la raza de David, redentor y restaurador de Israel⁴⁰. San Lucas subraya expresamente que los chipriotas y

aclamaciones: Tú eres el bello César, el Augusto Apolo. Eres semejante al dios Pitón. Lo juramos por tí, Cesar, nadie es superior a tí” (*ibid.*). Los augustanos prometen levantar en honor de Nerón una estatua de mil libras (LXII, 18).

33. *Licht vom Osten* 4.^a ed. (Tübingen, 1923) 323.

34. Tal es el caso de Φαῦστος Πρίσκου Καίσαρος (P. Lond. 256, rect. 1; U. WILCKEN, *Chrestomathie*, I, n. 344, 1, del 11 de nuestra era), o Temístocles, Καίσαρειος ὁ καὶ... (P. Oxy. II, 373, año 79-80). Cfr. DIÓN CASIO, LXIX, 7: “Los cesarianos y los demás acompañantes que rodean a los emperadores οἱ τε Καίσαραιοι καὶ ἄλλοι οἱ περὶ τοὺς αὐτοκράτορας ὄντες”.

35. DIÓN CASIO, LII, 24, 4: “En cuanto a los demás soldados, que están bajo las órdenes de estos oficiales... Lo mismo que los cesarianos, tanto los que están vinculados a tu servicio —τῶν τε ἐν τῇ θεραπείᾳ σου ὄντων— como lo que tienen algún mérito”.

36. *Gnomon de l'Idiologue*, 109: “Está prohibido a los cesarianos el comprar (bienes confiscados) en una subasta pública”. Cfr. P. Oxy. III, 477, 5: “A los cesarianos y a los otros Pritanos”; los ecónomos del Cesar (*Chrestomathie*, n. 79, 11; P. Oxy. IV, p. 735, 6). Cfr. D: MARGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton (1950) I, p. 680; II, p. 1549.

37. APPIANO, *Guerra civ.* III, 13, 91; MARCIAL, *Epigr.* IX, 79.

38. Οἱ τοῦ Χριστοῦ, cfr. 1 Cor 1, 12; 3, 23; 15, 23; 2 Cor 10, 7; Gal 3, 29; 5, 24. Comparar οἱ τὰ Πομπηρίου φρονούντες... οἱ τὰ Καίσαρος θεραπεύοντες πράγματα (Fl. JOSEFO, *Ant.* XIV, 124), τοὺς τὰ Ἡρώδου φρονούντες (XIV, 450).

39. Pennes ora por todos sus hermanos: “si actuamos así, seremos llamados cristianos, en Cristo; τοῦτο δὲ ποιοῦντες Χρηστιανοὶ κληθήσομεν ἐν Χριστῷ” (P. Lond. 1919, 17; cfr. H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Londres-Oxford, 1924, p. 89).

40. Salmos de Salomón, XVII, 36; XVIII, 6, 8 (siglo I a. de C.). Cfr. la pregunta de los Magos en la primera Epifanía de Jesús: “¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer?” (Mt 2, 2). Mesías-Cristo es ya un nombre personal en 1 Cor 1, 13 a; Mc 1, 1; 12, 35; 13, 21; ARISTIDES, *Apol.* 2: Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ (cfr. E. LOHMEYER *Go-*

los cirenenses, que anunciaron por primera vez el Evangelio a los griegos de Antioquía, les predicaron que Jesús era un soberano —εὐαγγελιζόμενοι τὸν Κύριον Ἰησοῦν (Act 11, 20; cfr. 17, 7)—, y luego observa: “La mano del Señor estaba con ellos, y un gran número de ellos creyeron y se convirtieron al Señor, ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν Κύριον” (v. 21); a su vez, Bernabé exhorta a los neófitos “a permanecer firmemente unidos al Señor, προσμένειν τῷ Κυρίῳ (v. 23). No sólo el título de *Kyrios* se repite cinco veces en cuatro versículos, sino que aparece como objeto expreso de la fe de los convertidos. Teniendo esto en cuenta, ya no sorprende que los μαθηταί, hasta entonces innominados, pero cada vez más numerosos y bautizados todos “en el nombre del Señor”, al darse cuenta de lo que constituye su unión y les distingue de cualquier grupo o secta⁴¹, se definan, en función del *kerygma* y de la catequesis que han recibido⁴², como miembros del reino de Cristo exclusivamente dependientes de su soberanía. El término *Kyrios* era demasiado común para proporcionar un apelativo; el de Jesús no era un título oficial y además, al ser un nombre tan usado, difícilmente podía evocar lo transcendente. “Cristo”, en cambio era un calificación única, equi-

ttesknecht und Davidsson, Gött'ngen, 1953, pp. 64 ss.; V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, pp. 18-23; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 97-117; J. BOCS, *L'Office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Ginebra, 1957; A. GEORGE, *La Royauté de Jésus selon l'Évangile de saint Luc*, en *Sciences Ecclésiastiques*, Montreal, 1962, pp. 57-70). Sobre la ortografía Χριστιανοί del *Sinaiticus*, debida probablemente a una simple diferencia de pronunciación (η = ι; cfr. *Vaticanus et Codex Bezae*, Χρειστιανοί; Suetonio, *Claudio*, 25; Nerón, 16; Tacito, *An.* XV, 44, 3), cfr. FR. BLASS, o. c., p. 136; IDEM, ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΙ-ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ en *Hermes*, 1895, pp. 465-470; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris, 1926) 352; y sobre todo P. DE LABRIOLLE, l. c. pp. 75 ss.; H. FUCHS, *Tacitus über die Christen*, en *Vigiliae Christianae* (1950) 69 ss., A. ORBE, *La Unción del Verbo* (1961) 77 ss. G. J. M. BARTELINK, *Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens*, en *Vigiliae christianae* (1961) 36.

41. Especialmente por oposición al judaísmo, Χριστιανοί τε καὶ Ἰουδαῖοι Χριστὸν ὁμολογοῦντες (inscripción de procedencia desconocida, citada por A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2.^a ed. Leipzig, 1906, I, p. 346, n. 3); IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Filad.* VI, 1: “Es mejor entender el cristianismo de un incircunciso que el judaísmo de un circunciso”; *Martirio de Policarpo*, III, 2: “Toda la muchedumbre admirada ante el valor de la santa y piadosa raza de los cristianos, τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν”. E. A. JUDGE (*The social Pattern of christian Groups in the first Century*, Londres, 1960, p. 45) observa que los judíos son los últimos que hubieran podido forjar el nombre de cristiano, porque hubiera sido reconocer la mesianidad de Jesús que precisamente denunciaban como herética. Se comprende, por el contrario, que el acceso de un gran número de paganos convertidos a la nueva secta obligara a ésta a precisar su identidad en contraposición al judaísmo (y en función de sus categorías religiosas), del que hasta ahora casi no se distinguía a los ojos de la gente inexperta: “christ-ites”.

42. Τὴν τῶν χριστιανῶν πίστιν (W. M. CALDER, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester, 1928, I, n. 170, 9). La denominación más frecuente de los discípulos parece haber sido la de “creyentes” (οἱ πιστοί, πιστεύοντες, πιστεύσαντες, πεπιστευκότες). Nada más natural que precisar esta fe por su objeto primero y esencial: Los que han puesto su confianza en la

valente a Señor⁴³ y a Rey celestial (Heb 1, 9), por lo que no podía estar mejor escogido⁴⁴.

En consecuencia, Χριστιανοί no designa solamente a “los que pertenecen a Cristo”, ni siquiera a “sus fieles”, sino a sus servidores⁴⁵, a sus soldados que han hecho un juramento de fidelidad a su Emperador (2 Tim 2, 3-4), resueltos a vivir y a morir con El (v. 11). Más aún, es el título cultual de los adoradores que apelan a la gracia y al poder de su Salvador resucitado y vivo⁴⁶. Los creyentes no son los simples discípulos de un Maestro cuya doctrina aceptan, ni tampoco súbditos que someten su conducta a las órdenes de su Rey, sino “santos” (οἱ ἅγιοι, Rom 1, 7), cuya existencia y cuya vida están consagradas a Dios, gracias a Cristo. Resulta tentadora la hipótesis de un juego de palabras significativo en la asonancia χρηματίζειν, Χρηστιάνοι, Χριστός: Los fieles son inscritos y “consignados” en el Señor. Cristo es el Ungido de Dios, los suyos participan de esta unción⁴⁷ y están por tanto “reservados” y separados para su culto y su servicio. *Nomen est omen!*

persona de Cristo-Señor y han creído en su cualidad de Mesías-Salvador enviado por Dios.

43. Lc 2, 11. 26; Act 2, 36: “Dios hizo Señor y Cristo a este Jesús”; sobre la equivalencia de ambas designaciones mesiánicas, cfr. O. BETZ, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu*, en *Novum Testamentum* (1963) 31 ss.

44. Tanto el kerygma (cfr. Cristo-poder de Dios, 1 Cor 1, 24; cfr. Rom 1, 4) como la liturgia designan a Jesús como “el que Dios ha ungido”, es decir, invistiéndole de poder para cumplir su misión salvadora (Lc 4, 18; Act 4, 26-27; 10, 37), y autenticado en cuanto realizador de las Escrituras (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du Christ*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1958, pp. 225-252). El Mesías estaba anunciado como Dios-Fuerte (*El Gibbor*, título reservado a Yavé, Is 10, 21; Ier 32, 18; Dt 10, 17; Neh 9, 32) con vistas a la instauración de la justicia y al cumplimiento de la salvación (Is 9, 5-6). En virtud de su poder, es el jefe de la comunidad de los elegidos (Mich 5, 3; Cfr. P. BIARD, *La Puissance de Dieu*, París, 1960, pp. 100 ss.). Sobre la fe en el reino militante del Hijo de David y del Hijo del Hombre, cfr. R. LEVVESTAL, *Christ the Conqueror. Ideas of conflict and Victory in the New Testament* (Londres, 1954); K. HEIM, *Jesus der Herr. Die Herrschervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus* (Hamburgo, 1955); J. BOSCH, *L'Office royal du Seigneur Jésus-Christ* (Ginebra, 1957). Esta fe en Cristo señor y triunfador explica el d'namismo y el espíritu de conquista de aquella *ecclesia militans* que fue la primera comunidad cristiana fuera de Palestina.

45. Cfr. la designación de los fieles como δοῦλοι Χριστοῦ, Act 4, 29; 1 Cor 7, 22-24; Gal 1, 10; Col 4, 12, etc.

46. Act 25, 19; cfr. JOSEFO ESLAVO, II, 9, 3: “Nuestro primer legislador ha resucitado entre los muertos”. En su informe a Trajano, Plinio nombra siete veces a los *Christiani*, y les presenta recitando alternativamente un himno a *Christus* como a un dios (Ep X, 96-97).

47. Esta interpretación etimológica ha sido con frecuencia explotada; cfr. TERTULIANO: “Christianum vero nomen, quantum significatio est, de unctione interpretatur” (*Ad nat.* I, 3; cfr. *Apol.* III, 5; *Ad Prax.* 28; LACTANCIO, *Inst.* IV, 7, 4. Cfr. A. FERRUA, l. c., II, pp. 564-566). Sería imprudente considerarla tardía, porque la denominación de “cristianos” en Antioquía estuvo ligada en todo caso a la catequesis y al rito bautismal. Pero la palabra de verdad recibida por la fe es como un aceite para la unción (χοῖσμα, 1 Ioh 2, 20. 27; cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du chrétien par la foi*, en *Biblica*, 1959, pp. 12-69) por medio de la cual Dios pone su sello (σφραγίζειν, Eph 4, 30)

Se concibe que una comunión tan íntima haga de la vida de los cristianos una revelación de la presencia y de la acción de su Señor. De ahí 1 Pet 4, 14-16: "Dichosos vosotros si por el nombre de Cristo (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ) sois ultrajados... Si uno de vosotros padece por cristiano, (ὥς Χριστιανός) no se avergüence⁴⁸, antes glorifique a Dios en este nombre (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτῳ)"⁴⁹.

al alistamiento del discípulo; de suerte que el bautismo es una unción que consagra a los fieles a Dios y a Cristo... ἐς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός (2 Cor 1, 21). Más explícitamente, el Señor que ha pedido a su Padre que consagre a sus discípulos auténticamente", es decir, en El, pone el fundamento de esta consagración: "Por ellos, me consagro yo mismo" (Ioh 17, 17-19); Santo Tomás de Aquino comenta: "*Sicut unguentum quod est in capite (Christi)... descendit in oram vestimenti eius, idest in nos*" (in h. l.) F. M. BRAUN aduce aquí Hab 3, 13, donde el pueblo de Dios entero es designado como su ungido. También lo relaciona con la designación de los miembros de la comunidad de Qumrán: "los ungidos" (I. Q. S. IX, 11) y con el *Escrito de Damas*, II, 12-13: "Por su Mesías (o Ungido) les hará conocer su espíritu santo; es la verdad y por su nombre serán determinados sus nombres", y concluye: "Dicho de otro modo, los miembros de la Alianza llevarán el nombre de Mesías porque tendrán parte en su unción" (*L'arrière-fond judaïque du quatrième Evangile et la communauté de l'Alliance*, en R. B. 1955, pp. 22-23). O. WEBER escribe acertadamente: "Si los primeros creyentes fueron denominados *cristianos*, significa esto que participaban plenamente y sin reserva en lo que Cristo es y hace" (citado por E. J. TINSLEY, *The Imitation of God in Christ*, Londres, 1960, p. 176). B. LIFSCHITZ ve en ello una profesión de fe al Mesías venido y crucificado (*L'origine du nom des Chrétiens*, en *Vigiliae Christianae*, 1962, pp. 65-70).

48. Es conocida la gallardía con la que los mártires reivindicaron el título de cristianos, empezando por Santa Blandina: Χριστιανὴ εἰμι (EUSEBIO, *Hist. Ecl.* V, 1, 19; cfr. 20). 'Ο δὲ ἀνθύπατος προκαθίσας ἔφη· τίς καλῇ ὁ δὲ μακάριος ἔφη· Τὸ πρῶτον καὶ ἐξαίρετον ὄνομα Χριστιανός, εἰ δὲ τὸ ἐν κόσμῳ ζητεῖς, Κάρπος (*Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae*, 2-3).

49. Quizá en el mismo año que Act 11, 26, Santiago califica de "hermoso nombre" (Iac 2, 7) el título de cristiano, blasfemado por los paganos. A. DEISSMANN (*Licht*, p. 237) cita el grafito de Pompeyo del año 79 de nuestra era, en que Amerimnos se acuerda de su Señora y Dueña (τῆς ἰδίας κυρίας), de la que no quiere pronunciar el nombre pero, en cambio, dice: "La cifra de su bello nombre (τοῦ καλοῦ ὀνόματος) es 45 (o 1035)". El nombre de Cristo fue muy pronto conocido por las autoridades imperiales, ya que Claudio expulsó de Roma a los judíos que seguían diciendo: "No queremos que este hombre reine sobre nosotros" (Lc 19, 14, 27), cuyas discusiones con los cristianos suscitaban turbulencias: "Judeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit" (SÜETONIO, *Claudio*, 25). La *Crónica* de Eusebio fija este decreto en el año 10 de Claudio y Orosio (*Hist.* VII, 6, 15) en el año 9, es decir, 49-50.

APÉNDICE IV

LOS CRISTIANOS VIVEN COMO CIUDADANOS DEL CIELO

Todo el mundo comprende que el cielo sea como una ciudad (πόλις), cuyo soberano es Cristo, con sus leyes propias y su constitución (πολιτεία): el Evangelio. En ella los cristianos no se ven tratados como extranjeros o como huéspedes de paso, sino que poseen el derecho de ciudadanía (πολίτευμα) y son con toda verdad conciudadanos de los santos. Una tal ciudadanía lleva consigo una serie de derechos y privilegios, pero también un conjunto de deberes y responsabilidades. Por lo tanto, el cristiano se sentirá obligado a vivir "como verdadero ciudadano", es decir, según el espíritu propio de esta ciudad y amoldándose a sus estatutos (πολιτεύομαι)... Todas estas metáforas jurídicas, propias de San Pablo, siguen hoy siendo sugestivas y continúan evocando un cierto estilo de vida moral, pero sin duda poseían una mayor riqueza de evocación para un griego del siglo I, una inteligibilidad más honda que debemos indagar.

* * *

Si Dios es el rey del cielo (Tob 13, 9), Jerusalén, la capital que ha escogido y donde reside¹, será "la ciudad del gran Rey"². Pero como las costumbres de sus habitantes no corresponden a la santidad de la ciudad³, se espera en la época escatológica una Jerusalén nueva, que ya no estará en la tierra (Heb 11, 10. 16; 13, 14), porque será una ciudad perfecta⁴, eterna y celestial⁵, en la que se inscribi-

1. Dt 12 5, 11; 14, 24; 1 Reg 11, 36; 2 Par 6, 38. Sobre la habitación de Dios en la tierra, cfr. H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (Lund, 1947) 181 ss., 217 ss.; J. C. YOUNG, *Jerusalem in the New Testament* (Kampen, 1960) 28 ss.

2. Mt 5, 35; cfr. Ps 48, 3. La ciudad de Dios (Ps 46, 5; 48, 2. 9; 89, 3; Dan 3, 28), la ciudad por excelencia (Ez 7, 23).

3. La ciudad santa, Is 48, 2; 52, 1; Neh 11, 1; 1 Mach 2, 7; 2 Mach 1, 12; 31, 1; 9, 14.

4. Ciudad de justicia y de fidelidad (Is 1, 26; Zach 8, 3), de paz (Is 32, 18) y de santidad (Ioel 4, 17).

5. Gal 4, 25; Apc 3, 12; 21, 2. Cfr. R. KNOPF, *Die Himmelsstadt*, en *Neutestamentliche Studien. Festschrift G. Heinrici* (Leipzig, 1914) 213-219.

rán y se reunirán todos los elegidos. Es la ciudad del Dios vivo ⁶ hacia la que se orientan y aproximan sin cesar (προσεληλύθατε, Heb 12, 22) todos los creyentes que peregrinan por la tierra.

En el lenguaje de los Setenta, la ciudad (πόλις, 'ir) es una designación geográfica y demográfica: el lugar de habitación y el centro de agrupamiento de una población ⁷; por eso el πολίτης no es el ciudadano, sino el prójimo ⁸, un miembro cualquiera del pueblo ⁹. La ciudad griega, por el contrario, sólo se define por el cuerpo de ciudadanos que la componen ¹⁰, es una asociación política, cultural y religiosa, que no es concebible sin autonomía, ni ley, ni religión ¹¹; el ciudadano es esencialmente un sujeto de derecho, que participa en la vida política de la ciudad. San Pablo, "ciudadano de Tarso, ciudad ilustre de Cilicia" ¹², gozaba también por herencia del derecho de ciudadanía romana ¹³.

6. Heb 12, 22, πόλις Θεοῦ ζῶντος. Cfr. FILÓN, *De somn.* II, 38; el primer capítulo: "La Iglesia y la Polis celeste" de W. BIEDER, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Zürich, 1941); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 3 ss.; K. L. SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt* (Basilea, 1939) 25 ss.

7. Cfr. STRATHMANN, art. πόλις en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 522 ss.

8. Ier 29, 23; 31, 34; Prv 11, 9, 12.

9. 2 Mach 4, 5, 50; 5, 6; 14, 8; 15, 30. En el N. T., πολίτης = habitante (Lc 15, 15) o compatriota (19, 14; Heb 8, 11).

10. El cuadro geográfico es secundario, en contraposición a Roma donde es preponderante (*Urbs, ager romanus*); no se habla, pues, de Corinto o de Lacedemonia, sino de los Corintios o de la ciudad de los Atenienses: ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστὶν (ARISTÓTELES, *Polit.* III, 1, 1274 b 41); "La ciudad, la integran los hombres no las ciudades ni los barcos vacíos" (TUCÍDIDES, VII, 77, 7; cfr. 4). De igual modo, la base jurídica de la polis está "constituida por la unión personal, por el grupo humano de los ciudadanos que, en caso extremo puede incluso estar desvinculado de todo territorio" (G. TÉNÉKIDÈS, *Droit international et communautés fédérales dans la Grèce des cités*, en *Recueil des Cours 1956 de l'Académie de Droit international*, Leiden, 1957, II, p. 502).

11. "La comunidad (κοινωνία) soberana que incluye a todas las demás, es la que se denomina ciudad o comunidad política: πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική" (ARISTÓTELES, *Pol.* I, 1, 1252 a 1); "la comunidad perfecta que alcanza el nivel de la completa autarquía se constituye para permitir vivir, existe para permitir vivir bien" (ibid. I, 2, 1252 a 8). Por eso el hombre es un ser destinado por naturaleza a vivir en ciudad, ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῶν (1252 a 9; III, 6, 1278 b 19), y "los ciudadanos son los que tienen en común su única ciudad, οἱ πολῖται κοινοὶ τῆς μιᾶς πόλεως (II, 1, 1261 a 1). Cfr. FUSTEL de COULANGES, *La cité antique* 28ª ed. (París, 1924) 151; G. GLOTZ, *La cité grecque* 2ª ed. (París, 1953); M. DEFURNY, *Aristote, Etudes sur la "Politique"* (París, 1932) 466 ss.; C. B. WELLES, *The Greek City*, en *Studi in onore di A. Calderini* (Milán, 1956) 81-99; J. AUBONNET, *Aristote. Politique*, I (París, 1960) 105, n. 2; A. E. R. BOAK, "Politai as Landholders at Karanis, en *The Journal of Egyptian Archaeology*, 40 (1954) 11-14.

12. Act 21, 39, οὐκ ἀσήμερον πόλεως πολίτης. La cualidad específica del πολίτης es poseer la πολιτεία: el derecho de ciudadanía (cfr. Act 22, 28; FL. JOSEFO, *Ant.* XIX, 281: "Los judíos de Alejandría poseían ἴσην πολιτείαν que los demás habitantes"; C. Ap. II, 39: "Los hombres de nuestra propia raza que habitan en Antioquia se llaman antioquenos, porque el derecho de ciudadanía les fue otorgado por su fundador Seleucos"; DITTENBERGER, *Or.* I, 9, 34). Pero este último término puede también designar al Estado (PLATÓN, *La República*: el título griego es Πολιτεία; ARISTÓTELES, *Pol.* I, 13, 1260 b 19; IV, 6, 1293 a 9) y su organización o régimen: su constitución

El Apóstol se muestra orgulloso de esta doble ciudadanía¹⁴; la segunda sobre todo era una prueba de distinción, de εὐγένεια, que le

(cfr. ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas*; Pol. II, 6, 1265 a 5; P. Ross-Georg. XXII, 1, 13; FILÓN, *De Abr.* 242: la democracia es el mejor de los regímenes; *De Decal.* 155; FL. JOSEFO, *Ant.* XIII, 245; cfr. J. DE ROMYLY, *Le classement des Constitutions d'Hérodote à Aristote, en Revue des Etudes grecques*, 1959, pp. 94 ss.), las instituciones legales (2 Mach 4, 11), las costumbres tradicionales (2 Mach 8, 17); en fin, la vida del ciudadano en el seno de la ciudad, su actividad política, todas las formas de colaboración en la vida del Estado (FILÓN, *De Spec. leg.* III, 3; DITTENBERGER, *Syl.* I 495, 173). STRATHMANN (l. c.) cita las cuatro acepciones distinguidas por PLUTARCO (*De unius in republica dominatione*, 2): a) μετάληψις τῶν ἐν πόλει δικαίων (derecho de ciudadanía); b) βίος ἀνδρὸς πολιτικοῦ καὶ τὰ κοινὰ πράττοντος. (vida de un hombre de Estado que participa en los negocios públicos); c) πρᾶξις εὐστοχὸς εἰς τὰ κοινὰ (acto público o medidas de gobierno); d) τάξις καὶ κατὰστασις πόλεως διοικοῦσα τὰς πράξεις (constitución de un Estado, régimen político). Hay que añadir: el territorio municipal como unidad administrativa (cfr. Supl. epigr. gr. XII, 349: ἡ βουλὴ καὶ ἡ πόλις καὶ ἡ πολιτεία; con el comentario de F. PAPAIOGLOU, *Une signification tardive du mot ΠΟΛΙΤΕΙΑ*, en *Revue des Etudes grecques*, 1959, pp. 100-105), que debe relacionarse con regio en el sentido de "territorio de una ciudad", cfr. J. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (París, 1959) V. 2550, 8 (con el comentario de los editores, p. 238).

13. Act 22, 28: "Dijo el tribuno: Yo adquirí esta ciudadanía por una gran suma" (τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην). Pablo replicó: Pues yo la tengo por nacimiento". Es probable que uno de los antepasados de Pablo, emigrado de Giscala a Tarso, hubiera obtenido la ciudadanía por derecho de exención, por compra o por servicios eminentes prestados al Estado (cfr. G. RICCIOTTI, *Saint Paul Apôtre*, París, 1952, pp. 187-188, 190; J. SCHWARTZ, *A propos du statut personnel de l'apôtre Paul*, en *Rev. Hist. ph. relig.*, 1957, pp. 91-96; P. MIGUENS, *Pablo prisionero*, en *Studi biblici Franciscani*, VIII, 1958, pp. 74 ss. W. SESTON, *Tertulien et les origines de la citoyenneté romaine de S. Paul*, en *Freundesgabe Q. Cullmann*, Leiden, 1962, pp. 305-312, quien supone que la madre de Pablo era romana, y subraya el alcance ecuménico de este título. La verdad es que ignoramos del todo la fecha y las circunstancias en las que la familia de Pablo adquirió el derecho de ciudadanía. El cognomen Paulus era muy raro en las familias romanas y no se refiere en especial a un patrono romano, sino que fue escogido por aliteración con Saul, Act 13, 9; cfr. A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and roman Law in the Testament*, Oxford, 1963, pp. 151 ss.). El Emperador otorgaba este derecho a sus veteranos y a los hombres especialmente se lo merecían: jefes políticos, nobles, hombres de letras. La herencia acusaba el valor de este título de nobleza, y el Apóstol se gloria de haberlo obtenido de la mejor manera: por filiación legal (cfr. R. MONIER, G. CARDASCIA, J. IMBERT, *Histoire des Institutions et des faits sociaux*, París, 1956, pp. 415 ss.). Pero también se lograba mediante compra y los precios variaban entre 200 y 1000 dracmas en la primera época, en que se obtenía con mucha dificultad. Más adelante, Antonio se mostró generoso (CICERÓN, *Phil V*, 4, 11), Claudio lo concedió sin ningún control (DION CASSIUS, *XL*, 17; en el año 50, dos grandes banqueros alejandrinos son ciudadanos romanos, *P. Oxy.* XXVII, 2471) y llegó a ser objeto de un verdadero comercio, como una mercancía sujeta a fluctuaciones. Así, de un millón de cives en el año 70/69 se pasó a cuatro millones en el 28, a cinco en el año 14 de nuestra era, y a cerca de seis en el año 47 (cfr. *Res Gestae divi Augusti*, VIII, 1; TÁCITO, *An.* XI, 25), y se sabe que Caracalla, por su edicto del 212, preparado sin duda por su padre Septimio Severo, iba a conceder la ciudadanía romana a todos los habitantes del mundo romano (*Digesto*, I, 5, 17; *P. Gies.* XL, 1). Lejos de señalar una ruptura en la historia jurídica de Roma, la Constitución Antonina representa "la culminación natural y lógica de un largo proceso de

situaba al nivel de la aristocracia provincial¹⁵, permitiéndole disfru-

romanización (F. DE VISSCHER, *La Constitution Antonine et la dynastie africaine des Sévères*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1961, p. 231; cfr. CHR. SASSE, *Literaturübersicht zur Constitutio Antoniana*, en *Journal of Juristic Papyrology*, 1962, pp. 109-149; R. BÖHM, *Studien zur Civitas Romana*, en *Aegyptus*, 1962, pp. 211-236; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, p. 14; H. HENNE, *La Papyrologie et les Etudes juridiques*, en *Conferences faites à l'Institut du Droit romain*, París, 1950, pp. 92-102). A fortiori, las ciudades griegas vendían su *politeia* para remediar la penuria de sus finanzas (cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, Limoges, 1940, I, pp. 37-42; J. POUILLoux, *Recherches sur l'Histoire et le Culte de Thasos*, París, 1954-58, I, pp. 414, 435; II, n. 169; IDEM, *Choix d'Inscriptions grecques*, París 1960, n. 33, pp. 124-26; P. GRAINDOR, *Athènes sous Auguste*, El Cairo, 1927, pp. 103 ss. Aunque Augusto prohibió a Atenas vender su derecho ciudadano, Adriano se lo restituyó; DIÓN CASIO, LIV, 7), llegando incluso a concederlo por 100 dracmas, con lo cual fácilmente se imagina la devaluación del título "comprado" por banqueros, atletas, músicos, actores y oficiales subalternos. Se alude a esta pasión por la "distinción" en el texto de Lc. En todo caso, la autenticidad del título era comprobable, por que no se concedía sino después de la inscripción en los registros (C. PELEKIDIS, *Histoire de l'Ephébie attique*, París, 1962, pp. 87 ss.; cfr. J. PH. LEVY, *Les actes d'état civil romain*, en *Revue historique du Droit français et étranger*, 1952, pp. 452 ss.; H. J. CADBURY, *The Book of Acts in History*, Londres, 1955, pp. 67 ss.; G. GLOTZ, o. c., p. 179) y que los usurpadores, numerosos, del derecho de ciudadanía, eran juzgados en Atenas por acción criminal ($\gamma\rho\alpha\phi\eta$ $\xi\nu(\alpha\varsigma)$) que implicaba la reducción a esclavitud (DEMÓSTENES, C. Tim. XLIX, 66), o condenados en Roma a la pena capital (SUETONIO, Claudio, XXV 3). Asimismo EPICTETO (III, 24, 41) recuerda a los filósofos que llevan falsamente el nombre de Estoicos la severidad del castigo que se inflige a los que sin derecho se proclaman ciudadanos romanos.

14. En nombre de la lógica dentro del derecho y de la soberanía exclusiva, Th. Mommsen sostenía la incompatibilidad de los derechos de ciudadanía, arguyendo que ninguna sujeción local podía estar en contradicción con la obediencia debida a Roma. Según CICERÓN: "Puesto que según nuestra legislación nadie puede pertenecer a dos ciudades, se pierde definitivamente el derecho de ciudadanía cuando huyendo de la patria se es recibido en un lugar de destierro, es decir, en otra ciudad" A A. Cec., XXXIV, 10; cfr. A Balbo, XI, 28; XII, 30, y la exégesis de F. DE VISSCHER, *La dualité des Droits de cité et la "mutatio civitatis"*, en *Studi in onore di P. Francisci*, Milán, 1954, I, pp. 39-62). Pero las inscripciones y papiros atestiguan que Octavio concedió el derecho de ciudadanía romana a un navarca ciudadano de Rhosos en Siria: "En atención a que Seleukos... ha combatido con nosotros... ha sufrido a menudo por nuestra causa penalidades y riesgos, sin retroceder ante ningún mal, y ha manifestado su amor y lealtad a la república, nos ha apoyado con su fortuna, ha aceptado cualquier sacrificio por la república romana, nos ha prestado su servicio tanto en nuestra presencia como en nuestra ausencia... se le otorga como recompensa la inmunidad y el derecho de ciudadanía". L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, (París, 1950), III, 718, 12-18, 91; cfr. el decreto efesino del 19-23 de nuestra era Supl. epigr. gr. IV, 515; R. CAGNAT, *Inscriptiones graecae ad Res romanas pertinentes* (París, 1911) III, 500; E. WEISS, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Doppelbürgerrecht bei Griechen und Römern vor der Constitutio Antoniana*, en *The Journal of Juristic Papyrology*, 1954, pp. 71-82; M. HAMMOND "Germana Patria", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, 1951, pp. 147-174), y Augusto recompensaba a los habitantes de la Cirenaica con el derecho de ciudadanía, aunque en cuanto griegos continuarán obligados por sus liturgias personales (F. DE VISSCHER, *La dualité des droits de cité dans le monde romain, d'après une nouvelle interprétation de l'Edit III d'Auguste découvert à Cyrène*, en *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royal de Belgique*, (Bruselas, 1947,

tar de una serie de privilegios tanto honoríficos como prácticos¹⁶.

pp. 50-59; IDEM, *L'expansion de la cité romaine et la diffusion du Droit romain*, ibid. 1955, pp. 29-46. A la bibliografía proporcionada por R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Aegyptin the Light of the Papyri*, Varsovia, 1955, p. 586, hay que añadir R. BÖHM, *Die Doppelbürgerschaft des Aegyptier Harpocras bei Plinius, Epistulae ad Trajanum*, 5, 6, 7, 10, en *Aegyptus*; 1958; pp. 11-27; V. TCHERIKOVER *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia, 1959, pp. 514-515, 538; L. TETSCH, *Gab es "Doppelgemeinden" im römischen Afrika?* en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1961, pp. 282 ss.). En el 43 de nuestra era, la romana Iunia Theodora, domiciliada en Corinto, es designada como ciudadano de esta ciudad (*Supl. ep. gr.* XVIII, 143, 17), con lo cual podía participar en la categoría de los *cives Romani* consistentes, poseyendo la doble nacionalidad corintia y romana (D. I. PALLAS, S. CHARITONIDIS, J. VENENCIE, *Inscriptions lyciennes trouvées a Salômos*, en *B. C. H.*, 1959, página 503). Marco Aurelio y Cómodo concedieron el 6 de julio del 177 a una bereber el derecho de ciudadanía romana, *salvo jure gentis* (en Banasa, Marruecos, cfr. W. SESTON, *l. c.*, p. 307). Pero antes del 60 la doble ciudadanía estaba ya bien establecida (cfr. A. N. SHERWIN-WHITE, *o. c.*, p. 181 y siguientes). Esta difusión se había preparado en el plano político tanto por la debilitación de la autonomía municipal como por la isopolitía creciente; y, en el plano de las ideas, por el ideal estoico del cosmopolitismo. En su tonel, Diógenes se pretendía "ciudadano del mundo y declaraba que la única constitución verdadera es la que rige el universo" (DIÓGENES LAERCIO, VI, 63; cfr. AGAPÉ I, p. 170, n. 3). "En esta cosmópolis, en la que todo estaba subordinado al bien superior del universo, podían entrar también los esclavos y los bárbaros, y todos los hombres iguales y libres en cuanto hombres, debían estar unidos por el único principio del amor (ATHENÉE, XIII, 561 c)" (J. AUBONNET, *Aristote, Politique I*, París, 1960, p. CXXVII). Los textos son citados y comentados por A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (París, 1949) II, pp. 270 ss.

15. Sea suficiente recordar la *honestas*, la *dignitas* y el honor con los que Antonino Pío adorna a Tymandenos al concederle el derecho de ciudadanía (W. H. BUCKLER, W. M. CALDER, W. K. C. GUTHRIE, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester, 1933, n. 236; cfr. D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, p. 1502, n. 24, DITTENBERGER, II, 796, 30-34, mitad del siglo I), o las consideraciones particularmente halagüeñas que Seleuco IV menciona al conceder el derecho de ciudadanía a Aristolochos (cfr. M. HOLLEAUX, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, París, 1942, III, pp. 199-254). Todavía en la época de Adriano, sólo la alta sociedad griega de Alejandría podía obtener a título individual la ciudadanía romana. Pero un estudio de la ciudadanía romana en los diversos grupos sociales en Egipto muestra a la vez la extensión y la pérdida de prestigio de dicho título en el siglo II, mientras que en el siglo I estaba principalmente reservada a las clases solventes de propietarios, funcionarios, banqueros, juristas, con lo cual su valor era muy apreciado, cfr. I. BIEZUNSKA-MALOWIST, *L'extension du droit de cité romaine en Egypte*, en *Proceedings of the IX international Congress of Papyrology* (Oslo, 1961) 277-285.

16. Cfr. G. HUMBERT, art. *Civitas*, en DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, I, 1217-1220. El derecho de ciudadanía romana comportaba casi siempre la inmunidad total (πολιτεία καὶ ἀνεσφοπία), la exención de pleno derecho de las tasas aduaneras y del tributo, del servicio militar y de las prestaciones públicas o cargos gravosos. En caso de proceso, el *civis* es libre de elegir el tribunal en su patria y ser juzgado según sus leyes, o de comparecer ante los magistrados romanos (privilegios concedidos a Seleuko de Rhosos en el 36-34; cfr. P. ROUSSEL, *Un Syrien au service de Rome et d'Octave*, en *Syria*, 1934 pp. 33-74; J. LESQUIER, *L'Armée romaine en Egypte*, El Cairo, 1918, p. 312 ss., 333 ss.; H. BRAUNERT, *Griechische und römische Komponenten im Stadtrecht von Antinopolis*, en *Journal of juristic Papyrology*, 1962, pp. 73-88; A. STENICO, *Civiltà*

La *civitas* evoca orden, seguridad, inmunidad, derechos, ventajas sociales, judiciales y financieras¹⁷.

Era lógico trasladar esta noción al orden sobrenatural y moral, tanto más cuanto que, por una parte, el nuevo ciudadano griego "participaba en la religión y en los sacrificios", en las plegarias comunes, fiestas religiosas y culto a los dioses de su nueva patria¹⁸; y

romana e civiltà meroitica nella Bassa Nubia, en *Atti del convegno di studi sulla Lombardia e l'Oriente*, Milán, 1963, pp. 276-300). Además de la facultad de apelar a la jurisdicción suprema del emperador, de la que San Pablo hará uso (Act 25, 8. 11. 12; cfr. A. H. M. JONES, *I Appeal unto Caesar*, en *Studies...* D. M. Robinson, San Luis, 1953, II, pp. 918-930), y además de las facilidades testamentarias más amplias y de ventajas en el derecho de propiedad (P. S. I., XI, 1183), el *civis* estaba exento de los castigos corporales, de la *verberatio* (Act 16, 37-38) y del suplicio infamante de la crucifixión: "Que a un ciudadano romano se le ate, es una falta; que se le golpee, es un crimen, darle muerte, es casi un parricidio" (CICERÓN, *II C. Verr.* V, 170; cfr. A. M. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford, 1939; FR. VITTINGHOFF, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik*, Wiesbaden, 1952, pp. 13 ss.; F. DE VISSCHER, *Le Droit de cité romaine*, en *Acta Congressus Madvigiani I*, Copenhague, 1958, p. 281-291; B. GEROV *Römische Bürgerrechtsverleihung und Kolonisation in Thrakien vor Trajan*, en *Studii Clasice*, 1961, pp. 107-116. E. BREWER, *Roman Citizenship and its Bearing on the Book of Acts*, en *Restoration Quarterly*, 1960, pp. 205-219). De modo semejante las ciudades griegas concedían con la *politeia*, la inviolabilidad de la persona y de los bienes (*asylie, asphaleia*), la exención de impuestos y de prestaciones correspondientes a los extranjeros (*atèleia*), el derecho a adquirir bienes inmuebles (tierras y casas *enktesis*), a pagar los impuestos en un plano de igualdad con los ciudadanos (*isoteleia*), la *proxenia*, que hacía del extranjero un huésped público, acreedor de ayuda y asistencia por parte de la ciudad; cfr. entre otros cien ejemplos: δεδόσθαι αὐτῷ καὶ ἐκγονοῖς προξενίαν, πολιτείαν, πρυεδρίαν, ἰσοτέλειαν χρημάτων πάντων (*Inscripciones de Bucarest*, 42, 1; cfr. 41, 13; 307, 6; 309, 4; 312, 8; L. y J. ROBERT, *La Carie*, París, 1954, I, n. 166, 30); *Inscripciones de Thasos*, 179, 6 ss.: τιμηθεῖν προξενίαι καὶ πολιτείαι καὶ τοῖς ἄλλοις φιλανθρώποις; I. G. IX, 136, 3: Delos concede a Sostratos de Cnide además del derecho de ciudadanía, la exención de todos los derechos sobre sus importaciones y exportaciones, un puesto de honor en todos los concursos, el acceso al Consejo de la Asamblea y una parte de las víctimas inmoladas (F. DURRBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos*, París, 1921, I, n. 21, 19 ss.; cfr. *Sylloge*, 493, 23 ss.); a Dicaeos le otorga "el elogio, la *proxenia*, el título de Bienhechor y el derecho de ciudadanía con los privilegios ordinarios" (ibid. 34, 10 ss.); P. Lond. 1912, 55 (P. JOUGUET, *La Vie municipale dans l'Egypte romaine*, París, 1911, pp. 25 ss., 351 ss.); G. KLAFFENBACH, *Griechische Epigraphik*, Göttingen, 1957, p. 80; J. CRAMPA, *The Greek Inscriptions of Labrunda*, en *Opuscula Atheniensia*, Lund, 1960, III, p. 103 ss. De ahí la reclamación al Prefecto en el año 54 de Helenos de Alejandría (pero el escriba cambió el étnico Ἀλεξανδρέως por esta designación más racialmente matizada: Ἰουδαίου τῶν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας) porque se le niega el derecho de ciudadanía, a pesar de todos los títulos que posee (V. TCHERIKOVER, *Corpus*, II, 151). E. SZANTO, *Das griechische Bürgerrecht* (Friburgo, 1892).

17. De ahí el elogio de AELIUS ARISTIDES: "De todo cuanto puede decirse en loor de los Romanos, hay algo muy especialmente digno de atención y de admiración: la magnanimidad que demuestran en materia de derecho de ciudadanía y hasta en el modo mismo de concebir este derecho; en efecto, jamás vio el mundo nada semejante" (*Discursos, a los Rom.* 59). Cfr. ED. VOLTERRA, *Manomissione e Cittadinanza*, en *Studi in onore di U. E. Paoli*, Florencia, 1956 (695-716); A. N. SHERWIN-WHITE, o. c., pp. 57 ss., 71 ss.

18. DEMÓSTENES, *Neaer.* 89-92; 113-114; JENOFONTE, *Mem.* I, 1 (cfr. FUSTEL DE COULANGES, o. c., pp. 226 ss.). Hacia el año 15, los Jonios pidieron a Mar-

por otra, desde Aristóteles y Eratóstenes que “querían tener por patria al mundo”¹⁹, los predicadores cínicos denunciaban la vanidad de las leyes artificiales de la *polis* y querían hacer cesar la vida en ciudades y en pueblos separados. El ideal sería la comunidad cívica del *Cosmos*, compuesta por los dioses y por los hombres y regida por la misma ley: el *logos* o razón divina²⁰. Filón hace de Adán el primer cosmopolita, para quien el mundo era su casa y ciudad²¹, sometidos a las mismas leyes, obedeciendo a la misma constitución que el universo²². Más aún, Moisés y sus discípulos: los sabios, los terapeutas y los amigos de Dios, son ciudadanos del cielo²³.

Desde esta perspectiva se comprende que el Apóstol pueda presentar a los paganos el don de la nueva Alianza como la concesión de un derecho de ciudadanía celeste. Antes de conocer a Cristo, no sólo estaban separados y excluidos de la constitución político-reli-

cos Agripa el poder usar su derecho de ciudadanos expulsando a los judíos, o bien obligarles, “si deseaban ser considerados como sus compatriotas (συγγενεῖς) a adorar a los mismos dioses” (FL. JOSEFO, *Ant.* XII, 125-126; cfr. Act 19, 34). Cfr. E. A. JUDGE, *The social Pattern of Christian Groups in the first Century* (Londres, 1960) 18-29.

19. “Mezclar en la misma copa de amistad —ἐν κρατῇρι φιλοτησίῳ— las vidas, las costumbres, los matrimonios y los regímenes” (V. ROSE, *Aristote. Fragm.* 658; ESTRABÓN, I, 66; PLUTARCO, *De fort. Alex.* I, 6, 8). Platón sólo pedía “que hubiera armonía en las ciudades y lazos creadores de amistad” (*Protágoras*, 322 c).

20. J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 162; III, 308 ss. Cfr. MARCO AURELIO, III, 11, y todas las referencias dadas por A. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (París, 1949) 270 ss., 538 ss.

21. FILÓN, *De opif. mundi*, 142, οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κόσμος.

22. La recta razón natural (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος), la ley divina (νόμος θεῖος); *ibid.* 143.

23. Comentando Gen 47, 4, FILÓN precisa: “En verdad, toda alma de sabio ha recibido por patria el cielo, y la tierra como lugar de tránsito; considera como propia la casa de la sabiduría, y la casa del cuerpo como propiedad de otro, en la cual debe permanecer durante algún tiempo” (*De agric.* 65; cfr. III *Leg. alleg.* 1-3, 43-44). El cosmopolita espiritual no está inscrito en el registro de ninguna de las ciudades de este mundo, porque no le corresponde ninguna porción determinada de la tierra, sino el mundo entero (*De Vit. Mos.* I, 157); por eso Labán vivía como extraño en el territorio de los sentidos (ἐν τῇ χώρᾳ τῶν αἰσθήσεων), pues su verdadera vida se hallaba en la ciudad del intelecto (βίος ἐν τῇ νοητῇ πόλει, *De Somn.* I, 46). Lo mismo que Abraham era un extranjero que iba de paso (Gen 23, 4), también los sabios sólo son residentes pasajeros (παροικοῦντες). Sus almas son enviadas desde el cielo en colonia (ἀποικίαν), y son desplazadas al mundo de las cosas sensibles y transitorias. Al fin se vuelven al lugar de donde habían venido, estimando que su patria es la región celeste donde viven como ciudadanos y que este bajo mundo les resulta una región extraña, πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον ὥρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περὶγειον ἐν ᾧ παρώκησαν νομιζουσιν. La ciudad que les recibe les sirve de metrópoli, pero guardan el recuerdo de la que les ha enviado y el deseo del retorno (*De conf. ling.* 77-78, 106; cfr. *De opif.*, 135). Así Moisés fijó su tienda fuera de todo campamento corporal (*De Gig.* 54; II *Alleg.* 54-55; cfr. Heb 13, 13, donde podría darse a παρεμβολή el sentido de “lugar para acampar reservado en las ciudades con ocasión de las fiestas”, como en I G, IX, 1, 2, 583, 40). De los Terapeutas se dice formalmente: οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν (*De vit. cont.* 90). Comparar PLATÓN: “El Estado (πόλις) cuyo plan acabamos de trazar sólo existe en nuestro pensamiento... Hay

giosa de Israel, con todas las bendiciones que ésta garantizaba a sus miembros (Rom 9, 4-5), sino que eran auténticos ateos y enemigos de Dios²⁴. Un incircunciso, por definición, no podía recibir la *politeia*, el derecho de ciudadanía en Israel²⁵, lo cual significa que estaba condenado a vivir sin esperanza de salvación, sin ningún socorro divino, sin dignidad moral ni cualidad religiosa: el colmo de la miseria espiritual. Pero después de dar su fe a Cristo, los convertidos ya no son "extranjeros y huéspedes de paso, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios"²⁶. Aquí los "santos" son la multitud de los creyentes, los de la antigua y de la nueva Alianza (Heb 11, 40), los judeo-cristianos de Jerusalén, todos los bautizados de todas las razas y, además, esos grandes precursores que son los ángeles, los primeros habitantes de la ciudad celeste (Heb 12, 23). Ser *συμπολίται των ἁγίων* significa estar inscritos en los registros de la Jerusalén celeste (Lc 10, 20), poseer la plenitud de los derechos ciudadanos y los privilegios consiguientes, en particular la *igualdad* con los "nativos", sean judíos²⁷ o espíritus puros, e

quizá un ejemplar en el cielo para quien quiera contemplarlo y regular conforme a él su propio gobierno" (*Republ.* IX, 592 b).

24. Eph 2, 12, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν κ. τ. λ. El verbo ἀλλοτριῶν dice, más que privación y separación (Eph 4, 18), oposición radical y hostilidad (Col 1, 21). "Fuera de Cristo", sin ningún lazo con el Salvador, los gentiles eran 1.º incapaces de agregarse a la teocracia, 2.º lo más extraños posible a las alianzas, 3.º sin esperanza de salvación (Act 26, 6-7), 4.º sin un Dios providente y auxiliador.

25. La mayoría de los modernos entienden πολιτεία en el sentido de πόλις (sentido atestiguado por TUCIDIDES, I, 27, 3; P. Flor, I, 95, 9 etc.; cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, 1957, in h. l.), pero la acepción de "derecho de ciudadanía" es la de Act 22, 28 (cfr. FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 194; *Ant.* XII, 119) y se impone en función de los συμπολίται del v. 19 y del contexto inmediato. Puesto que los paganos no se beneficiaban del derecho de ciudad teocrático, no pueden participar en las alianzas, no tienen ninguna relación con Dios, ni tampoco esperanza de ver mejorar su situación. Sólo los ciudadanos se benefician de la protección de la polis y de su culto. Cfr. R. TAUBENSCHLAG, *The Law greco-roman Egypt in the Light of the Papyri* (Varsovia, 1948) II, pp. 18 ss.

26. Eph 2, 19, οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. La designación de los creyentes como extranjeros lejos de su patria (ξένοι) o simples residentes de paso, no domiciliados (πάροικοι) es constante en el N. T. (Act 7, 6, 29; 1 Pet 2, 11; Heb 11, 13; cfr. Act 17, 21: no ciudadanos). Pero San Pablo es el único en dar a estos términos su fuerza jurídica, considerando a los cristianos como πολῖται del cielo. En lenguaje jurídico πάροικοι tiene un sentido preciso: designa a los extranjeros de condición inferior que quieren permanecer durante un tiempo más o menos largo en el país, a diferencia de los ἐπιδημοῦντες, παρεπιδημοῦντες, ξένοι (cfr. J. POUILLoux, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XX, 1; p. 80). La συμπολιτεία es una confederación o comunidad compuesta de ciudadanos y de miembros interados (*ibid.* IV, 57-62).

27. Cfr. Eph II, 14-16. Cristo ha destruido el muro del odio, la enemistad que separaba a los dos pueblos, fundiéndolos en él. Sobre el derecho de ciudadanía en el judaísmo, cfr. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 2.ª edición Göttingen, II, B, 1958, p. 169 ss.

incluso la fraternidad, puesto que todos son miembros de la misma familia²⁸.

* * *

A la conducta de algunos filipenses, que sólo apreciaban los placeres terrenos, San Pablo opone la vida de los auténticos cristianos: "Nuestro *politeuma* está en los cielos, de donde esperamos ardientemente como salvador al Señor Jesucristo, quien transfigurará nuestro cuerpo"²⁹. ¿Cómo traducir τὸ πολίτευμα³⁰, susceptible de acepciones muy diversas?³¹. En principio, hay que concederle un valor técnico, jurídico y oficial, lo mismo que a otros vocablos de este versículo³². El sentido de "derecho de ciudadanía" convendría bastante bien, pero el Apóstol lo expresa por πολιτεία (Eph 2, 12) o πολιτης (Act 21, 39), por lo que, dada la riqueza y precisión de su vocabulario jurídico³³, lo más probable es que haya empleado πολίτευ-

28. οἰκεῖοι Gal 6, 10; 1 Tim 5, 8. Cfr. PLATÓN, *Leyes* VI, 754 a: "Esta ciudad que vamos a fundar no tiene, por así decirlo, ni padre ni madre fuera de sí misma... Como el niño que quiere a sus padres y se siente querido por ellos; cada instante se refugia con los de su familia porque solamente en ellos encuentra sus aliados. Esta es la situación que tienen hoy los de Cnosos respecto a la nueva ciudad"; *Republ.* II, 369 c: "Un hombre acude a otro para un fin determinado, luego acude a otro más para satisfacer otra necesidad, y la multiplicidad de las necesidades reúne en la misma residencia a varios hombres que se asocian para ayudarse; a esta sociedad le hemos dado el nombre de *polis*".

29. Phil 3, 20, τὰ ἐπίγεια φρονούντες ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

30. Editores y comentaristas proponen: ciudad, ciudadanía, estado, patria, constitución, colonia, manera de vivir, commonwealth.

31. La semántica estudiada por W. RUPPEL (*Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus in Philologus*, 1927, pp. 268-312, 433-454; cfr. también las observaciones de M. LAUNY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, París, 1950, II, pp. 1064-1085), ha sido resumida por STRATHAMANN (*l. c.*, p. 519) y K. L. SCHMIDT (*o. c.* p. 19 ss.). Esta palabra, que aparece en el siglo IV como sinónimo de πολιτεία, puede como ella designar el estado, el gobierno, los actos de administración de la ciudad, el partido imperante en el poder; acepciones excluidas aquí por el contexto y que basta simplemente mencionar. Cfr. J. C. DE YOUNG, *o. c.*, pp. 125 ss. y el empleo metafórico de ΕΠΙΣΤΕΟΙ, III, 1, 35.

32. Soter, Κύριος, ἀπεκδέγεσθαι (Rom 8, 19; 1 Cor 1, 7; *Decreto de Larisa*, 219 antes de C.: los libertos son agregados al *politeuma* de los romanos, οἱ Ῥωμαῖοι... τοὺς οἰκέτας ὅταν ἐλευθερώσωσιν προσδεχόμενοι εἰς τὸ πολίτευμα; cfr. DITTENBERGER, *Syl.* II, 543, 32; Heb 13, 14: πόλιν... τὴν μέλλουσαν ἐπιζητούμεν), y sobre todo ὑπάρχειν que expresa un estado o un modo de existir con el estatuto jurídico y humano correspondiente (Gal 2, 14; 1 Cor 11, 7; Phil 2, 6); especialmente el derecho de ciudadanía (*Decreto de Assos*: "que llegue a ser también conciudadano nuestro; *Inscripciones de Thasos*, 170, 17; cfr. 171, 41; *Inscripciones de Didmo*, 487, 7; *Inscripciones de Priene*, V, 7; I. G. IX 137, 32); de ahí una posesión con pleno disfrute (2 Pet 1, 8). Cfr. P. Lond. 1912, 23, φύσει μὲν εὐσεβεῖς περὶ τοὺς Σεβαστοὺς ὑπάρχοντες (41 de nuestra era); P. S. I. VIII, 903, 7 (división de una propiedad, en el año 47), 928, 9; 970, 13.

33. Se observará no obstante, que el empleo de metáforas en el N. T. y particularmente en San Pablo, no es un procedimiento retórico, un ornato del discurso, sino un elemento pedagógico, donde las exigencias del

μα en una de las dos acepciones corrientes en la época helenística, es decir, la de constitución política³⁴, o mejor la de colegio o cuerpo cívico que goza de unos derechos determinados³⁵. Si es cierto que las mujeres de Panamara son invitadas "en corporación" a las fiestas de las *Heraia* y participan en la distribución de las *gene-thlia*³⁶, y que Judas Macabeo se propone exterminar a "la totalidad de los ciudadanos de Jope"³⁷, un *políteuma* es normalmente la unión de ciudadanos del mismo origen y dotados de los mismos derechos (*isónomos*) en el seno de un estado extranjero³⁸. Ya se trate de griegos como los caunios trasplantados a Fenicia, de semitas habitando en una ciudad griega, o de frigios de Pompei (C. I. G. 5866 c), viven en cualquier caso jurídicamente diferenciados de la población en medio de la cual se han establecido, pero siempre en pie de igualdad. El *políteuma* es algo más que una simple asociación privada de individuos (*koinon*, *synodos*); es una organización a la vez política y religiosa³⁹ de carácter autónomo, que se administra a sí misma, tiene sus

pensamiento prevalecen sobre la coherencia de la imagen. Por tanto, en la trasposición religiosa de esta noción jurídica, no hay que esperar encontrar la noción exacta del *políteuma* institucional, sino la evocación de la *realidad* conocida por los contemporáneos; cfr. A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, pp. 184 ss.

34. Los judíos, por ejemplo, agradecen a Esdrás el haber eliminado o rectificado todo lo que era contrario a las leyes del estado, *περί τὸ πολίτευμα* (Fl. JOSEFO, *Ant.* XI, 157; cfr. I, 5; C. Ap. II, 145). Las revoluciones políticas son *πολιτευμάτων μεταβολαί* (*Ant.* I, 13).

35. Comparar los *ιεράτευμα* de 1 Pet 2, 5, 9: el cuerpo sacerdotal consagrado al servicio de Dios. El cuerpo de ciudadanos (*πολίτευμα*, 2 Mach 12, 7) se constituye circunstancialmente para desempeñar funciones sacerdotales; es una sociedad o una comunidad de sacerdotes oficialmente encargada del culto del verdadero Dios; cfr. *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux, 1954) II, páginas 289 ss.

36. Τὸ πολεῖτευμα τῶν γυναικῶν (cfr. W. RUPPEL, *l. c.*, pp. 449-452; A. LAUMONIER, *Les Cultes indigènes en Carie*, París, 1958, pp. 249, 307, n. 10); esta agrupación de mujeres se opone al conjunto de los hombres; cfr. las mejores mujeres "enroladas en la comunidad de la virtud — τῷ τῆς ἀρετῆς ἐγγεγραμμένοι πολίτευματι — bajo la guía de Miriam" (FILON, *De agr.* 81).

37. 2 Mach 12, 7, τῶν Ἰσσημιτῶν ἐκριζῶσαι πολίτευμα.

38. Tal es el caso de los idumeos en Menfis (DITTENBERGER, *Or.* II, 737, 2); los frigios domiciliados en el año 3 antes de C. en una ciudad de Egipto, probablemente Alejandría (*ibid.* 658, 3); los cauneos en Sidón (*ibid.* 592, 1; L. PERDRIZET, *Le πολίτευμα des Cauniens à Sidon*, en *Revue Archéologique*, 1899, pp. 42-48; cfr. *Revue Biblique*, 1904, pp. 549 ss.), los cretenses en el nomo Arsinoíta (P. Tebt. I, 32, 17); los licianos en Alejandría (*Sammelbuch*, 6025, 4); los beocios del nomo Xoita (*ibid.* 6664, 9); los cilicios del Fayoum (*ibid.* 7270, 6 = S. E. G. VIII, 753). Cfr. M. ENGERS, ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ en *Mnesosyne* (1926) 154-161.

39. El culto prestado con asiduidad y fervor a las divinidades nacionales es el mejor elemento de unión entre los emigrados. "Cada *políteuma* tiene sus dioses nacionales, su santuario, sus ceremonias religiosas, su personal sacerdotal. Puesto que esta vida religiosa mantiene la imagen de la patria lejana y asegura la cohesión moral del grupo, el culto a los dioses de la comunidad, incluso en los *politéumata helénicos*, es un asunto de importancia; en un *políteuma* semitizado, las preocupaciones culturales se convierten en primordiales" (M. LAUNEV, *o. c.*, p. 1079).

propios jefes, su culto, sus finanzas y sus asambleas, elige también sus magistrados ⁴⁰, vota sus decretos y legisla ⁴¹.

Estamos particularmente bien documentados acerca de las comunidades judías de Bereniké en Cirenaica ⁴², de Antioquía ⁴³ y sobre todo de Alejandría ⁴⁴, *colonias de emigrados que viven en el seno de*

40. Especialmente los jueces. Aunque resulta imposible saber hasta dónde se extendía la jurisdicción civil y tal vez criminal de estos tribunales, su existencia es indudablemente cierta (Fl. JOSEFO, *Ant.* XIV, 117, 235; FILÓN, *Flac.* 53-54; E. R. GOODENOUGH, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929, p. 11 ss.). ¿Cómo iba a tener un *politeuma* menos derechos que una sinagoga de la Diaspora, que ejercía sobre sus súbditos una jurisdicción penal con competencia para condenarles a la flagelación? Cfr. 2 Cor 11, 24: "Cinco veces he recibido de los judíos los cuarenta menos uno".

41. Cfr. la "constitución" acordada hacia el 321 entre Tolomeo Soter y la ciudad de Cirene (*Supl. epigr. gr.* IX, 1). El *politeuma* está limitado a diez mil ciudadanos, exactamente igual que el cuerpo cívico de la constitución de Hipodamos de Mileto (ARISTÓTELES, *Polít.* II, 8, 1267 b 2). Sobre ese *diagramma*, cfr. M. CARY, *A constitutional Inscription from Cyrene*, en *Journal of Hellen. Studies* (1928) 222-238; TH. REINACH, *La charte ptolémaïque de Cyrène*, en *Revue Archéologique* (1927) 1-32; A. PAGLIARO, *Osservazioni sul ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ di Cirene*, en *Studi in onore di A. Calderini* (Milán, 1956) 101-109; M. T. LINGER, *Comment les Ptolomées ont-ils fait la loi dans les territoires non égyptiens de leur obédience?*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1959) 210 ss.

42. En el 8-6 antes de C., el *politeuma* de los Judíos de Bereniké decide por unanimidad venerar a Decimius Valerius Dionysius que costeó el embellecimiento de un anfiteatro, "contribución voluntaria en favor de la comunidad, ἐπίδομα τῷ πολιτεύματι (C. I. G. 5362, 25-26. Cfr. J. y G. Roux, *Un décret du Politeuma des Juifs de Béréniké en Cyrénaïque*, en *Revue des Etudes grecques*, 1949, pp. 281-296; comparar la inscripción de la estatua de Tolomeo Auleta, erigida por Apolónios, Iliades y Zenodoros, ὑπὲρ τοῦ πολιτεύματος; DITTENBERGER, *Or.* I, 192, 5). En el año 25 de nuestra era, el *πολιτεῦμα τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων* rinde un honor semejante a Marcus Tittius, que se mostró de carácter afable, no sólo en los negocios públicos, sino también en el trato con los ciudadanos que se dirigían particularmente a él; y cuya gestión (προσστασιον), tanto pública como privada, respecto a los judíos de nuestra comunidad (τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύματος ἡμῶν Ἰουδαίοις) fue muy útil..." (R. CAGNAT, *Inscriptiones graecae*, París, 1911, I, 1024; E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Turín, 1958, n. 19). Según Estrabón, la población de Cirene se repartía en cuatro categorías, "la primera, de los ciudadanos (ἢ τε τῶν πολιτῶν), la segunda, de los campesinos, la tercera, de los extranjeros residentes (μετοίκων) y la cuarta de los judíos (ἢ τῶν Ἰουδαίων; citado por Fl. JOSEFO, *Ant.* XIV, 115).

43. Fl. JOSEFO, *Ant.* XII, 28-33; *Guerra*, VII, 44 ss.

44. *Carta de Aristeo*, 310: οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἐρμηνέων οἱ πρεσβυτέροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἱ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους (con la exégesis de V. A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum judaicarum* I, Cambridge, *Mss.* 1957, p. 9; cfr. pp. 6, 32, y de A. PELLETIER, ed. *Le Cerf*, París, 1962, p. 73); Fl. JOSEFO, *Ant.* XII, 108; XIX, 281; C. Ap. II, 32 ss.; *Guerra* II, 487: "Alejandro (el grande), al ver que los judíos le habían prestado una eficacísima ayuda contra los egipcios, les concedió en recompensa el derecho de habitar la ciudad con iguales derechos que los griegos...". Gobernados primero por un etnarca, los judíos de Alejandría se vieron sujetos, después de Augusto, a la autoridad de un colegio de *archontes* (FILÓN, *In Flac.* 74 ss. Cfr. H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford, 1924, páginas 10-21; W. W. TARN, *La Civilisation hellénistique*, París, 1936, pp. 136 ss., 200 ss.). "El Senado cuidará de que el puro *politeuma* de los alejandrinos

una población de raza diferente⁴⁵. Pero San Pablo sabía que la población de Filipos, tracia y griega de origen, había sido ampliamente engrosada y refundida por la llegada de los veteranos de Antonio después de la victoria sobre Bruto, y de los de Augusto después de Actium⁴⁶. Esta colonia militar romana —*Colonia Julia Augusta Philippensis*— gozaba de los derechos municipales del *ius italicum*⁴⁷; no dependía de ningún gobernador, sino inmediatamente de la capital del imperio, representada por un pretor proconsular. Sus habitantes, como es lógico, se sentían orgullosos de su autonomía, de sus monumentos, de su moneda, de su lengua y de sus magistrados⁴⁸, que daban a los viajeros la impresión de visitar una pequeña Ro-

no se corrompa por culpa de hombres sin cultura ni educación" (P. S. I., 1160, 5); fórmula semejante a la que aparece en Fl. JOSEFO, C. Ap. II, 257.

45. V. A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia, 1959) 299, 315, 331, 505-506. Παροικέω (residir de paso, Lc 24, 18; habitar en el extranjero, en el destierro, Heb 11, 3) expresa acertadamente la vida del cristiano en este mundo, cfr. G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 841 ss.

46. ESTRABÓN, VIII, 331; fragm. 41; APPIANO, *Guerra civ.* V, 3, 11 y 13; DIÓN CASIO, LI, 4, 6. Aunque todo ciudadano romano tuviera el privilegio de servir en la legión, la *civitas* sólo se concedía a los peregrinos al final del servicio (cfr. R. CAVENAILLE, *Le P. Mich.* VII, 432 et *l'Honesta Missio des Légionnaires*, en *Studi in onore A. Calderini*, Milán, 1957, II, pp. 243-251); tampoco tenían igualdad de derechos y a veces eran víctimas de la lentitud de la administración prefectoral en la gestión de registrar sus *politeia*, como aquellos veteranos en el 63 de nuestra era, que manifestaban su impaciencia (P. Fouad, 21; con los comentarios de J. SCHERER, in *h. l.*, L. WENGER, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1939, pp. 376-389; 1942, pp. 366-376; y de E. BALOGH, H. G. PFLAUM, en *Revue historique du Droit français et étranger*, 1952, pp. 117-124). Sobre las colonias y municipios de ciudadanos imperiales en las provincias, especialmente en Filipos, cfr. FR. VITTINGHOFF, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus* (Wiesbaden, 1952) 22 ss., 128 ss.

47. P. COLLART, *Philippes, ville de Macédoine* (París, 1937) 223 ss.; P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine orientale* (París, 1945) 13 ss. Los *politéumata* militares son frecuentes (cfr. G. HUMBERT, art. *Colonia*, en DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, I, 1311 ss.; E. KORNEMANN, en PAULY-WISSOWA, *R. E.* IV, 7, 511-588; cfr. la inscripción dedicada a Zeus Soter y Hera Teleia del πολίτευμα τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φερομένων στρατιωτῶν, editada por P. M. FRASER, *Inscriptions from Ptolemaic Egypt*, en *Berytus*, 1960, pp. 123-161, n. 11). Pueden compararse a los *politéumata* de los Tracios en el Alto Egipto (P. PERDRIZET, G. LEFEBVRE, *Les Graffites grecs du Mnemonion d'Abydos*, Nancy-París, 1919, pp. XI-XII) y aceptar la conclusión de los editores: "Los documentos concernientes a los *politéumata* se han multiplicado en estos últimos años, sin que todavía resulten suficientemente explícitos para que pueda tratarse a fondo de estos grupos; pero ya se sabe bastante para comprender que cuando el apóstol Pablo decía a los cristianos de Filipos: ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, hablaba un lenguaje mucho más preciso que el de sus intérpretes, que le traducían: "En cuanto a nosotros, nuestra patria está en los cielos" (*ibid.* p. XII). A. ROLLA, *La Cittadinanza greco-romana e la Cittadinanza celeste di Filippesi* III, 20, en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 75-80; J. LEVIE, *Le chrétien citoyen du ciel*, *ibid.*, pp. 81-88.

48. Los magistrados de los *politéumata* son los politarcas, etnarcas, arcontes, nomofilactas, éforos, monotetas, etc., pero en Filipos son los duunviro, precedidos de lictores los ediles, cuestores etc. (cfr. Act 16, 20, 22, 35).

ma⁴⁹. San Pablo, que conocía muy bien su psicología⁵⁰, hace una llamada al "patriotismo" de los cristianos: Así como los legionarios del César son ciudadanos de la lejana *Urbs*, vosotros, fieles y soldados de Cristo, pertenecéis a la ciudad celeste cuyo *Kyrios* es Cristo glorificado.

El *politeuma* de los filipenses no es, por tanto, propiamente ni el derecho de ciudadanía ni la patria, sino más bien su comunidad (de residentes extranjeros en el paganismo), en la triple acepción a) local, de *polites* (vinculación a un lugar, a una ciudad): nuestro *politeuma* está en los cielos; b) política, de *civitas*, implicando idéntica libertad e igualdad de todos sus miembros, la plenitud de derechos; c) constitucional y jurídica: dependencia y pertenencia exclusiva respecto a la autoridad suprema; lo que los alemanes entienden hoy por *Staatsangehörigkeit*⁵¹. El *politeuma* de Phil 3, 20 puede por tanto entenderse como el conjunto de los cristianos residentes en Macedonia, agrupados y unificados como ciudadanos por su común naturalización debida al hecho de su inscripción bautismal en los registros de la Metrópoli celeste⁵². Su *ecclesia* es una imagen reducida de la asamblea del cielo. Gracias a su ciudadanía participan de los de-

49. Santuarios de los dioses capitolinos de Roma y del Augusto, Foro, biblioteca etc. Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur* (París, 1935) II, pp. 77 ss.

50. Toda la epístola a los Filipenses revela la preocupación de adaptarse al romanismo de los destinatarios. ¿No habían proclamado sus conciudadanos: "Nosotros somos romanos" (Act 16, 21)? San Pablo les contesta: Nuestra Roma —tanto vuestra como mía (ἡμῶν)— no está en Italia, sino en el cielo. San Lucas, recordando la llegada del Apóstol a esta primera ciudad de Europa, subraya: "Filipos, ciudad de primer rango de este distrito de Macedonia y colonia" (Act 16, 12). De ahí la evocación del pretorio (Phil 1, 13), de la casa de César (4, 22), indudablemente, del "Nombre por encima de todo nombre", por oposición al culto imperial (2, 9; cfr. AGAPÈ III, pp. 25-44), el empleo de ἀρετή —*virtus* (IV, 8; *hap. p.*), ἐπιεικῆς (IV, 5; *clementia*), φρουρεῖν (IV, 7; cfr. la *pax romana*); probablemente de πολιτεύμα (*hap. N. T.*), πολιτεύεσθαι I, 27; *hap. pauli*, cfr. R. R.: BREWER, *The Meaning of politeuesthe in Philippians I*, 27, en *Journal of biblical Literature*, 1954, 76-83; y sobre todo, K. BORNHAUSER, *Jesus imperator mundi*, Gütersloh, 1938 quien observa que la epístola "romana" de San Pablo no es la que dirige a los cristianos de Roma sino más bien la epístola a los Filipenses, p. 9). Con los Filipenses, Policarpo se creará obligado a utilizar la misma metáfora, εὖν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ (Phil 5, 1-2).

51. Cfr. F. DEVISSCHER, "*Jus Quiritium*", "*Civitas romana*" et *nationalité moderne*, en *Studi in onore di U. E. Paoli* (Florenzia, 1956) 239-251.

52. Ληξιαρχικὸν γραμματεῖον (= Registro del estado civil; cfr. DEMÓSTENES, *C. Euboulid.* 26; *C. Leoch.* 35; LICURGO, *C. Leocr.* 76; JULIUS POLLUX, *Onom.* VIII, 105; A. DUMONT, *Essai sur l'Éparchie attique* (París, 1876) I, pp. 25-30; A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, p. 148). Esta concepción responde a la del *politeuma* filoniano (*De Josepho*, 69; *De conf. ling.* 78) y de los *Megalopolitai*, τῷ μεγίστῳ καὶ τελειοτάτῳ πολιτεύματι ἐγγραφέντες (*De opif. mundi*, 143; cfr. Gal 4, 2; Heb 13, 14).

rechos y privilegios obtenidos y comunicados por su Salvador, Jesús⁵³, definidos por la constitución (πολιτεία) de su patria de origen.

* * *

Es indudable que un estatuto semejante lleva consigo un espíritu propio y una cierta manera de vivir correspondiente a la *polis* de la que se forma parte y al *politeuma* al que se pertenece⁵⁴. Cuando San Pablo dice a los sanhedritas: "Siempre hasta hoy me he conducido ante Dios con toda rectitud de conciencia"⁵⁵, emplea el verbo πολιτεύομαι en el sentido de "vivir, comportarse" sinónimo de περιπατεῖν ἀναστρέφειν, πορεύεσθαι, διεξάγειν, πράσσειν⁵⁶. Pero

53. No es del cielo, sino de la capital de sus *politéumata*, residencia del Soberano, de donde los colonos esperan a su Salvador (ἐξ οὗ), a semejanza de las provincias, que esperan la *sotería* y la *epifanía* del Emperador.

54. Cfr. PLUTARCO: "Licurgo no permitió a los Espartanos salir a su arbitrio del país y viajar por lugares donde pudieran inficionarse con costumbres extrañas, imitando los hábitos de gentes mal formadas y aceptando principios de gobierno (πολιτευμάτων) diferentes de los propios" (*Lic.* XXVII, 6). En el 20-19 una solicitud de Alejandría pide a Augusto la concesión de una "βουλή", más aún, la constitución de un "puro cuerpo de ciudadanos —τὸ πολίτευμα... ἀκέραιον", del que quedarían excluidas las gentes sin educación ni cultura: ἄθροστοι καὶ ἀνάγωγοι γεγονότες ἄνθρωποι (A. TCHERIKOVER, *Corpus*, II, 150, 5-6, identifica a los excluidos con los judíos y egipcios despojados de la *paideia* griega; pero cfr. CL. PREAUX, en *Chronique d'Egypte*, 1961, p. 230).

55. Act 23, 1, πεπολιτεύμαι τῷ Θεῷ. Hay que tener en cuenta que el ciudadano griego está completamente integrado en la ciudad; por una parte, ésta ejerce su soberanía del modo más directo sobre los miembros que la componen; por otra, los ciudadanos tienen el deber de practicar activamente la virtud cívica (cfr. ARISTÓTELES, *Polit.* III, 2; 1276 b). "La virtud griega era esencialmente cívica... El ciudadano forma un solo cuerpo con la ciudad" (G. TENEKIDES, *l. c.*, pp. 505-509). La solidaridad entre ambos está asegurada por la práctica del culto y la observancia de las leyes. En cuanto a los Judíos, cfr. III Mach 3, 4: σεβόμενοι δὲ τὸν θεὸν καὶ τῷ τουτοῦ νόμῳ πολιτευόμενοι.

56. Desde el siglo IV antes de nuestra era, DICEARCO, apóstol de la primacía de la vida activa sobre la contemplativa, se negaba a limitar la aceptación de πολιτεύεσθαι al sentido de: mandar, ir en embajada, gritar fuertemente en las asambleas, y quería aplicarla a la conducta cotidiana, constituida por actos y realizaciones. Hacía de este término un sinónimo de φιλοσοφεῖν; la verdadera filosofía, según él, consistía en la práctica del bien y encontraba su modelo en la vida activa de Sócrates (*Fragm.* 29-31; cfr. FR. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Basilea, 1944, I, pp. 18-19; cfr. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruselas, 1956, p. 134). En el 265 antes de C., Critón escribía a Plutarco: εἰ οὖν οὕτως πολιτευσόμεθα ἀλλήλοις καλῶς ἂν ἔχοι (*P. Hib.* I, 63, 11). En el 164 la gente se conduce santamente y con justicia ante los dioses (Ἐγὼ γὰρ πιστεύσας σοὶ τε καὶ τοῖς πρὸς οὓς δώσεις καὶ δικαίως πολιτευσάμενος ἑμαυτὸν ἀμεμψιμοίρητον παρέσχημαι; U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Berlín-Leipzig, 1927, I, 144, 14); y ante los hombres (ibid. 110, 78). Decreto de Arcanania: καλῶς καὶ τῶν προγόνων καταξίως ποτὶ τοὺς συγγενεῖς καὶ φίλους πολιτεύειν (*I. G. IX*, 583, 58). En el 100, los Istropolitano alaban a Aristágoras ὅτι τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολεितευμένοις καὶ παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ παρὰ τῶν εὐεργετηθέντων ἐπακολούθει (DITTENBERGER, *Syl.* II, 708, 25; *Sentencias de Sextus*, 263, κατὰ τὸν αὐτάρκη πολιτεύη; Inscripciones de Lindos, 449, 16, hacia el

desde Jenofonte, este verbo —derivado de πολιτης— se emplea con preferencia para significar la relación de un individuo con una forma de gobierno de la que depende: acudir a un maestro, obligarse a una regla, someterse a una disciplina⁵⁷. Así los judíos se definen como hombres que viven de acuerdo con las leyes contenidas en sus libros⁵⁸, y Flavio Josefo cuenta que a los diecinueve años empezó a conducirse según los principios de la secta de los fariseos⁵⁹. Tal es el sentido en los diversos empleos que hacen los Setenta⁶⁰. Lo opuesto a πολιτεύεσθαι es ιδιωτεύειν: “llevar una vida privada”⁶¹; el πο-

100 de nuestra era); poco antes, Atanías había ejercido en Thespies “una actividad política con gran éxito y extraordinaria gloria. πολιτευσάμενον ἄριστα καὶ ἐνδοξότατα” (J. POUILLoux, o. c., XLIV, 9-10).

57. JENOFONTE, *Cir.* I, 1, 1: “Qué numerosas son las repúblicas derribadas por pueblos que prefieren vivir con una forma de gobierno (πολιτεύεσθαι) diferente de la monarquía”. Análogamente, la *politeia* designará una manera de vivir, principalmente ética, de una comunidad estatal que posee su género de vida propio, definido por su constitución (ARISTÓTELES, *Polít.* IV, 1295 a 40), Cfr. ATHENÉE, I, 19 a; ESTOBEO, I, 49, 44 (ed. Wachsmuth, I, p. 395, 22): “la vida dichosa que llevamos con los dioses”; IDEM, (p. 403, 11): “Los Elementos, llenos de cólera, resolvieron elevar una petición al Dios Monarca respecto a la conducta salvaje de los hombres”; cfr. un epitafio funerario bizantino: “Para que seas dignos de dejar la vida como buenos ciudadanos. ὅπως καὶ ὑμεῖς ἀξιώθητε ἐν καλῇ πολιτείᾳ τὸν βίον ἐξελεῖν (*Bulletin de Correspondence hellénique*, 1922, p. 358, 9 ss.; cfr. ἐξετέλησεν πᾶσιν πολιτείαν; G. LEFEBVRE, *Recueil des Inscriptions grecques-chrétiennes d’Egypte*, El Cairo, 1907, n. 577, 6); P. S. I., VI, 726, 23 (fragmento de narración literaria del siglo II-III).

58. *Carta de Aristeo*, 31, τῶν κατ’ αὐτὰ πεπολιτευμένων ἀνδρῶν. El propoliteuómenos de P. Oxy. XLVII, 2, 8, 17 es el ex-magistrado que en otros tiempos administraba la ciudad. Así es como Moisés formó a “los hombres confiados a su gobierno τοὺς κατ’ αὐτὸν πολιτευομένους (FILON, *De praem.* 4).

59. FL. JOSEFO, *Vida*, 12: ἡρξάμεν πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἰρέσει κατακολουθῶν cfr. 262; *Ant.* 12, 38, Según una inscripción descubierta en las ruinas de la sinagoga de Stobi, Tiberios Polycharmos “vivió según todas las prescripciones del judaísmo, ὅς πολιτευσάμενος πᾶσαν πολιτείαν κατὰ τὸν Ἰουδαϊσμόν” (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, n.º 694, 6). Cfr. “observar la constitución de su elección, πολιτευομένων πολιτείαν ἣν ἂν βούληται (J. POUILLoux, *Choix d’Inscriptions grecques*, París 1960, XXVII, 20-21).

60. Edicto de Asuero: “Nos encontramos con que estos judíos no son criminales, sino que viven según leyes muy justas, δικαιοτάτοις δὲ πολιτευομένοις νόμοις (*Est* 8, 12 p); “El rey envió a un anciano de Atenas para forzar a los judíos a infringir las leyes de sus padres y a no regular su vida según las leyes de Dios, τοῖς τοῦ θεοῦ νομοῖς μὴ πολιτεύεσθαι (2 Mach 6, 1; cfr. 11, 25). Cfr. la carta de C. Manlius Volson, en el 188 antes de nuestra era: πολιτεύεσθαι κατὰ τοὺς ὑμετέρους νόμους (DITTENBERGER, *Syll.* II, 618, 12). Unos jueces de Myndos vinieron a Samos hacia el año 280 antes de C. para apaciguar los ánimos entre los ciudadanos con ocasión de contratos en litigio. Llevaron a cabo perfectamente su misión “deseando que los ciudadanos en desacuerdo, una vez reconciliados vivan en la concordia”, ἐ ὁμονοία πολιτεύεσθαι (*Supl. Epigr. gr.* I, 363, 17). En el *Evangelio de Felipe*, CXIII, 3-4: “los espíritus impuros masculinos se unen (κοινωνεῖν) a las almas que habitan (πολιτεύεσθαι) una forma femenina”.

61. ESQUINO, *C. Timarco*, 195; ARISTÓTELES, *Polít.* II, 11, 1273 a 10, el ιδιώτης se opone a οἱ τὰ κοινὰ πράττοντες καὶ πολιτευόμενοι (*ibid.* VII, 2, 1324 b 1).

λιτευόμενος es el ciudadano que participa en la vida de la ciudad, y también el hombre de Estado⁶². Sin duda San Pablo quiere poner de relieve el carácter público de su comportamiento⁶³, en perfecto acuerdo con los principios constitucionales (*politeia*) de la nación teocrática a la que como ciudadano pertenece⁶⁴. Su conducta no ha tenido nada de escandaloso ni de subversivo: su observancia de las leyes de la ciudad es por sí misma una garantía de su rectitud, de su "conformidad al orden", tanto moral como social.

Así, San Pablo jamás exige a los fieles algo que no haya practicado él primero⁶⁵. Si exhorta a los filipenses al "civismo" religioso, es porque antes le han visto reivindicar sus derechos de ciudadano romano (Act 16, 37-38). A decir verdad, la *civitas* traía consigo tantos deberes como privilegios. Pertenecer a una ciudad garantizaba su protección y su ayuda, pero también creaba una obligación⁶⁶, hasta el punto de que, en el plano moral, "el ciudadano leal" evocaba su estilo de vida con un ideal lleno de exigencia. De ahí Phil 1, 27: "Vivid vuestra vida de ciudadanos de una manera digna del

62. ARISTÓTELES, *Polit.* II, 8, 1267 b 1; FL. JOSEFO, *Ant.* IV, 46; P. *Amh.* II, 82, 8; P. *Puad.*, XVI, 1; P. *Oxy.* VI, 902, 4; 2266, 18; P. *Lund* II, 5, 13, una clasificación de los contribuyentes de Apolonópolis (en 703-715) por unidades fiscales de percepción distinguirá entre los curiales (τῶν πολιτευμένων) y los miembros del clero (P. *Apol. Anó.* 75, 4); EPICTETO, I, 23, 6. Cfr. FR. ZIMMERMANN, *Griechische Roman-Papyri* (Heidelberg, 1936) n. III, 2, 16. Sobre los πολιτευόμενοι o curiales, cfr. las referencias dadas por P. BURETH, en *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* (1960) 217.

63. Cfr. ὁ πολιτευόμενος τρόπος = las costumbres políticas (FILÓN, *De migr.* Abr. 159; cfr. *De omn. prob.* lib. 76): La idea de ciudadanía mencionada en Act 21, 39; 22, 27-28 no podía dejar de afirmarse en el curso de un proceso (23, 1) en el que el Apóstol es acusado de violar las leyes y costumbres de su nación.

64. Πολιτεύεσθαι, aplicado a una persona, significa a menudo: tener u obtener el derecho de ciudadanía (*Inscriptciones de Sardes*, VI, 1, y las referencias dadas por L. ROBERT, *Hellénica*, Limoges, 1940, I, pp. 37 ss.), pero también significa: ejercer una actividad política, cfr. el Decreto en honor de Samos: "Que los habitantes de Samos sean ciudadanos atenienses (Σαμῖους Ἀθηναίους εἶναι πολιτευμένους), de suerte que participen libremente en los negocios públicos" (M. N. TON, *A Selection of greek historical Inscriptons*, Oxford 1951 n. XCVI, 12-13: cfr. J. POUILLoux, o. c. XLIV, 9).

65. 1 Thes 1, 6; 1 Cor 4, 16; 9, 27; 11, 1.

66. A título de ejemplo, puede citarse el juramento que los atenienses prestaban, con la mano extendida sobre el altar, el año de su mayoría de edad, antes de inscribirse en el registro que les garantizaba su derecho de ciudadanía (ARISTÓTELES, *Const. At.* XLII, 1-2): "No deshonraré estas sagradas armas, no abandonaré a mi compañero en la batalla, combatiré por mis dioses y por mi hogar, solo o con otros; no dejaré a mi patria empuñada, sino más grande y fuerte que cuando la recibí; obedeceré las órdenes que la sabiduría de los magistrados sabrá darme; me someteré a las leyes vigentes y a aquellas otras que el pueblo establezca por común acuerdo: si alguno quisiera destruir estas leyes o desobedecerlas, no lo toleraré, sino que combatiré por ellas, solo o con todos. Respetaré el culto transmitido por mis padres (καὶ ἱερὰ τὰ πατρία τιμήσω). Pongo a los dioses por testigos" (J. POUILLoux, *Onom.* VIII, 105; ESTOBEO, IV, 1, 48, p. 14). Este juramento, incluido por los editores en el discurso de LICURGO, C. *Leocr.* 77, aparece también grabado en una estela de Acharnes, y publicado por L. ROBERT (*Etudes épigraphiques et philologiques*, París, 1938, pp. 302 ss.; cfr.

Evangelio de Cristo”⁶⁷. Es una vigorosa llamada⁶⁸ a defender el honor de la ciudad celeste (Phil 3, 20): *honor, onus!* Conducirse como miembro del reino de Dios o como ciudadano de la *polis* celeste, es asumir las obligaciones que el Evangelio impone, someterse a sus leyes, es mostrarse a la altura de las gracias y beneficios recibidos; es en fin tener la mentalidad propia de esta sublime vocación, el espíritu de “la patria”, y no los pensamientos de este mundo⁶⁹.

C. PELEKIDIS. *Histoire de l'Ephébie attique*, Paris, 1962, p. 113). Comparar PLUTARCO, *Alcibiades*, 15, el juramento de Itanos: πολιτεοσεομαι... κατὰ τοὺς νόμους... (*Inscripciones de Creta*, IV, 8, 28; ed. M. GUARDUCCI, III, p. 90 = *Syll.* I, 526), y el prestado al emperador Augusto por los Paflagonios en el año 3 antes de nuestra era: “Juro por Zeus, por el Sol, por todos los dioses y diosas y por el mismo Augusto, ser favorable a César Augusto, a sus hijos y descendientes, durante toda mi vida, en palabras, acciones y pensamientos, considerando como amigos a los que ellos tengan por amigos, y mirando como enemigos a los que ellos juzguen de este modo; para defender sus intereses, juro no perdonar mi cuerpo, ni mi alma, ni mi vida ni a mis hijos, sino afrontar a toda costa cualquier tipo de peligro para defender lo que les pertenece... Si uno solo de mis actos fuera contrario o se desviara de este juramento, hago voto de entregar mi cuerpo y mi alma y mi vida y mis hijos y toda mi raza y mis bienes a la exterminación y al aniquilamiento hasta mi última descendencia y la de aquellos que de mí procedan...” (DITTENBERGER, *Or.* II, 532; con el comentario de FR. CUMONT, *Studia Pontica*, III, 66).

67. ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε. Puede traducirse: “Ejerced vuestra ciudadanía, vivid como ciudadanos, conducíos según las exigencias de vuestro derecho de ciudadanía”.

68. Puesto que el verbo está en imperativo, deben rechazarse las traducciones exhortativas, como: “Que vuestra manera de vivir sea digna...”.

69. Cfr. FILÓN, *De virt.* 161, τὰς διανοίας τῶν πολιτευομένων (cfr. *P. Zen. Colomb.* XI, 5; *P. Princet.* II, 22, 5: φρόντισον οὖν κατὰ τὰ πολιτευόμενα); según *De conf. ling.* 78, los sabios que tienen por patria la región celeste (πατρίδα τὸν οὐράνιον χώρον ἐν ᾧ πολιτεύονται), son también los que poseen la tierra, en la que pasan la vida como en un país extranjero (ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρώκησαν νομίζουσαι). Este sentido de πολιτ. “habitar, pasar un tiempo” aparece también en Hermes Trimegisto: “Las aves aman el aire, donde asimismo habitan (ἐν ᾧ καὶ πολιτεύεται) todos los que vuelan alto y se elevan en el aire por su género de vida” (ESTOBEO, I, 49, 45; p. 413); *P. Mert.* XLIII, 2, τὸ κοινὸν τῶν πολιτευομένων τῆς... Ὀξυρυγχιτῶν πόλεως; a comparar con la acepción territorial de *politeia* (*supra*, p. 419, n. 1); LUCIANO, *Historia verdadera*, II, 21.

APÉNDICE V

ADOPCION FILIAL Y ADOPCION FRATERNA

“Non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur Filio naturali” (SANTO TOMÁS, In Gal 4, 5).

Según Eph 1, 5, la adopción filial de los creyentes es el fin de la predestinación divina; y según Rom 8, 15 y Gal 4, 5, es el más bello fruto de la redención y lleva consigo el don del Espíritu Santo¹. Conforme al uso helenístico, atestiguado por las inscripciones y los papiros, el Apóstol la designa por υιοθεσία, “adopción en calidad de hijo”², con la clara intención de utilizar el valor jurídico de esta noción: ficción legal que hace pasar al adoptado del seno de su propia familia a la familia del adoptante³, proporcionándole un nuevo

1. Cfr. TH. WALLING, *Adoption*, en *The Princeton theological Review* (1923) 223-235; D. J. THERON, “*Adoption*” in the pauline Corpus, en *Evangelical Quarterly* (1956) 6-14.

2. Literalmente: “establecido o instalado como un hijo, υἱὸς τίθεσθαι—θετὸς υἱός”. Cfr. *Inscrip. de Priena*, XXXVII, 2; LI, 8; *Inscrip. de Lindos*, 117, 164, 198, 223, 232, etc. En la época clásica la adopción se llamaba: ποιήσις o también θέσις (DEMÓSTENES, *C. Leoch.* 49, *C. Boeot.* I, 4, 20), y el hijo adoptivo: ποιητός (εἰσποιητός) o también θετὸς υἱός. De ahí las fórmulas utilizadas más tardíamente en Mileto y en otras partes: κατὰποίησιν, κατ’εἰσποίησιν, κατὰ νόμον etc. Cfr. A. WENZEL, *Studien über die Adoption in Griechenland*, en *Hermes*, 1930, pp. 167-176). Las leyes concernientes a la adopción, νόμοι θετικοί, son leyes περὶ παιδοποιήσεως (ARISTÓTELES, *Polit.* II, 1274 b 10; ISEO, *Sucesion de Menekles*, II, 13). En Gortina la adopción se llamaba ἀνπανησις, el adoptante ἀνπανόμενος, y el adoptado ἀνπαντός; nombres todos ellos derivados de ἀναφαίνεσθαι: el adoptante *muestra* al adoptado presentándolo como suyo ante el pueblo reunido en los comicios (*Inscriptiones Creticae*, t. IV, n. 72; col. X, 34-XI, 23; con el comentario de M. GUARDUCCI, in *h. l.*, pp. 167 ss.).

3. La noción de hijo adoptivo se opone a la de hijo nacido de matrimonio o hijo por nacimiento, γνήσιος υἱός (*P. Oxy.* 1267, 15); φύσει, γόνυ; igualmente, padre por naturaleza se opone a padre por adopción (ποιητός; cfr. LISIAS, *C. Agoratos*, XIII, 91. En el año 98 de nuestra era, un padre que estaba inscribiendo a su hijo jura por el Emperador que “Plutón es mi propio hijo por nacimiento y no por adopción, φύσει υἱόν... καὶ μὴ θέσει” (*P. Oxy.* X, 1266, 33; cfr. I, 46, 7; III, 502, 7; P. Mert. XVIII, 18); ἕστερξεν ὡς φυσικά τέκνα (*P. Mil. Vogliano*, LXXIII, 8).

status y haciéndole beneficiario de una serie de privilegios, sobre todo de orden sucesorio⁴. Exagerando un poco, Iseo pretende que todos los hombres “griegos y bárbaros juzgan sabia esta ley sobre la adopción, que resulta ser así una práctica universal”⁵. En realidad, aunque la adopción sea muy frecuente en Sumeria y Acadia y en todo el Mediterráneo durante el período helenístico, pudiendo hablarse de un sincretismo jurídico, análogo al que se observa en el dominio de la cultura y de las lenguas, sin embargo, no hay en esa época un derecho perfectamente unificado que permita identificar la referencia de San Pablo a un código determinado⁶. Pero es muy notable el que, a pesar de la diversidad de tiempos y lugares, la adopción —tanto en Babilonia como en Grecia y en Roma— trae siempre consigo un doble efecto: el adoptado entra a formar parte

4. La adopción puede definirse como: “un acto legal en virtud del cual una persona extraña es admitida en una familia a título de hijo”.

5. ISEO, *La sucesión de Menekles*, II, 24. De hecho la adopción no existía en Egipto antes de la época romana, pero tampoco era necesaria dada la legislación matrimonial que autorizaba el reconocimiento de los hijos ya nacidos de la futura esposa en el momento del matrimonio, la facilidad del divorcio etc. (Cfr. N. HOHLWEIN, *Recueil des Termes techniques relatifs aux Institutions politiques et administratives de l'Egypte romaine*, Bruselas, 1912, p. 411; R. TAUBENSCHLAG, *Geschichte der Rezeption des römischen Privatrechts in Aegypten*, in *opera Minora*, Varsovia, 1959, I, pp. 210 ss.). Cuando el *Gnomon del Idiólogo* prescribe: “Si un egipcio recoge a un niño abandonado en el depósito y lo adopta como hijo (ὀνοποιήσεται), a su muerte será sancionado con la confiscación de la cuarta parte de sus bienes (§ 41; cfr. 107), está considerando el caso de un adoptado que se hace egipcio, aun cuando por nacimiento perteneciera a una familia griega o romana. Sufría entonces una verdadera *capitis diminutio*, y “probablemente, con objeto de reprimir esta infracción hipotética al principio sacrosanto de la inmutabilidad de las barreras entre clases, el *Gnomon* aplica aquí, como en muchos casos semejantes la pena estereotipada de la confiscación del cuarto” TH. REINACH, *Un code fiscal de l'Egypte romaine*, París, 1920-1921, p. 93).

6. Cfr. J. ELLUL, *Histoire des Institutions* (París, 1958) 17 ss.; Ed. VOLTERRA, *Les rapports entre le Droit romain et les droits de l'Orient*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1955) 135-155; L. WENGER, *Die Quellen de römischen Rechts* (Viena, 1953) 296. Los juristas de profesión se rebelan con frecuencia contra las semejanzas y comparaciones que se establecen a veces entre instituciones semejantes, sin respetar las divergencias de tiempos y de lugares. En efecto, es innegable que hay que tener en cuenta los contextos humanos y las diversas etapas en la evolución del derecho. Para la adopción, por ejemplo, sus modos formales de realización son muy diferentes en Roma, en Atenas y en Ur. Pero cuando San Pablo alude a la adopción, lo mismo que a otros hechos jurídicos, no habla en plan técnico, sino que se dirige a profanos que de la adopción saben lo que todo el mundo, es decir, que conocen su realidad, pero ignoran las precisiones de la ley y de los códigos. L. ROBERT ha publicado una acta de emancipación irania de la alta época helenística, y observa que se hace siguiendo el derecho griego, y que la modalidad de la emancipación es la misma en Susa y en Beocia, aunque la forma del acta sea diferente (*Hellénica* XI, París, 1960, pp. 86 ss.). De igual modo, la devolución de sucesiones al Estado por falta de herederos naturales (*P. Doura*, 12, semejante en el valle del Eufrates, en Alejandría y en la *chora* egipcia, fue adoptada por el derecho romano para todo el imperio (J. MODRZEJEWSKI, en *Revue int. des Droits de l'Antiquité*, 1961, pp. 109 ss.). Sobre las continuidades greco-egipcias en el plano institucional y económico, cfr. CL. PREAUX, *L'Economie Lagide*, en

de la familia del adoptante, en la que se le trata igual que a un hijo legítimo; y, en consecuencia, se le constituye heredero de pleno derecho del patrimonio de su bienhechor. Estas dos propiedades jurídicas, San Pablo las traslada a la adopción de los hijos de Dios, por lo cual será muy útil para la mejor comprensión de una metáfora el profundizar en el concepto de adopción como institución y como hecho social.

* * *

En los derechos cuneiformes, la adopción sirve para crear entre dos personas todo tipo de lazos de parentesco⁷; pero en sentido estricto, la adopción es a la vez un modo de entrar en la familia que tiene por objeto procurar un hijo (*ana marutim*) a quien no lo tiene ni espera tenerlo, y además es un modo de instituir heredero que viene a ser equivalente al testamento⁸. Este doble efecto aparece claramente indicado en las fórmulas empleadas: "tomar en calidad de hijo, situar en calidad de heredero"⁹; "tomar en filiación (*ana martuti*), tomar a su nombre", es decir, contar entre sus hijos¹⁰, sin ninguna condición respecto a la edad del adoptante y del adoptado, a diferencia del derecho romano y de los derechos modernos. Si el adoptado entra definitivamente en su nueva familia y pierde todos sus derechos en la que antes tenía, es sin duda para conducirse como verdadero hijo, y todos los códigos prevén sus obligaciones de gratitud.

Desde el siglo XV-XIV en Nuzi, las relaciones entre el hijo adoptivo y su nuevo padre están minuciosamente reglamentadas. Este último garantiza la herencia; aquél debe obediencia y veneración¹¹. Si se trata de una hija, el adoptante asirio se compromete a no mal-

Proceedings of the IX international Congress of Papyrology (Oslo, 1961) 228 y siguientes.

7. Con frecuencia aparece un niño o un hombre adoptado un considerable número de veces; pero en realidad tales adopciones no son más que una forma disimulada de compra de propiedad, dado que la tierra familiar era inalienable; cfr. P. DHORME, en *R. B.* (1929) 306-307; R. MONIER, G. CARDASCI, J. IMBERT, *Histoire des Institutions et des faits sociaux* (París, 1956) 59 ss.

8. ED. CUG, *Etudes sur le Droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites* (París, 1929) 48 ss., 416 ss.

9. E. SZLECHTER, *Six contrats d'Ur*, en *Droits de l'Antiquité et Sociologie juridique. Mélanges H. Lévy-Bruhl* (París, 1959) 287 ss.

10. *Código de Hammurabi*, § 185-193. Según la adopción acadia, el propio hijo de los adoptantes se convierte en hermano del hijo adoptivo; "la plena adopción tenía como efecto la participación en la herencia paterna con los propios hijos del adoptante" (P. CRUVEILHIER, *Commentaire du Code d'Hammourabi*, París, 1938, p. 187).

11. E. M. CASSIN, *L'Adoption à Nuzi* (París, 1938) 40. "Tablilla de adopción (*tuppi maruti*) por la cual Zigli... ha entregado a su hijo Sennima a Surihilu como hijo adoptivo. A su vez, Surihilu ha entregado a Sennima una parte de sus campos, de los frutos de su trabajo y de todos los bienes que le pertenecen". "Tablilla de adopción por la cual Ehel-Tešup... ha adoptado como hijo a Zigli... Todos mis campos, mis casas, los frutos de mi trabajo, una parte de todo esto lo he entregado a Zigli... Mientras Ehel-Tešup viva, Zigli le servirá y Ehel-Tešup le proporcionará vestido" (l. c. pp. 286, 289).

tratarla, a no tener ninguna relación sexual con ella¹², a tratarla como a su propia hija¹³. Hamurabi establece para el padre la obligación de educar al niño adoptado (§ 185). A su vez el hijo adoptivo tendrá que proveer a la alimentación y al cuidado de su adoptante, hasta acabar por llorarlo y enterrarlo cuando muera. Si el adoptado reniega de su filiación y dice: "Tú no eres mi padre, tú no eres mi madre", se le ha de castigar con la pérdida de sucesión y con penas corporales. Sus padres pueden marcarle la frente como a un esclavo, encadenarlo e incluso venderlo en el extranjero¹⁴.

Sería extraño que Israel hubiera ignorado esta legislación y estos hechos. No obstante, los comentadores estiman que la *ὁλοθεσία* paulina no puede inspirarse en el Antiguo Testamento; algunos, incluso, llegan a afirmar que los hebreos no conocían la noción jurídica ni la designación técnica de la adopción. Lo cierto es que la ley del levirato (Dt 25, 5-10) bastaba para perpetuar la descendencia masculina y evitar la enajenación de un bien familiar¹⁵, y que la *manumisión* está bien atestiguada en Elefantina¹⁶. Pero a falta de textos explícitos, las alusiones son lo suficientemente claras y abundantes como para reconocer la práctica de la adopción en el seno del pueblo elegido¹⁷. Primero en Abrahán, quien adopta a Eliazar: "mi hijo de casa" o "el hijo de mi casa"¹⁸, y en Jacob, que adopta a

12. Comparar las penas consiguientes a la violación de una esclava por su propio amo, en la *Ley de Gortino*, II, 8-16; con el comentario de la editora M. GUARDICCI (*Inscriptiones Creticae*, IV, n. 72, p. 153) y las observaciones de L. GERNET, en *Droit et Société dans la Grèce ancienne* (París, 1955) 57-59.

13. M. DAVID, E. EBELING, *Assyrische Rechtsurkunden*, en *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* (1929) 310, n.º 5.

14. E. SZLECHTER, *l. c.*, pp. 289 ss.

15. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (París, 1958) I, pp. 63-65. Según P. CRUVEILHIER, "la ausencia de la adopción entre los hebreos puede explicarse mediante las consideraciones siguientes. La religión mosaica proscribía los favoritos y las cortesanas; por tanto, no existía el problema de adoptar a sus hijos. Lo mismo que los acadios, los hebreos podían recurrir a concubinas esclavas o a esposas de segundo rango para remediar la esterilidad de sus esposas de primer rango. Y sobre todo, la legislación del levirato, peculiar de los hebreos, suprimía uno de los motivos para adoptar un hijo extraño. Según esta ley, un esposo podía esperar que, si moría sin hijos, su pariente más próximo le suscitaría una descendencia y un heredero al desposar a su viuda, Gen 38; Dt 25, 5-10; Ruth. Cfr. nuestro artículo. *Le Lévirat chez les Hébreux et les Assyriens*, en R. B. (1925) 524-546. Ya San Agustín asimilaba los efectos jurídicos del levirato a los de la adopción, y así explicaba la genealogía de Jesús a partir de Jacob (Mt 1, 16) y su adopción por Helí (Lc 3, 23; *Quaest. in Hept.* V, 46; P. L. XXXIV, 767; *De cons. Evang.* II, 34; col. 1072 ss.). Cfr. la puntuación de M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc* (París, 1927) 123 ss.

16. Cfr. J. J. RABINOWITZ, *Jewish Law and its Influence on the Development of legal Institutions* (New York, 1956) 26-38.

17. Los epitafios judíos de Roma mencionan varios casos de hija o de hijo adoptados (*θεπτήτης*) por una madre o un padre (= tutor, *τροφεύς*); cfr. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (Ciudad del Vaticano, 1936) nn. 3, 21, 144, 358.

18. Abrahán se queja a Yavé: "No me has dado descendencia, y será mi criado quien me herede" (Gen 15, 3). W. H. ROSSEL (*New Testament Adoption-graeco roman or Semitic?* en *Journal of biblical Literature*, 1952 pp. 233-234)

sus dos hijos nacidos de una egipcia (Gen 41, 50), y les da los mismos derechos que a sus propios hijos¹⁹. También parece que Moisés fue adoptado de una manera regular por la hija del Faraón²⁰; y a Ester, cuando quedó huérfana, la adoptó sin lugar a duda su primo Mardoqueo (Esth 2, 7. 15). Si esta noción hubiera sido completamente ignorada por el pueblo elegido, no se comprendería el que Yavé revelara su decisión de elevar a los suyos al rango de hijos, de darles por *herencia* un país delicioso y su deseo de que le llamaran: "Padre"²¹. Pero tal es en realidad el verdadero paralelo de Rom 8, 15; Gal 4, 5²². La adopción filial y religiosa 'anunciada por

trae aquí acertadamente el caso de Eliezer, esclavo adoptado por el patriarca, con las tabiillas de Nuzi, que atestiguan la adopción de esclavos por parejas sin hijos, que de este modo los tenían a su servicio y aseguraban su inhumación para el futuro, nombrándoles en compensación sus herederos (cfr. S. KARDIMON, *Adoption as Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs*, en *Journal of Semitic Studies*, 1958, pp. 123-126). Pero sobre todo hay que destacar la importancia otorgada por Filón al caso de Eliezer. Interrogándose sobre el heredero eventual de las cosas divinas (τις ὁ τῶν θεῶν πραγμάτων κληρονόμος ἐστίν *Quis rer. div. her.* 1), el filósofo alejandrino cita directamente el caso de Abrahán -ἄτεκνος, a propósito de su servidor (ὁ οἰκογενής μου) que debe heredarle ibid. 2). Cfr. también el episodio de Sesán que adopta como heredero a su esclavo egipcio entregándole su hija (1 Par 2, 34-35), y la afirmación de Prv 17, 2: "El siervo inteligente se impondrá al hijo deshonroso y heredará con los hermanos"; cfr. 30, 23 y la costumbre actual de los beduinos, A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (París, 1908) 24 ss.

19. Gen 48, 5-6: "Los dos hijos... que te nacieron en Egipto, serán hijos míos. Efraín y Manasés serán hijos míos como lo son Rubén y Simeón; pero los que tú has engendrado después de ellos serán tuyos, bajo el nombre de sus hermanos serán llamados a la herencia". Lo mismo sucede con José respecto a los hijos de Manasés (50, 23).

20. La hija del Faraón se compromete a pagar los gastos de crianza, considera al niño como hijo suyo y le da el nombre de Moisés (Ex 2, 9-10; *Vulg. adoptavit*). San Esteban lo entiende como una adopción real: ἀνείλατο αὐτὸν ἡ θυγάτηρ Φαραώ (Act 7, 21), puesto que el verbo ἀναιρέω se emplea en el griego clásico para expresar la adopción de los niños "expuestos" que son "levantados" y tomados en brazos por sus nuevos padres (cfr. Ruth 4, 16. O. LORETZ, *The Theme of the Ruth Story*, en *The catholic biblical Quarterly*, 1960, pp. 396 ss.; W. KORNFIELD, art. *Parenté*, en *D. B. S. VI*, 1282 ss.). Es la afirmación de FL. JOSEFO, quien incluso llega a precisar que el hijo es el heredero del trono. La mujer puede, por tanto, adoptar un hijo, cfr. Gen 30, 3-8.

21. Ier 3, 19: "Me llamarás "padre" y no volverás a apartarte de mí". Cuando Dios declara refiriéndose a Salomón: "Yo le he elegido por hijo y seré padre para él" (1 Par 28, 6; 2 Sam 7, 14; Heb 1, 5), la elección es la de una filiación adoptiva, dado que David era su padre legítimo (cfr. H. VAN DEN BUSSCHE *Le texte de la prophétie de Nathan sur la Dynastie davidique*, Lovaina, 1948). Más formalmente aún lo expresa el Ps 2, 7: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado", que utiliza una fórmula de adopción legal (R. DE VAUX, o. c., pp. 87, 173); pero está poco fundado que la adopción sea un rito de la ceremonia de entronización real-mesianica, como sostiene la escuela escandinava (H. RIESNFELD, *Jésus transfiguré*, Lund, 1947, p. 68).

22. El contexto de Gal 4, 5 deja entrever la adopción como el término y sello de una reconciliación. Cabe en este sentido evocar el acto religioso que al término de una guerra en la Grecia arcaica consagraba la paz y tenía por fin primordial el crear un parentesco artificial (cfr. el *perfecto* análisis de G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le Droit criminel en*

Dios en la antigua Alianza y para todo el pueblo sólo había de realizarse en la Nueva, gracias a Cristo, y para cada uno de los elegidos. Y así como Jeremías se situaba en el plano moral y en el terreno de la simple comparación —Dios trata a los suyos como un Padre a sus hijos—, San Pablo, para subrayar la realidad de la filiación, recurre al derecho internacional de su época y demuestra así que los cristianos pueden con toda certeza presentarse ante Dios como hijos legítimos y estar seguros de obtener los bienes celestiales.

Decimos “derecho internacional”, porque los recientes estudios de papirología jurídica han descubierto que hubo una especie de renacimiento de la cultura jurídica asirio-babilónica en el siglo I²³, o al menos un acuerdo profundo y recíprocas influencias entre los códigos o costumbres jurídicas del Próximo Oriente y los del mundo grecorromano²⁴. Situados en esta perspectiva, aún es posible ilus-

Grèce, París, 1904, pp. 135-164). Esta adopción, al agregar al autor del delito al grupo ofendido, era “un medio de extinguir la guerra entre dos familias, semejante al matrimonio por composición” (L. GERNET, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, París, 1955, p. 134). Se la denominaba Φιλότης por la amistad que de ella se seguía, pero con un valor más jurídico y social que sentimental: La φιλότης tiene por fin crear un parentesco ficticio entre los adversarios, para ligarlos con obligaciones precisas” (G. GLOTZ, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, París, 1906, p. 22). Así, los megarenses, antes de dejar libre a un prisionero rescatado, le invitaban a su casa, le ofrecían la mesa y la sal, con lo cual le obligaban a quedar en condición de pariente o amigo (PLUTARCO, *Cuestiones griegas*, 17). Para poner fin a una venganza, el agresor era adoptado como hijo o yerno en la familia del damnificado. Esta concepción aparece de nuevo en la mitología griega, cuando Hércules termina su querella con los dioses haciéndose hijo adoptivo de la más grande de todas las diosas del Olimpo, Hera, la que había sido su peor enemiga; ahora se convierte en servidor suyo y toma de ella su nombre: “Zeus persuadió a Hera de que adoptase (ὀνομαζέσθαι) a Hércules y le concediera en lo sucesivo el afecto de una madre (ΔΙΟΔΩΡΟ DE SICILIA, IV, 39, 2-3; cfr. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, París, 1951, pp. 181 ss., “ejemplo típico de un procedimiento empleado en un gran número de sociedades... la adopción que sella la paz” (L. GERNET, *o. c.*, p. 134). Evidentemente, esta adopción primitiva por causa delictiva no tiene nada que ver con las disposiciones testamentarias, pero debe ser evocada por su aspecto religioso y por su carácter reconciliador y unificador.

23. El derecho ático, por ejemplo, es una de las fuentes del derecho de Doura en el Eufrates (cfr. B. HAUSOULLIER, *Une loi grecque inédite sur les successions “ab intestat”*, en *Revue historique de Droit français et étranger*, 1923, p. 533. Cfr. R. TAUBENSCHLAG, *Das babilonische Recht in den griechischen Papyri*, en *The Journal of Juristic Papyrology*, 1954, pp. 169-185; IDEM, *Keilschriftrecht im Rechte der Papyri*, en *Opera Minora*, I, Varsovia, 1959, pp. 468 ss.). Esta fusión —o mera coincidencia, poco importa al caso— ha sido especialmente subrayada a propósito del matrimonio sin contrato (ἄγραφος γάμος) atestiguado en el derecho greco-egipcio en el año 40 de nuestra era (P. Oxy. II, 257; cfr. J. MODRZEJEWSKI, *Note sur P. Strasb. 327*, en *Symbolae R. Taubenschlag*, Varsovia, 1957, II, p. 149) y en Dura-Europos en el 204 (P. Dura, 31. F. SMOLKA, *Un acte de divorce provenant de Dura-Europos*, en *Eos* (1937) 449 ss.; C. B. WELLES, O. FINK, J. FR. GILLIAN, *The Excavations at Dura-Europos*, V, 1, n. 31; dan la bibliografía).

24. Esto ha sido probado en el dominio del derecho de obligaciones, el compromiso por mero acuerdo y la ejecución sobre la persona del deudor (R. SUGRANYES DE FRANCH, *Etudes sur le Droit palestinien à l'époque évangélique*, Friburgo, 1946), y en el derecho comercial: la parábola de los ta-

trar y precisar la adopción paulina por medio del derecho griego, que sanciona esta institución desde el siglo V antes de nuestra era, y mediante el derecho romano.

En Grecia, la adopción responde a un triple fin: *religioso*, pues el adoptado debe continuar el culto propio del adoptante y visitar su tumba cuando muera²⁵; *doméstico*, en cuanto compensa la esterilidad de una unión matrimonial o la muerte prematura de los hijos legítimos, y asegura una descendencia al hogar²⁶ —el adoptado

lentos coincide en la aplicación práctica con el contrato descrito en el código de Hamurabi "para comprar, vender y hacer fructificar" (J. DAUVILLIER, *La parabole des mines ou des talents et le § 99 du Code de Hamourabi*, en *Mélanges J. Magnol*, París, 1948, pp. 153-165). Así como la restitución de Zaqueo por cuadruplicado (Lc 19 8), conocida en Israel (Ex 21, 37) sigue las normas del derecho provincial romano y se encuentra también en Egipto (R. TAUBENSCHLAG, *P. Wisconsin*, n. 23, en *The Journal of Juristic Papyrology*, 1957-1958, pp. 48-49) y en Palestina (P. BENOIT, J. T. MILIK, R. DE VAUX, *Les Grottes de Murabba'at*, Oxford, 1961, p. 109, l. 10 y 23), la parábola del hijo pródigo se apoya en la institución de la partición de ascendiente que se encuentra en el antiguo derecho sumerio-acadio "y que aún persistía en el Oriente Próximo en la época cristiana" (J. DAUVILLIER, *Le partage d'ascendant et la parabole du fils prodigue*, en *Actes du Congrès de Droit canonique*, París, 1950, pp. 223-228). "La parábola del mayordomo infiel se apoya en el contrato escrito del derecho babilonio que se encuentra en Grecia y en el derecho provincial romano, el χειρόγραφον" (*ibid.* p. 227). Las mismas observaciones pueden hacerse sobre las leyes marítimas análogas en Ugarit y Babilonia, en el Talmud, en Grecia y en Roma. "Esto permite conjeturar que existían en el Oriente Próximo en el primer milenio antes de nuestra era un derecho comercial y un derecho internacional que debieron ejercer su influencia sobre el mundo griego y, a través de él, sobre el mundo romano" (IDEM, *Le Droit maritime phénicien*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1959, p. 63; cfr. IDEM, *La Parabole du Trésor et les Droits orientaux*, *ibid.* 1957, pp. 107-115, IDEM, GEORGES BOYER, *ibid.* 1960, pp. 19-23; H. J. WOLFF, *Plurality of Laws in ptolemaic Egypt*, *ibid.* 1960, pp. 191-223). La obra de L. MITTEIS, el maestro de la papirología jurídica, puede ser matizada y completada, pero conserva su valor fundamental (*Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs*, Leipzig, 1891; cfr. P. COLLINET, *La Papyrologie et l'Histoire du Droit*, en W. OTTO, L. WENGER, *Papyri und Altertumswissenschaft*, Munich, 1934, pp. 186-232; H. HENNE, *La papyrologie et les Etudes juridiques*, en *Publications de l'Institut de Droit romain*, París, 1950, VI, pp. 77-102), especialmente en su análisis del derecho popular conservado en el *Libro del derecho sirio-romano*, que contiene tantos elementos no romanos (Cfr. L. WENGER, o. c. p. 551). Los actos jurídicos, por ejemplo, descubiertos en las grutas de Murabba'at (reconocimiento de deuda, contrato de matrimonio, repudio, etc.) atestiguan la existencia de formularios idénticos en Babilonia, Elefantina, Alejandría y Palestina (o. c. pp. 101, 112; l. 3 y las anotaciones expresas de P. Benoit, pp. 247 ss.).

25. DEMÓSTENES, C. Beoc. I, 35; ISEO, *Sucesión de Menekles*, 25, 36-37, 45; *Astifilos*, 4-5; *Nicóstrato*, 19; *Apolodoro*, 1, 15. "Dioses, objetos sagrados, ritos y plegarias todo lo empieza a tener en común con su padre adoptivo. Se le puede aplicar la expresión romana: *in sacra transit*: ha pasado al culto de su nueva familia" (L. BEAUCHET *Histoire du Droit privé de la République athénienne*, París, 1897, II, p. 52). Sobre la transmisión de los sacerdocios hereditarios, cfr. A. LAUMONNIER, *Les cultes indigènes en Carie* (París, 1958) 227, n. 9.

26. *La ley de Gortina* (XI, 6-10) declara que los derechos sucesorios del adoptado tienen como único fundamento la presunción de que perpetuará la descendencia del adoptante.

deja de pertenecer a sus padres naturales para unirse exclusivamente a los adoptivos—; y por último *pecuniario*, que es el más importante²⁷, ya que el derecho griego no permite otros herederos que los parientes legítimos y nadie puede tener un sucesor si no es introduciéndolo mediante adopción en la familia. El adoptado no hereda, pues, solamente el patrimonio (οὐσία), sino también las dignidades y honores del adoptante (προέδρια etc.) y todos sus lazos de parentesco, absolutamente como si hubiera nacido de un matrimonio legítimo. Este vínculo tan fuerte que une la filiación y los derechos hereditarios es precisamente el que subraya San Pablo a los romanos y a los galatas.

Cualquiera que sea la diferencia entre la adrogación y la adopción romana²⁸, ésta responde a una serie de preocupaciones religiosas: es necesario perpetuar los *sacra privata*, el culto de los antepasados²⁹, pero ante todo tiene por fin la adquisición de la potestad paterna³⁰. En ese organismo de constitución cuasi monárquica que es la *domus*, sólo el *pater familias* posee autonomía jurídica, y la adopción “tiene por fin permitir a un jefe de familia el reforzar la potestad de la *domus* que dirige, y en particular el procurarse, a falta de posteridad legítima, los descendientes que llevarán su mismo nombre y le asegurarán la continuación del culto de los antepasados”³¹. Lo que

27. Para los griegos, “adoptar” (εἰσπαιεσθαι) era casi sinónimo de testar (δικαιθεσθαι). Cfr. las fórmulas de ISEO: “Le legó sus bienes y le adoptó al morir” (*Sucesión de Filoctemo*, 3); “testó y adoptó” (*ibid.*, 10); “mediante testamento es como se hacen las adopciones: se dejan los bienes al mismo tiempo que se adopta un hijo (*Aristarcos*, 9). El calificativo ἀπαίς designa tanto al hombre que muere *ab intestato* como al hombre que muere sin hijos (cfr. F. BAUDRY, *Adoptio*, en CH. DARENBERG, Ed. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, París 1877, I, p. 76). La adopción entre vivos produce los mismos efectos que la adopción testamentaria. Cfr. ISEO: “Astifilo no sólo manifestó su voluntad de adoptar un hijo que le pudiera suceder, sino que se preocupó de dar a sus disposiciones una plena eficacia, asegurando su fortuna al hijo que quería adoptar” (*La sucesión de Astifilo*, 7). Así la adopción, institución bilateral o de carácter contractual, tenía fuerza de testamento unilateral (cfr. E. F. BRUCK, *Die Schenkung auf den Todesfall im griechischen und römischen Recht, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Testaments*, Breslau, 1909). En el *Discolo* de MENANDRO, el misántropo dice a Gorgias: “Te adopto como hijo, y todo lo que yo poseo considéralo tuyo” (vv. 731-732; cfr. CL. PREAUX, *Les fonctions du Droit dans la Comédie nouvelle, en Chronique d’Egypte*, 1960, pp. 225 ss.). Sobre las condiciones requeridas y las formalidades del acto de adopción (presentación del adoptado a la fratría y luego a la familia, inscripción en los registros del demo) cfr. F. BRINDESI, *La Famiglia attica. Il matrimonio e l'adozione* (Florencia, 1961).

28. La adopción perfecta (*adrogatio*) es la de una persona que goza de todos sus derechos (*sui juris*); es más antigua que la adopción de una persona que aún se encuentra bajo tutela o que pertenece a otra familia (*alieni juris*). Cfr. GAIUS, *Inst.* I, 11; AULU-GELLE, *Noctes Att.* 19 ss.

29. El *Heres* es primitivamente el nuevo sacerdote del culto doméstico.

30. Ed. CUQ, *Manuel des Institutions juridiques des Romains*⁸ (París, 1928) 197.

31. R. MONIER, G. CARDASCIA, J. IMBERT. O. C., p. 450. Es preciso aclarar que en los dos últimos siglos de la república, la adopción política por los representantes de las grandes familias de la *nobilitas* tendía a asegurar la continuidad de los cargos oficiales en el seno y para provecho de la *Gens*;

especifica la adopción romana es, por tanto, la vinculación del extraño (*extraneus*) al padre de familia; se le introduce, en efecto, bajo su potestad, a semejanza de los demás hijos, y sólo así adquiere como miembro de la familia todos los derechos hereditarios³². En la aplicación religiosa que San Pablo hace de la υιοθεσία es evidente que ante todo contempla ese vínculo filial de los cristianos con el Padre del cielo, igual que los adoptados romanos convertidos en auténticos descendientes del *pater familias*.

Los contratos de adopción que nos han conservado los papiros egipcios señalan lo mismo que los otros el doble efecto: introducción en una familia y transmisión de la herencia, pero insisten en el realismo de la filiación: el adoptado se verá considerado por el

y que los emperadores adoptarán hijos (César y Octavio, Augusto y Tiberio, Claudio y Nerón; cfr. Tácito, *An.* IV, 57; XII, 26; Suetonio, *Claudio*, XXXIX, 5), es decir un posible heredero, con el fin de asegurar su sucesión política, 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 antiques*, 1949, pp. 262-321; sobre todo B. PARS, *Désignation et Investiture de l'Empereur romain*, París 1963). La "sucesión apostólica" pudiera muy bien tener un análogo si no un precedente, en la transmisión del *Imperium* de derecho divino, por filiación espiritual, implicando la herencia: el príncipe, que pertenece a una raza escogida por los dioses, transmite a su descendente (por sangre, o más a menudo por adopción) un potencial espiritual, un "carisma hereditario", que le transforma en *augusto* y le asegura la protección de la divinidad (*felicitas*). Así el heredero del trono, que a menudo ha ejercido anteriormente una corregencia, se convierte en el hijo de un dios y aparece como sobrenaturalmente marcado por la soberanía constitucional que le confiere la investidura. No sólo le corresponde el resplandor de un *optimus*, un poder moral eminente, sino también la *auctoritas* del *princeps*. En sus epístolas pastorales, San Pablo transmite de este modo su herencia espiritual por el canal de la filiación: después de haber recordado su propia investidura para el apostolado (Tit 1, 3; sobre esta acepción de πιστεύειν, cfr. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète "messianique" des Gentils en Eph. th. Lovanienses*, 1957, pp. 300 ss.), San Pablo define el cargo que confía a su sucesor y heredero: γνησίω τέκνω κατὰ κοινὴν πίστιν (v. 4); lo mismo a Timoteo: γνησίω τέκνω ἐν πίστει (1 Tim 1, 2; cfr. 2 Tim 1, 2). Esta filiación auténtica acredita a su mandatario como fiel intérprete de su pensamiento (cfr. Phil 2, 19-20). No hay artículo posesivo delante de τέκνω, porque no se trata de una designación afectuosa, sino de un título de legitimidad: la filiación implica la transmisión hereditaria. Si se acepta este paralelismo, presentado por B. PARS (p. 6) y que resulta más verosímil en la atmósfera romana de las Pastorales, cabe en el mismo sentido entender κατὰ κοινὴν πίστιν como una referencia a la fidelidad universal" (de los magistrados, del senado, del ejército, del pueblo que era originariamente el fundamento sociológico del principado (*ibid.*, pp. 4, 210): los cristianos de Creta reciben a Tito como a quien está investido de autoridad...

32. U. E. PAOLI *L'adoption nelle Commedie di Plauto*, en *Miscellanea di studi alessandrini in memoria de A. Rostagni* (Turín, 1963) 548-551. Entre los romanos, no existe diferencia entre el parentesco agnático que se funda en la sangre y el que se apoya en la adopción, ya que la filiación es una cuestión de derecho —sumisión a la *patria potestas*— y no de comunidad de sangre (cfr. M. H. PREVOST, *o. c.*, p. 14). Los estudios genealógicos han demostrado que —a excepción quizá de los claudianos no existe una familia de la aristocracia romana que no haya practicado de un modo habitual la adopción (cfr. W. GOLLUB, *Tibère*, París, 1961 p. 77).

adoptante como su propio hijo legítimo³³; lo cual hay que entenderlo sin duda referido a los derechos propiamente dichos, pero también a las obligaciones, y especialmente a los cuidados y al afecto que todo padre debe tener para con sus propios hijos³⁴. En una adrogación concluida entre Aurelia Teeys, respecto a su pupilo Paesis, y el adoptante Aurelio Silvano, la primera pide a este último que considere al hijo como si fuera de su propia sangre³⁵, y se comprometa a educarlo, alimentarlo, vestirlo y tratarlo como si él mismo lo hubiera engendrado³⁶. Esto puede glosarse con *P. Oxy.* IX, 1185, 10: "un hijo pequeño debe alimentarse con pan, y no probar la sal ni las salsas; en cambio si te pide vino, dáselo en la punta de tu dedo"...

Se vuelve a encontrar aquí el elemento humano ya contenido en las primeras estipulaciones de Nuzi, de Mari y de Babilonia³⁷, y bien atestiguado en Atenas³⁸. La adopción no puede menos de ser

33. *P. Oxy.* IX, 1206 (335 después de C.): Heracles y su mujer Isarion acuerdan hacer adoptar a su hijo Patermouthis, de dos años, por Horion (ἐκδεδωκέναι σοι ... εἰς υἱοθεσίαν) quien lo tendrá por verdadero hijo (ἐχειν τοῦτον γνήσιον υἱόν) y le hará su sucesor y heredero. Cfr. *P. Oxy.* XVI, 1895 (554 de nuestra era): Una viuda, incapaz por su pobreza de alimentar y educar a su hija de nueve años, la hace adoptar y suplica a los nuevos padres que la consideren como hija legítima, παραδεδωκέναι αὐτὴν ὑμῖν ... εἰς θυγατέρα νομίμην (l. 10). Comparar el acta de emancipación del siglo I en la que una mujer renuncia a la posibilidad de vender a su hijo (CH. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*, París, 1900, n.º 1415, 19-21).

34. *P. Leipz.* 28, citado por L. MITTEIS (*Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig-Berlín, 1912, II, 2, n. 363) comentado por L. MITTEIS (*Adoptions-urkunde vom Jahre 381 n. Chr.*, en *Archiv für Papyrusforschung*, 1906, pp. 173-184; la bibliografía viene dada por L. WENGER, o. c., p. 814).

35. Ἐγὼ μὲν ἡ Τεεὺς παραδεδωκέναι σοι τῷ Σιλβανῶ τὸν μνημονευθέντα Παῖσιν καθ' υἱοθεσίαν μετὰ τῆς πατρῶας αὐτοῦ κληρονομίας ... πρὸς τὸ εἶναι σου υἱόν γνήσιον καὶ πρωτότοκον ὡς ἐξ ἰδίου αἱματος γεννηθέντα σοι (l. 15-16).

36. ... πρὸς υἱοθεσίαν ὅσπερ θρέψω καὶ ἡματιζῶ εὐγενῶς καὶ γνησίως ὡς υἱόν γνήσιον καὶ φυσικόν, ὡς ἐξ ἔμου γενόμενον (l. 17-18)... καὶ τῶν ἐμῶν πραγμάτων κληρονόμον υἱοθετηθέντα μοι (l. 22). P. COLLINET observa: "Es digno de notarse que el objeto del contrato de *adoptio* consista, no ya en la transmisión del poder paterno al adoptante sino en la proclamación de un derecho de sucesión en favor del adoptado" (*La Papyrologie et l'Histoire du Droit*, en *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, XIX, Munich, 1934, p. 199).

37. Según la tabletta de adopción de Mari "Iahatti-Il es hijo de Hillalum y de Alitum. Se alegrará con sus alegrías y sufrirá con sus penas" (tabl. 1; G. BOYER, *Archives royales de Mari. VIII. Textes juridiques*, París, 1958, página 3). El acta intenta hacer la adopción sobre el modelo de la filiación de sangre, puesto que la mujer del adoptante interviene como parte y el vínculo de filiación se establece simultáneamente respecto a ambos cónyuges. Más aún, la asociación del adoptado a las alegrías y penas de sus nuevos padres introduce una nota afectiva notable en una estipulación jurídica (cfr. *ibid.*, p. 179).

38. El adoptante "mostraba hacia mí (el adoptado) la solicitud que por naturaleza tiene un padre para con su hijo, y por mi parte yo le cuidaba y le respetaba exactamente como si se tratara de mi verdadero padre" (Isso, *La sucesión de Menekles*, II, 18; cfr. 43). Tal es, según Plutarco, el espíritu de la ley de Solón sobre la adopción entre vivos: "Antiguamente los testamentos no estaban permitidos; los bienes y casas debían permanecer en

un título que da derecho al amor, a la solicitud del padre, lo mismo que exige gratitud y afecto por parte del hijo³⁹. Por eso los cristianos, al ser adoptados por Dios, tienen la seguridad —además del honor y de la herencia celeste que se les concede⁴⁰— del amor con que les mira su Padre del cielo; y todo el desarrollo de Rom 8, 28 ss. es para garantizar la providencia infalible y la generosidad de Dios para con ellos. Nada podrá nunca impedir (χωρίσαι, v. 39) la paternal *agape* que Dios ha querido prodigar a sus antiguos esclavos, después de convertirlos en hijos.

Pero éstos a su vez se encuentran muy obligados a demostrar su agradecimiento, basado en la conciencia de la gratuidad y grandeza del don recibido. El envío del Espíritu Santo se da para revelar lo que Dios reserva a los que le aman (1 Cor 2, 9-10) y sobre todo “para que conozcamos bien lo que Dios nos ha dado” (v. 12). Una vez que conocen a Dios, en y por sus larguezas (Gal 4, 9), los hijos adoptivos, “ardiendo de fervor” (Rom 12, 11), literalmente claman a Dios su amor, y con pleno derecho le llaman: Padre. Es algo más que una oración; es toda su vida teológica y moral la que se siente impulsada por esta *agape* de gratitud filial.

* * *

La adopción filial no es más que una entre las muchas formas de adopción practicadas en el Oriente próximo. Una quincena de actas hurritas del siglo xv atestiguan la práctica de la adopción matrimonial⁴², especie de levirato prenupcial, según el cual el adoptante puede unir a la adoptada, ya sea con su hijo mayor, ya sea con uno de los restantes⁴³. Tal adopción aparece como “un acto en virtud del cual una joven pasa de la autoridad de su padre o de su tutor legítimo a la autoridad de un padre o de una madre adoptiva,

el *genos* del difunto. Pero Solón permitió a los que no tenían hijos el dejar sus bienes a quienes quisieran; así dio preferencia a la amistad sobre el parentesco, a la libre disposición sobre la obligatoria” (Solón, 21). Iseo observa que, al adoptar un heredero, “la gente escoge personas ajenas a la familia, elegidas entre los amigos íntimos” (Sucesión de Nicóstrato, 18).

39. Cfr. *Ley de Gortina*, X, 42 ss.: el adoptado se exime de los “deberes divinos y humanos” respecto del adoptante. Pueden compararse los actos de manumisión de esclavos “entre amigos”, μεταξὺ φίλων (P. Oxy. IX, 1205; L. MITTEIS, *Chrestomathie*, n. 362).

40. El padre dispone de sus bienes a su arbitrio, los divide entre todos, o bien puede desheredar a uno de sus hijos, o legar una parte leonina al preferido; comparar Gen 21, 10-14; 24-36; 25, 5; 48, 14, 17-19; Dt 21, 16; 1 Par 5, 2 (cfr. L. G. LEVY, *La famille dans l'antiquité israélite*, París, 1904, páginas 264 ss.). La admisión de hijas en la herencia es asimismo atestiguada en una época tardía por Iob 42, 15; cfr. Prv 30, 23.

41. Como los niños en el Templo a quines no podían impedir que proclamasen las alabanzas de D'os (Mt 21, 15-16).

42. *In matrimonium, ad maritandum*. Cfr. A. VAN PRAAG, *Le Droit matrimonial assyro-babylonien* (Amsterdam, 1945) 79 ss.

43. Cfr. G. CARDASCIA, *L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi*, en *Revue historique de Droit français et étranger* (1959) 14.

a fin de ser entregada en matrimonio por el adoptante" ⁴⁴. Especialmente se subraya el papel del hermano de la adoptada, que concede al *accipiens* el derecho a establecerla conforme a su propio criterio; pero también la adopción "en calidad de hermana" (*ana ahatu-ri*). Por tanto, en los derechos cuneiformes, se puede adoptar a otro, no sólo en calidad de hijo o de nuera ⁴⁵, sino de hermano e incluso de padre ⁴⁶.

La adopción fraterna (*ana ahhuti ilqi*) aparece atestiguada desde el II milenio en Susa y en el siglo VIII en Babilonia ⁴⁷. Su fin no es financiero y hay que interpretarlo en función del régimen del "fratriarcado" en que la comunidad familiar depende, al menos en el orden sucesorio, de la *fratria potestas* del hermano mayor: a los hermanos adoptivos se les considera y se les trata exactamente igual que a los restantes hermanos de la familia ⁴⁸. Más precisamente, con

44. G. CARDASCIA, l. c., p. 2. Dos especies de contrato se presentan: 1.º la adopción "en calidad de nuera" (*ana kallúti*), ya sea porque está destinada a un determinado hijo del adoptante, o bien porque éste la adopta para darla como esposa a uno cualquiera de sus hijos, o incluso a un esclavo. "Entrego a mi hermana Mennuni a Aripparni en calidad de hija... y Aripparni se encargará de darle marido" (*Tableta de Nuzi*, ya citada). 2.º La adopción "en calidad de hija y de nuera" (*ana martúti u kallúti*) en la que el adoptante puede dar en matrimonio a su hija a quien desee, incluso fuera del círculo familiar, como lo pudiera hacer con su propia hija. "Tableta de adopción en calidad de hija y de nuera, por la que Gylia... entrega a su hija Hashipkiashe como hija y nuera en manos de Hinzurái, concubina de Shilwa-Teshup. Hinzurái se encargará de Hashipkiashe y la entregará como esposa a quien juzgue más conveniente; si quiere se la dará a su hijo, pero si le parece mejor la entregará al hijo de su concubina o a otro marido que no pertenezca a la familia" (l. c.; cfr. otros ejemplos en E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, París, 1938, pp. 299-317).

45. Cfr. A. VAN PRAAG, o. c., pp. 82-84.

46. X adopta a Y en calidad de padre, se obliga a cuidar de él y adquiere un derecho a su sucesión "Il milimma ha adoptado a Tulpuri como padre. Mientras viva, se hace responsable de él. Cuando Tulpuri muera, todo cuanto posee... pasará a pertenecer a Ilmilimma" (Tableta publicada por D. J. WISEMAN, *The Alalakh Tablets*, Londres, 1953, p. 39, n. 16). Cfr. R. MONIER, G. CARDASCIA, J. IMBERT, *Histoire des Institutions et des Faits sociaux* (París, 1956) 59, n. 96.

47. V. SCHEIL, *Actes juridiques Susiens*, en *Mémoires de la Mission archéologique de Perse*, París, XXII-XXIII, 1930, 1932, n. 3: "Ilisubani, en su benevolencia, ha manifestado su voluntad de tomar a título de fraternidad (*ana ahhúti ilqi*) a la mujer de su padre Atúta"; 286, 321, 14: "Damkiga... ha hecho acto de adopción en fraternidad. Se han observado los ritos, según los cuales una fraternidad adoptiva equivale a una fraternidad natural y una filiación adoptiva equivale a una filiación natural para Sušinak e Išma Karab; con los comentarios de Ed. Cuq (*Les Actes juridiques Susiens*, en *Revue d'Assyriologie*, 1931, pp. 47-51), quien ve en esta adopción un modo de transmisión de los bienes a título universal y a título gratuito. No hay que confundirla con la adquisición y la cualidad de hermano que resultan de una adopción filial (en la que el adoptado se convierte en hermano de los hijos del matrimonio del adoptante); cfr. IDEM, *Le Droit élamite d'après les actes juridiques de Suse*, ibid. (1932) 155-157; IDEM, *Etudes sur le Droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites* (París, 1929) 141.

48. En el matriarcado —que jamás existió en Israel—, la madre determina el parentesco; no se encuentra sometida al dominio de un marido, sino bajo la tutela de los parientes varones. El cabeza de familia es, entonces,

G. Michaelides-Nouaros —quien ha vuelto a trazar la evolución de la *adoptio in fratrem* en la Grecia antigua⁴⁹, en Bizancio y en la tradición helénica más reciente⁵⁰—, habría que distinguir entre la institución propiamente jurídica referente a los derechos sucesorios (ἀδελφοθησία) y una adopción religiosa e incluso mágica en su origen (ἀδελφοποιία) corriente en las sociedades primitivas, que lleva a menudo consigo una ceremonia sangrienta y que permite unirse o identificarse con la naturaleza de otro. Esta ceremonia se halla en la base de la fraternidad de armas de los héroes de Homero, aparece practicada en la época clásica por los pueblos bárbaros del Asia Menor, Ponto, Persia y Arabia preislámica⁵¹; después, en Bizancio —donde se ejerce sin duda una influencia eslava⁵² y recibe la san-

el hermano de la madre, y tiene pleno poder sobre su hermana y sobre los hijos de ésta. Cfr. P. KOSCHAKER, *Fratriarchat, Haugemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*, en *Zeitschrift für Assyriologie* (1933) 1-89; W. PLAUTZ, *Zur Frage des Mutterrechts im alten Testament*, en *Z. A. T. W.* (1962) 9-30. A propósito de Eccli 7, 18: "No cambies un amigo por plata, ni un verdadero hermano (ἀδελφὸν γνήσιον) por oro de Ofir", glosado por la Vulgata: "No traiciones a un amigo que te rehusa la plata, y no desprecies a un hermano muy querido por el oro", P. K. recuerda la enmienda de TH. NÖLDEKE (*Bemerkungen zum hebraischen Ben Sira*, en *Z. A. T. W.*, 1900, p. 85), quien substituye por לֵיִל (bien atestiguado en el Pentateuco samaritano, en el *Targum* del Ps. Jonatán y en un fragmento de Targum sobre Gen 49, 5) el אֶלֶף תַּלְמִיד del hebreo. Se sabe, en efecto, que el adjetivo *talimu* es un atributo frecuente de hermano en asirio-babilonio. No se trata necesariamente de una fraternidad de sangre, ni de mellizo ni de segundo; Hamurabi se declara *talimu* de Zamama, dios de la ciudad de Kish (*Código*, prol. II, 56) porque el dios de la guerra le ha concedido una protección completamente fraternal. El *hermano-talimu* de un soberano participa en el poder con él, está asociado al trono y es su sucesor o heredero. Por eso el "hermano legítimo" de Eccli, paralelo al "amigo", pudiera muy bien ser el hermano legalmente adoptado del que no hay que deshacerse por fines interesados. El contexto relativo a la actitud que hay que tener con la mujer, los esclavos, los jornaleros, los hijos y los parientes, justifica esta interpretación jurídica.

49. Las comunidades fraternales de Delfos, Hyettos, Gortina (*Ley de G. V*, 28-34; con los comentarios de M. GUARDUCCI, *Inscriptiones Creticae*, IV, p. 160) etc. son asociaciones de coherederos que continúan unidos sin dividir la herencia; sus miembros son ὁμοσίπυοι "viven de la misma hucha", ὁμόκαπνοι "respiran el mismo humo" (ARISTÓTELES, *Polit.* I, 1252 b 14-15; HESQUIO, in *h. v.*).

50. G. MICHAELIDES-NOUAROS, Περὶ τῆς ἀδελφοποιίας ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ, en Τόμος Κ. Ἀρμενοπούλου (*Mélanges Harménopoulos*), Tesalónica, 1951, pp. 251-313. Cfr. la recensión en *Iura* (1953) 470-471.

51. "Los carmanianos se abren las venas de la frente con la punta de un dardo, y la sangre que brota la toman mezclada con la bebida, considerando como una muestra suprema de amistad el beber de este modo la sangre de otro" (ATENÉE, II, 46 a; § 24 f). Sobre esta fraternización por la sangre (*blood-covenant*), cfr. G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le Droit criminel en Grèce*, p. 160). Para el Islam, cfr. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris, 1908) 12 ss.; C. A. NALLINO, *Intorno al divieto romano imperiale dell'Affratellamento e ad alcuni paralleli arabi*, en *Studi in onore di S. Riccobono* (Palermo, 1936) III, pp. 321-357.

52. A. FROLOW, recensión de G. MICHAELIDES-NOUAROS, en *Revue de l'Histoire des Religions* (1954) 106.

ción de las ceremonias de la Iglesia⁵³—, en Grecia bajo la dominación turca y aún se prolonga hasta la época moderna. Huellas de esta institución se encuentran en Polonia y en Escandinavia, así como en España⁵⁴, en el Poitu⁵⁵ y en Provenza⁵⁶. Es decir, esta práctica del derecho consuetudinario es tan antigua y constante como universal, y es normal encontrarla en Roma donde el hermano mayor tiene facultad y poder para introducir en la casa paterna a nuevos hermanos adoptivos⁵⁷.

M. Kaser tiene razón al aproximar este crecimiento jurídico de los miembros de la *domus* —los nuevos miembros tienen los mismos derechos que los antiguos— a las instituciones orientales análogas antes mencionadas⁵⁸. La *adoptio in fratrem* no es más que la aplicación del adagio: *adoptio naturam imitatur*, puesto que hace pasar a una persona de una familia a otra al hacerla participar de los bienes de la comunidad. Sin embargo, se empezaron a dar tantos abusos, que un rescripto de Diocleciano del 3 de diciembre del 285 acabó suprimiéndola, incluso para los peregrinos⁵⁹ y precisamente en Siria, donde permanecía vigente⁶⁰. Siguiendo esta línea, los juristas

53. La adopción contraída ante el Sacerdote y el Cuerpo de Jesucristo (en Bizancio, en Francia y en otras partes) se denominaba a causa de esta circunstancia: fraternidad espiritual (πνευματική ἀδελφότης; cfr. DU CANGE, *Dissertation XXI: Des adoptions d'honneur en frère et par occasion des Frères d'armes*, en *Histoire de S. Louis IX... par J. de Joinville*, Paris, 1668, p. 263).

54. E. DE HINOJOSA, *La Fraternidad artificial en España*, en *Revista de archivos, bibliotecas y museos* (Madrid, 1905) IX, 7, pp. 1-18.

55. J. C. ARNAULT DE LA MÉNARDIÈRE (*De la Succession de Frère à Frère. Souvenirs slaves dans la très anciennes coutume de Poitu*, en *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, Poitiers, 1884, VII, pp. 343-361) observa: "Siempre que a la autoridad en la familia se vincula la participación en el poder político, los bienes han sido de hecho confiados, igual que la autoridad misma, a uno de los miembros de la familia, designado generalmente según la primogenitura" (P. 354).

56. R. AUBENAS (*Le contrat d' "affraymentum" dans le Droit provençal du Moyen Age*, en *Revue historique de Droit français et étranger*, 1933, páginas 478-524) relaciona acertadamente este contrato de fraternitas con el uso romano del *Consortium inter fratres*; pero esta comunidad no se limita a los hermanos coherederos de un padre difunto, sino que se extiende a personas sin ningún lazo consanguíneo, y que no obstante son calificadas como *fratres associati* o *novi fratres*. Los contratantes prometen vivir juntos *ut germani fratres*, y constituyen una verdadera familia fuera de todo lazo sanguíneo, ya que se comprometen, a menudo para siempre, a vivir en el mismo hogar y tener la misma cocina, comiendo el mismo pan y bebiendo el mismo vino.

57. GAIUS, *Ins.* III, 25; ULPIANO, *Digesto*, XVII, 2, 63.

58. M. KASER, *Das römische Privatrecht* (Munich, 1955), I, p. 83, n. 11; 89, n. 27, II, p. 148, n. 25; Igualmente P. KOSCHAKER *Adoptio in Fratrem*, en *Studi in onore di S. Riccobono* (Palermo, 1936) III, pp. 361-376.

59. "Nec apud peregrinos fratrem sibi quisquam per adoptionem facere poterat. Cum igitur, quod patrem tuum voluisset facere dicis, irritum sit, portionem haereditatis, quam is adversus quem supplicas velut adoptatus frater heres institutus tenet, restitui tibi curae habebit praesses provinciae" (*Codex Justinianus*, VI, 24, 7; cfr. L. MITTEIS, *Reichsrecht*, p. 287.) En CUV *Mémoire sur le Consilium Principis d'Auguste à Dioclétien*, en *Mémoires... de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1884, IX, p. 501),

bizantinos proscriben también la adopción fraterna (ἀδελφοποιτα, ἀδελφοποίησις, ἀδελφοσύνη), dando como razón que "nadie puede engendrar a su hermano", e introducen el rescripto de Diocleciano en numerosas compilaciones de leyes⁶¹.

A pesar de todo, la *adoptio in fratrem* continuó existiendo en Roma y su práctica formaba parte del derecho consuetudinario en Bizancio y en Egipto. Un fragmento de Gayo, copiado en Arsinoe en el siglo IV, define, en efecto, el *consortium* artificial⁶² en relación al del grupo doméstico: "*Societas fratrum... qui ad exemplum fratrum suorum, societatem coierint*"⁶³. Así como a la muerte del *paterfamilias* sin dejar testamento la comunidad familiar hereda y conserva indivisamente los bienes, de un modo semejante los individuos pueden también asociarse y formar una especie de sociedad familiar, poniendo en común sus bienes y anudando mutuos lazos jurídicos de parentesco. Por una *legis actio* ante el pretor, declaran que, en adelante se consideran como hermanos, "más hermanos, podría decirse, que los hermanos corrientes, por razón de la comunidad de bienes y de existencia. En otras palabras, aquí nos encontramos en el caso

quien recuerda que el mismo Diocleciano había autorizado a una mujer a que adoptase a una persona para consolarse por la pérdida de sus hijos (*Cod. Just. V, L. VIII. tit. 47*), cita este rescripto como ejemplo de obediencia a un interés superior que suprime la aplicación de las costumbres locales. Aquí, lo que está en juego es la regla constante de la devolución de las sucesiones. No es, por tanto, a este punto a lo que se refiere la crítica de Lactancio condenando el reinado de Diocleciano como desastroso para la ciencia del derecho (*De morte persecut. 22*). Los efectos sucesorios de esta medida son puestos de relieve por FR. SCHULZ, *Der Irrtum im Beweggrund bei der testamentarischen Verfügung, in Gedächtnisschrift für E. Seckel* (Berlín, 1927) 105 ss. Sobre la naturaleza y el contenido de esta *adfratatio*, cfr. el análisis minucioso de A. MARONGIU, *L'affrattamento come negozio giuridico*, en *Studi di Storia e Diritto in onore di A. Solmi* (Milán, 1941) II, pp. 261-299.

60. Es sabido que Diocleciano se había reservado el Oriente, dejando la administración del Occidente a Maximiano, y que fue el más eficaz promotor de la generalización del uso del Derecho romano. El libro *Sirio-romano*, que ya no comprendía la práctica en boga estipula: "*Si velit vir scribere fraternitatem cum viro altero, ut tanquam fratres sint, et omnia quod possident vel possidebunt eorum sit aequaliter, prohibet eos νόμος ε non ratum est id quod invicem scripserunt: non enim uxores eorum sunt communes neque liberi eorum possunt esse communes*" (§ 86; cfr. J. FURLANI, *Liber Graeco-Syriacus*, en S. RICCOBONO, *Fontes Juris romani antejustiniani*, Florencia, 1940, II, p. 789).

61. Las *Basilicas* transcriben muy ampliamente: Μηδὲ παρὰ ξένοις τοῖς ἔξω Ῥώμης οἰκοῦσι διὰ θέσεως ἀδελφότης συνιστάσθω. Κάν τις ὡς ἀδελφός προσληφθεὶς κληρονόμος γραφῇ, ἐκπιπτέτω τῆς κληρονομίας. Καὶ ὅτε οὐκ ἔξεστίν τίνι εἰς θέσιν λαμβάνειν ἑαυτῷ ἀδελφόν εἰ δὲ προσληφθῇ κληρόνομος, ἐκπίπτει (Libro XXXV, tit. XIII, cap. 17).

62. El *consortium* artificial es una institución doméstica que tiene por objeto crear entre los miembros más alejados de una familia exactamente los mismos lazos que existen entre los hermanos" (H. LEVY-BRUHL, *Nouvelles études sur le très ancien Droit romain*, París, 1947, p. 62).

63. P. S. I., XI, 1182, 27; con el comentario de V. ARANGO-RUIZ, *in h. l.*, pp. 32 ss.

de una fraternidad artificial. El *consortium* entre *alii* es una verdadera *adoptio in fratrem*"⁶⁴.

El interés de este contrato de parentesco, lo mismo que el del *Libro sirio-romano* estriba en que realiza la *fraternidad* jurídica (ἁδελφοποιία) sin emplear la fórmula jurídica de la *adoptio in fratrem*, aunque subrayando la asimilación a la institución familiar propiamente dicha. Por eso hay que distinguirlo netamente de la economía salvífica de la nueva Alianza —“la alianza de los hermanos” (Am 1, 9), tal como aparece expresada en la epístola a los Hebreos, en especial las relaciones del Mediador, “hijo sobre toda la casa” (Heb 3, 6), y de los santificados de la misma raza y línea sucesoria: ἐξ ἑνὸς πάντες (Heb 2, 11). Cristo, Hijo-heredero (Heb 1, 2), introducido en el universo como Primogénito (v. 6), participa hasta tal punto con los nombres de la misma carne y de la misma sangre, que tanto puede llamarles hermanos como hijos⁶⁵. Estas relaciones de fraternidad responden al designio de Dios que quiere “conducir con el jefe de la salvación a numerosos hijos a la gloria” (Heb 2, 10).

Es claro que la vocación cristiana consiste en estar unido a Cristo, el Hijo de Dios⁶⁶, y que gracias a esta unión cada elegido se convierte en hijo de Dios (Gal 3, 26) y, por tanto, en heredero (Gal 3, 29; Eph 1, 5). Esta herencia o esta vida se presenta como algo dado por Dios y a la vez transmitido por Cristo. Para precisar de algún modo el orden de intervención de uno y otro, cabe utilizar una formulación jurídica como la que San Juan emplea en su Prólogo: “A cuantos le recibieron (al Verbo), les dio la prerrogativa de hacerse hijos de Dios” (Ioh 1, 12). Todos los comentaristas se

64. H. LEVY-BRUHL (*l. c.*, p. 56), el cual supone que la declaración hecha mutuamente por los asociados, debiera ser: “*Hunc ego meum fratrem esse aio*”. Observa además que, a la inversa que la *adoptio in fratrem* de otros países, que creaba una jerarquía entre las partes y tenía por objeto principal asegurar al adoptado la sucesión del adoptante, la adopción a título de hermano adaptada a las instituciones romanas es mutua, sin lazo de subordinación. El objeto del *consortium* es asimilar a los que mutuamente se adoptan a la condición de *fratres sui*.

65. Heb 2, 11-14. Dado que la adopción romana tenía como efecto hacer adquirir al adoptante la *patria potestas* sobre el adoptado, un jurista traduciría: Cristo adopta a los hombres en fraternidad para poder inscribirles en su testamento (11, 15-17; compara la alternancia: hijitos, huérfanos, amigos en Ioh 13, 33; 14, 18; 15, 14, donde los lazos de subordinación entre las partes quedan borrados; la adopción a título de hermano es mutua y se convierte en un *consortium*). Cfr. no obstante las objeciones de E. VOLTERRA, *La L. 7 C. de her. inst. 6, 24 e due documenti di Susa recentemente scoperti*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto romano* (Roma, 1933) 298 ss. Sobre la fraternidad de la carne y en la sangre, cfr. J. JEREMIAS, “*Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God*”, in *New Testament Studies* (1956) II, pp. 151-159; O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, *ibid.* (1957) III, pp. 322 ss. Judá dice de José: “Es nuestra carne”, es decir, nuestro hermano (Gen 37, 27). Abimelec reivindica el parentesco que le une con los habitantes de Siquem: “Acordaos de que soy de vuestros huesos y de vuestra carne... Respondieron: Es nuestro hermano” (Idc 9, 1-13). De este modo, todos los miembros de una tribu son hermanos (Gen 13, 8; 14, 14; Lev 21, 10; Dt 18, 7).

66. Cfr. 1 Cor 1, 9, κοινωνῶν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; 1 Ioh 1, 3; cfr. 5, 12-13.

esfuerzan por precisar la significación exacta de ἔδωκεν ἔξουσίαν⁶⁷. Distinguen ἔξουσία de δύναμις, entendiendo ese “poder” como una disposición nueva, según la cual el creyente puede convertirse en hijo de Dios. El pensamiento es exacto, pero hay que precisarlo reconociendo a ἔξουσία todo su valor jurídico de: capacidad, derecho y aptitud⁶⁸; por ejemplo, Pilato tiene el “poder” de libertar o de crucificar a Jesús⁶⁹, Jesús tiene el “derecho” de juzgar⁷⁰ y los bienaventurados “pueden disponer” del árbol de la vida, es decir, tienen

67. L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics* (Londres, 1946) 259. Ultimamente. M. E. BOISMARD, siguiendo una sugerencia de R. Bultmann, comprende la expresión “les dio el poder” como una simple explicación de una idea virtualmente contenida en el verbo arameo *natan*, que puede significar tanto dar como dar el poder, la facultad de hacer algo. Por tanto, no habría que insistir excesivamente en el alcance de la palabra “poder, que pudiera incluso suprimirse en la traducción” (*Le Prologue de saint Jean*, París, 1953, p. 61). A lo cual P. Biard objeta con razón que es arriesgado eliminar una palabra del texto sagrado como carente de significación, cuando el motivo principal es que no se entiende. “¿No ha querido San Juan, por el contrario, expresar con esta palabra la solidaridad profunda de los hijos de Dios por adopción, en que se transforman los creyentes, con el Hijo de Dios por naturaleza que es el Verbo hecho carne y que ellos reciben por la fe?” (*La Puissance de Dieu*, París, 1960, p. 131).

68. Cfr. Lc 12, 5; 1 Cor 9, 12; 2 Thes 3, 9. Ya San Agustín comentaba Ioh 1, 12: “Ita quos dixit accepta potestate factos Dei filios, quod illa adoptio significat quam Paulus commemorat, eosdem dixit natos ex Deo” (*De cons. Evang.* III, 6; P. L. XXXIV, 1074). ἔξουσία, aunque tiene un sentido potencial (= *potentia*) no es un poder (*potestas*), ni un derecho propiamente dicho, sino la supresión de una incapacidad (cfr. J. REINACH, *Ébauche d'une mancipation*, París, 1960, p. 14), por lo tanto: una libertad de tener y de usar (cfr. DEMÓSTENES, C. Néera, 50; H. W. PLEKET, *The Greek Inscriptions in the Rijksmuseum... at Leyden*, Leiden, 1958, p. 31; N. A. BEES, *Die griechisch-christlichen Inschriften des Peloponnes*, Atenas, 1941, I, 1, n. 30, páginas 59-60. Comparar ἔξειναι γαμεῖσθαι = el derecho de casarse; PLUTARCO *Publicola*, VIII, 8; cfr. la nota de R. BULTMANN, *Das Evangelium des Iohannes*, Göttingen, 1941, p. 36). Sería el equivalente del hebreo tardío שׁוּבָה que designa al poseedor de un poder legal, libre de usar de sus derechos, de disponer a su grado de lo que posee (Ex 21, 7-8; Eccl 8, 8; Eccl 9, 13; cfr. 2 Mach 7, 16). En los contratos arameos, la cláusula *scha'llit* autoriza la toma de posesión de un bien, el libre ejercicio de los derechos (cfr. J. J. RABINOWITZ, *Jewish Law*, New York, 1956, pp. 124 ss.; *Idem*, *Neo-Babylonian Legal Documents and Jewish Law*, en *The Journal of Juristic Papyrology*, 1961, pp. 150 ss.). De ahí en San Pablo la distinción entre la ἔξουσία y la δύναμις apostólicas (K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes*, Roma-Friburgo, 1962, pp. 139-204, 243-327). Sobre el “juridicismo en San Juan, cfr. C. SPICQ, *La justification du charitable*, 1 Ioh 3, 19-21, en *Studia biblica et orientalia* (Roma, 1959) II, p. 347; I. DE LA POTTERIE, *La notion johannique de Témoignage*, en *Sacra Pagina* (París, 1959) II, pp. 195 ss.

69. Ioh 19, 10. Hidapso dispone a su arbitrio de la vida de los vencidos (κατ' ἔξουσίαν, HELIODORO, *Etiop.* IX, 6, 3). Según Lc 12, 11; 20, 20; Tit 3, 1, la ἔξουσία es el ejercicio de un poder civil, un privilegio judicial; los ἔξουσία son los magistrados, que disponen de la autoridad y pueden, por tanto, realizar válidamente tal determinado acto de gobierno; cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre Hymnes baptismals* (París, 1961) 84 ss.

70. Ioh 5, 27. A. FEUILLET relaciona ἔξουσίαν ἔχειν (Mc 2, 10) con Dan 4, 7, y ἔξουσίαν διδόναι (Mt 28, 18) con Dan 7, 14 (*L'EXOUSIA du Fils de l'Homme*, en *Recherches de Science religieuse*, 1954 pp. 172 ss.).

aptitud para asimilar la vida divina⁷¹. Los papiros y las inscripciones del siglo primero confirman ampliamente esta acepción de “capacidad jurídica”⁷²; la ἐξουσία es una facultad que implica derecho y privilegio. Por consiguiente, cualquiera que da su fe al Verbo encarnado, se *habilita* para convertirse en hijo de Dios: Dios sólo engendra a los que son *capaces* de recibir su vida⁷³, aptitud o título que reciben precisamente de Cristo.

Esta intervención de Cristo, tan fuertemente subrayada en el Nuevo Testamento⁷⁴ aparece expresada en términos jurídicos, y precisamente de adopción, en Eph 1, 5: “Dios nos ha predestinado a ser *para El* hijos adoptivos *por* Jesucristo”⁷⁵. Pero quedaba por precisar que en esta familia monocrática que es el hogar divino, ninguno de los hermanos menores tiene derecho al patrimonio si no es por in-

71. Apc 22 14, ἵνα ἔσται ἡ ἐθουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς; comparar Mc 13, 34: conceder la iniciativa, la autonomía.

72. En el 23 de nuestra era, Teón reconoce que no tiene *derecho o autorización* para obtener un nuevo plazo (P. Oxy. II, 259, 18), así como nadie puede reivindicar los bienes de una sucesión testamentaria, fuera de las personas expresamente indicadas (P. Fouad, XXXIII, 30); en este mismo sentido, algunos piden al rey que les conceda *autorización* para derribar y reconstruir edificios industriales (P. Magd. XXXVI, 7). José de Biblos hace constar que ha construido su sepulcro y añade: “Si mi hijo desea que lo sepulquen en él, tiene facultad para ello (ἐξουσίαν ἔχει)” (J. B. FREY, Corp. Inscript. Iudaicarum, Ciudad del Vaticano, 1952, II, n. 871); en cambio veinticinco epitafios de Afrodísia niegan tal autorización: ἕτερος οὐδεὶς ἔξει ἐξουσίαν ἐνθάψαι τινὰ παρὰ τοὺς προγεγραμμένους (Monumenta Asiae Minoris Antiqua, VIII, 565, 3; 568, 570-572, etc.). El que alquila un almacén, una vez que ha pagado el arrendamiento goza de plenas *facultades* (ἐχὼν ἐξουσίαν) para habitar y vivir en él con quien mejor le parezca (P. Merton, II, 76, 19; cfr. B. G. U. IV, 1116, 18 del año 13 antes de C.; I, 183, 25 del año 85 de nuestra era; P. Oxy. II, 272, 12, del año 66 de nuestra era); en cambio, en el año 42 Orseo reconoce que durante toda su vida no tendrá derecho a vender ninguna parte de la propiedad que ha correspondido (P. Michig. Tebt. V, 321, 21; cfr. 322 a, 30-31; P. Rend. Har. 137, 13; P. Oxy. X, 22; XII, 19; P. Aberd. XLV, 20; P. Ness. LVI, 12; LXX, 4; P. Michael. XLI, 44; P. S. I. VIII, 893, 5 y 16 etc.). Comparar la distinción de derechos concedidos: ἐξουσίαν ἔχτω ... μὴ ἔχω ἐξουσίαν (acta de emancipación délfica del siglo I antes de C.; CH. MICHEL, Recueil d'Inscriptions grecques, París, 1900, n. 14-15, 19-21). La Ley de Samos sobre la distribución del trigo (siglo II antes de C.) prevé que los *chiliastas* tendrán la *posibilidad* de designar el mismo comisario durante cinco años seguidos (ἐξουσία ἔστω, DITTENBERGER, Syl. 976, 63), y de pagar todos juntos a la ciudad la suma que no haya devuelto a la ciudad el propio comisario (ἐξουσία αὐτοῖς ἔστω, 84), pero que nadie puede emplear este dinero para algo que no sea la distribución gratuita del trigo (μὴ ἐξουσία δὲ ἔστω μηθεὶν); cfr. Sammelbuch, 9377, 13; P. Hib. CXLVIII: ἐξουσία ἔστω (contrato de aprendizaje del siglo III antes de C.); DITTENBERGER, Or. II, 665, 17: τοῖς ἐξουσίαις ἀποχρωμένων abusando de sus poderes.

73. En Ioh 3, 3-8 se explica que se trata de una generación espiritual. Aquí es presentada como lógicamente posterior a la fe (cfr. la unión: καὶ λῆ πιστεῖ καὶ πάσῃ ἐξουσίᾳ ἐπὶ αἰώνια δεσποτικῇ κατοχῇ, H. ZILLIACUS, Vierzehn Berlinergriechische Papyri, Leipzig, 1941, IV, 20). La adhesión a Cristo hace a cada uno de los creyentes “capaz” de filiación divina.

74. Cfr. Ioh 14, 6: “Nadie viene al Padre si no es por mí”; 1 Cor 8, 6: “Sólo hay un Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros por El”.

75. Εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν.

tervención del Hijo mayor, el único que hereda del Padre por su primogenitura⁷⁶. El decreto divino de predestinación es que seamos “conformes a la imagen de su Hijo para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8, 29). Primero en el orden de la filiación divina, Cristo nos integra en ella al adoptarnos como hermanos, por lo cual somos con pleno derecho “herederos de Dios y coherederos con Cristo” (Rom 8, 17).

Todo el misterio de la encarnación y de la redención puede así expresarse en función del realismo y de los privilegios de la adopción fraterna, inteligible para todos los pueblos de la antigüedad. Extraños para Dios, los pecadores no tenían ningún derecho, ninguna aptitud (ἐξουσία) para poseer los bienes celestes. Para que Dios nos pudiera considerar y tratar como hijos, era necesario que su Primogénito nos adoptara primero como hermanos: “*Por El tenemos acceso unos y otros junto al Padre. Así... vosotros sois miembros de la familia de Dios*” (Eph 2, 18-19).

76. El primer hijo varón (*bekôr*), “primicia del vigor paterno (*reschith ónô*)” (Gen 49, 3; Dt 21, 17) ocupa un puesto privilegiado en la familia (Gen 43, 33; Ex 11, 5; Heb 12, 23), en que su primogenitura le confiere la primacía: “Sé señor de tus hermanos, y póstranse ante ti los hijos de tu madre” (Gen 27, 29; cfr. v. 37). Así también, si muere en vida del padre, los que heredan su derecho son sus hijos, y no el mayor de sus hermanos (*Talmud, Baba Bathra*, 16, b); pero en el caso en que no tenga hijos, la transmisión se hace por filiación agnática: el derecho pasa a los hermanos y, en su defecto a los hermanos de su padre (Num 27, 9-11).

the first of these is the fact that the Church is not a mere institution, but a living organism, which is constantly growing and changing. The second is the fact that the Church is not a mere collection of individuals, but a community, which is constantly growing and changing. The third is the fact that the Church is not a mere collection of doctrines, but a living tradition, which is constantly growing and changing. The fourth is the fact that the Church is not a mere collection of rituals, but a living liturgy, which is constantly growing and changing. The fifth is the fact that the Church is not a mere collection of sacraments, but a living mystery, which is constantly growing and changing. The sixth is the fact that the Church is not a mere collection of saints, but a living communion, which is constantly growing and changing. The seventh is the fact that the Church is not a mere collection of virtues, but a living holiness, which is constantly growing and changing. The eighth is the fact that the Church is not a mere collection of graces, but a living life, which is constantly growing and changing. The ninth is the fact that the Church is not a mere collection of gifts, but a living power, which is constantly growing and changing. The tenth is the fact that the Church is not a mere collection of fruits, but a living glory, which is constantly growing and changing.

The Church is a living organism, which is constantly growing and changing. It is not a mere institution, but a living community, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of individuals, but a living tradition, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of doctrines, but a living liturgy, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of rituals, but a living mystery, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of sacraments, but a living communion, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of saints, but a living holiness, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of graces, but a living life, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of gifts, but a living power, which is constantly growing and changing. It is not a mere collection of fruits, but a living glory, which is constantly growing and changing.

APÉNDICE VI

¿QUE ES LA GRACIA?

Para promulgar la moral revelada, Cristo y sus apóstoles se sirvieron del lenguaje de sus contemporáneos. En algunos casos —la δόξα, la ὑπομονή, por ejemplo— tuvieron que dar una nueva acepción a las palabras usuales. Pero con las dos nociones centrales de toda la religión neotestamentaria: la caridad y la gracia, sólo les fue preciso enriquecer y ennoblecer los vocablos χάρις y ἀγαπᾶν perfectamente aptos para recibir una significación teológica¹, puesto que los primeros convertidos estaban en condiciones de captarla. Pues bien, como el término “gracia” ya no tiene la misma resonancia en nuestros oídos, nos será muy útil evocar su sentido y empleo en la época helenística y en los escritores inspirados.

* * *

I. *Gracia-Belleza.* Del verbo χαίρω “regocijarse, estar alegre”, derivan χαρίζομαι “mostrarse agradable, causar agrado”; χαριεντίζομαι “bromear, hacer gracia”, χαρλεις “gracioso, agradable”... y χάρις: gracia exterior², cualidad de aquello que seduce y produce alegría³. Por su etimología, este último término evoca en primer

1. Cfr. P. BONNETAIN, art. *Grâce*, en *D. S. B.* III, 748 ss.; J. MOFFATT, *Grace in the New Testament* (Londres, 1931) 99; C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Grace* (Londres, 1956); J. ROUSILLON, *Les Termes hébreux en théologie chrétienne*, en *Revue Thomiste* (1960) 86-89.

2. Cfr. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* 3.^a ed. (Heidelberg) 1047; V. FONTOYNONT, *Vocabulaire grec*, 4.^a ed. (Paris, 1941) 126.

3. El Altísimo concede a Tobías favor y gracia (χάριν καὶ μορφήν) ante los ojos de Emenasar (Tob 1, 13); “El vino mezclado con agua es agradable (ἡδύς) y procura un goce deleitoso (τὴν χάριν ἀποτελεῖ)” (2 Mach 15, 39). Homero imagina al placer (τὴν Χάριν) como compañero del constructor del universo, puesto que el mundo debía sentir placer al contemplarse en su llegar a ser” (HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, XLIII, 8); “ἡδεῖς τε ὄντες καὶ κεχαρισμένοι καὶ συμποτικώτατοι = amables, agradables, excelentes invitados” (LUCIANO, *Historia verdadera*, II, 18). La sustitución de χάρις por χαρά (y a la inversa) no es excepcional en los manuscritos (cfr. 2 Cor 1, 15; Philm 7; 3 Ioh 4; análogamente, ἐπίχαρις-ἐπιχαρής en Iob 31, 29; Nah 3, 4). Divinizadas por la mitología, hijas vírgenes de Zeus, compañeras de Venus, de las Musas y de Hermes, las Cárites (αἱ Χάριτες) otor-

lugar el encanto personal, la amabilidad, el atractivo, la belleza. Se emplea para expresar la belleza del atuendo femenino⁴, pero sobre todo el encanto de la mujer: una mujer que tiene gracia (γυνή εὐχάριστος) hace honor a su marido (Prv 11, 16), lo hechiza⁵ y es más valiosa que el oro (Eccli 7, 19). Así, "la gracia y la belleza son delicia de los ojos"⁶, pero la seducción moral es todavía más preciosa: "gracia de las gracias es una mujer púdica" (Eccli 26, 19).

El término se aplica también a la gentileza de un niño: Jesús "crecía en gracia delante de Dios y de los hombres"⁷, a un don generoso, a un servicio gracioso, como la colecta en favor de los pobres de Jerusalén (2 Cor 8, 7. 9), a todas las "buenas obras que se ven" (1 Tim 5, 25), que proceden de un corazón bueno (ibid. 6, 18) y glorifican a Dios que las ha suscitado⁸, en fin, al lenguaje seductor

gan todas las gracias, la belleza, las artes, la elocuencia, la victoria en los juegos: "Ellas son las que derraman la alegría en la naturaleza y en el corazón de los hombres, y hasta en el de los dioses" (P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, París, 1951, p. 89; cfr. G. MEAUTIS, *Mythologie grecque*, Neuchâtel, 1959, pp. 174 ss.). "Sólo por vuestra gracia, oh Cárites, viene a los hombres todo lo que es delicioso y dulce" (PÍNDARO, *Ol.* XIV, 5); "Nuestras Gracias son preludio y remuneración de las buenas acciones" (FILODEMO DE GADARA, *De pietate*, 14); "En toda forma está presente el Dios que conduce al fin con las Gracias, sus hijas vírgenes" (FILON, *De migr.* Abr. 31; cfr. *De conf. ling.* 182); en el teatro de Dionisos en Atenas, San Pablo pudo ver la inscripción que señala el lugar del sacerdote Δήμου καὶ Χαρίτων καὶ Πώμης (CH. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*, París, 1900, n. 860, 26); *Supl. Epigr. gr.* XIX, 456, 4. El N. T. no tiene nunca el plural χάριτες, salvo variante de tres manuscritos del s. IX de Act 14, 27).

4. Graciosa corona sobre la cabeza, y collar que adorna el cuello (Prv 1, 9; 3, 22); casi sinónimo de ὀφιοῦτης, cfr. A. PELLETIER, *Fl. Josephé adaptateur de la Lettre d'Aristée* (París, 1962) 296.

5. Eccli 26, 13; cfr. Prv. 5, 19. Por las mejillas de la joven Pentecostea se difunde una gracia divina traspasada de viril energía" (QUINTO DE ESMIRNA, I, 61; cfr. III, 558). De ahí la acepción de χάρις: "encanto mágico" (Cfr. C. BONNER, *Studies in magical Amulets chiefly graeco-egyptian*, Ann Arbor 1950, pp. 48 ss., 178). P. Osl. I, 45, 202 invoca a las divinidades para obtener "victoria, favor (χάρις), gloria y éxito ante todos los hombres y mujeres"; P. Lond. I, 69; P. Merit. II, 58. Este empleo de χάρις, asociada a δύναμις, νίκη, πνεῦμα, προξίς, prepara la acepción cristiana de Gracia: fuerza, socorro divino.

6. Eccli 40, 22 (cfr. las 87 estampillas χάρις encontradas en las cerámicas tarsinas, H. GOLDMANN, *Excavations at Gözlü Kule, Tarsus*, Princeton, 1950, I, pp. 286 ss.). Según los Hechos de Pablo 3-4: el rostro lleno de gracia del Apóstol sonreía. En el A. T. parecen haber sido los setitas los que primero observaron que "las hijas de los hombres eran bellas" (Gen 6, 2). Es celebrada la belleza de Sara (12, 11), de Rebeca (24, 16; 26, 7), de Raquel (29, 17), de José (39, 6; cfr. Ex 2, 2; 15, 2), etc.

7. Lc 2, 52; cfr. el encanto del pequeño Moisés ἡ χάρις ἡ παιδική (FL. JOSEFO, *Ant.* II, 231; cfr. Act 7, 20, ἀστεῖος τῷ Θεῷ Heb 11, 23). El emperador Adriano pidió a Eros que le "infundiera la gracia de la Afrodita uraniana, diosa de la sabiduría" (J. POUILLoux, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, n. XLVIII, 7-8).

8. Καλὰ ἔργα, Mt 5, 16; Ioh 10, 32; Tit 2, 7, 14; 3, 8, 14; Heb 10, 24; 1 Pet 2, 12. Comparar 1 Pet 2, 19-20: "Es una gracia (τοῦτο γὰρ χάρις) soportar por Dios penas injustamente sufridas; es una gracia cerca de Dios (τοῦτο χάρις παρὰ Θεῷ = es algo que le es grato)".

del sabio que presenta tan admirablemente las verdades que no hay más remedio que aceptarlas⁹. Cuando los nazarenos admiran "las palabras de gracia que salen de la boca de Jesús"¹⁰, hay que entender que el Maestro predicaba sobre la gracia de Dios con una elocuencia persuasiva y una voz llena de encanto. En este último sentido, San Pablo invitará a los cristianos a sazonar con gracia sus palabras¹¹: "Vuestra boca no debe pronunciar ningún despropósito, sino más bien toda palabra buena capaz de edificar cuando hace falta, y de hacer el bien a los que la escuchan"¹².

II. *Gracia: favor-amor*. En el griego clásico, χάρις designa casi siempre una disposición subjetiva: la graciosa buena voluntad¹³, la benevolencia que se despliega en generosidad, el amor que impera la acción¹⁴. Esta disposición es absolutamente gratuita, tanto en el que recibe como en el que da¹⁵. En las inscripciones y papiros de

9. Eccli 20, 13: "El sabio se hace amar por sus palabras, pero las gracias de los necios (χάριτες μωρῶν) son pura pérdida"; 21, 19: "En los labios del sabio se encuentra la gracia"; Ps 45, 3: "La gracia está derramada en tus labios". Cfr. la lengua diserta, γλῶσσα εὐλαλός (Eccli 6, 5).

10. Lc 4, 22 (cfr. la discusión de CH. MASSON, *Vers les Sources d'Eau vive*, Lausanne, 1961, p. 51). PLUTARCO, *Orac. de la Pit.*, 24: el adorno y el encanto de la poesía (κόσμου καὶ χάριτος).

11. Col 4, 6: ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι ἄλλοις ἡρτυμένος = que vuestras conversaciones estén siempre llenas de gracia. Sobre el modo de sazonar con sal la conversación, cfr. los paralelos proporcionados por J. MOFFATT, o. c., pp. 294 ss.; H. ALMQVIST, *Plutarch und das Neue Testament* (Upsal, 1946) 121 ss.

12. Eph 4, 29: δὲ χάριν τοῖς ἀκούουσιν significa a la vez: proporcionar placer y comunicar la gracia; comparar ΕΠΙΣΤΕΤΟ, II, 23, 47.

13. TEÓCRITO, XXVIII, 24-25: "Grande fue la buena voluntad (ἡ μεγάλη χάρις), aunque el don fue pequeño". Cfr. P. MICHAEL, XXVI, 11: "Mándame lo que quieras, sabes que estoy a tu disposición (χάριν λαμβάνω)".

14. PLATÓN, Fedón, 115 b: ποιεῖν ἐν χάριτι, "obrar por amor"; TEÓCRITO, V, 37: "Ved a dónde conduce la bondad". En uno de los cuadros que Lucas o un redactor presenta de los primeros cristianos de Jerusalén (cfr. P. BENOIT, *Remarques sur les "Sommaires" de Act II, 42 a V, en Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 1-10) se traduce comunmente: ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν = alabando a Dios en medio del general favor del pueblo (Act 2, 47); comparar con Lc 2, 52: χάριτι παρὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώποις; con acusativo, en cambio expresa una orientación, un movimiento hacia. Hay que entender, pues, con F. P. CHEETHAM (Act 2, 47, en *The Expository Times*, 74, 1963, p. 214), que los discípulos que vivían en acción de gracias hacia Dios, sólo tenían disposiciones de benevolencia hacia el mundo entero (κόσμον, lección del *Codex Bezae*). La fórmula sería una transcripción de este tipo de inscripciones honoríficas: determinado individuo es alabado tanto por su piedad o justicia con los dioses como por su entrega, su celo, su benevolencia hacia la ciudad o hacia el pueblo.

15. Cfr. FILÓN, *De mut. nom.* 40, χάριτι ἐξαιρέτω; Sap. III, 16, χάρις ἐκλεκτῇ. De ahí la acepción peyorativa del favoritismo. Cfr. la fórmula del juramento: "Votaré en mí alma según me dicte la conciencia, sin dejarme llevar por el favor ni por el odio, οὔτε χάριτος... οὔτε ἐχθρας" (DEMÓSTENES, LVII, 63; cfr. P. HIB, 204, 11: ni por temor, ni por favor, οὐδὲ χάριτος ἐνεκεν οὐδ' ἐχθρας); "el pequeño número es accesible a la corrupción por dinero y al favoritismo" (ARISTÓTELES, *Const. Aten.* XLI, 2), "Aristides no buscaba ...ni la popularidad ni la gloria (οὐ πρὸς χάριν οὐδὲ πρὸς δόξαν)" (PLUTARCO, *Temístocles*, III, 3). Moisés no elevó a su hermano

la época helenística, la gracia es todavía sinónimo de afecto y de amistad¹⁶, pero significa sobre todo el *favor* concedido por un amigo, por el príncipe o por los dioses¹⁷. Los que necesitan el favor se ingenuan para hallar gracia ante los poderosos y éstos notifican que han concedido el favor solicitado¹⁸. Según la mística del *Basileus*, puede decirse que las relaciones del soberano con los súbditos se resumen en la dispensación de gracias; así, el rey o el emperador manifiestan su generosidad concediendo favores y privilegios¹⁹. En el discurso pronunciado en Corinto el 28 de noviembre del año 67 para devolver a los griegos la libertad, Nerón se expresa en los siguientes términos: “Qué sorpresa para vosotros, helenos —aunque de mi gran corazón cabe esperarlo todo— es la gracia que os concedo (χαρίζο-

Aarón al sacerdocio por favoritismo, οὐ μὴν ἐξ ἐμῆς χάριτος (Fl. JOSEFO *Ant.* IV, 29).

16. A los embajadores de Tasos, el senado-consulto de Sila quiere “corresponder amistosamente renovar los lazos de simpatía, de amistad y de alianza. χάριτα, φίλιν, συμμαχίαν ἀνανεώσασθαι (*Inscripciones de Tasos*, 174, D. 2; cfr. 175, 12; igualmente Mitilene, en el año 45 de nuestra era, DITTENBERGER, *Syl.* II, 764 3).

17. “Al hacer esto, me hacéis un gran favor” (*P. Princet.* 162, 12, del 89-90 de nuestra era; cfr. *P. Oxford*, XIX, 3; *Carta de Messana* LXXIV, 1). τῆς τῶν θεῶν χάριτος (*Inscripciones de Priena*, CIX, 36, del año 120 antes de C.; cfr. *Inscripciones de Magnesia*, CV, 12); ἐξ θεῆς χάριτος (*Inscripciones de Didimo*, CXVIII, 10; cfr. CCIX, 14). El favor imperial que se traduce en dones o beneficios concedidos a una ciudad, es a menudo calificado con un adjetivo: “divino inmortal, eterno”; lo cual prepara la expresión paulina de “la riqueza de la gracia” (G. P. WETER, *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, Leipzig, 1913, pp. 18-19). Sobre la gracia-favor divino en las religiones de misterios, cfr. A. J. FESTUGIERE, *L’ideal religieux des grecs et l’Evangile* (Paris, 1932) 293.

18. τὴν χάριν διδόναι (Carta de Teodoro y de Animandro, reyes de Atamania, hacia el 205-201 antes de C., en C. B. WELLES, *Royal Correspondence*, New Haven, 1934, n. 35, 13); διὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐν βασιλείῳ οἴκῳ (Rescripto de Darío a Gadatas gobernador de Asia Menor, en *Inscripciones de Magnesia*, CXV, 16). *Carta de Aristeia*, 230, 249.

19. τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐπιφανεστάτου Αὐτοκράτορος (L. MITTEIS, *Chrestomathie*, 85, 21); κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ Αἰλίου Αὐωνεῖνου (B. G. U. IV, 1085, II, 4); ἐγαρίσαμεν (*Sammelbuch*, 7366, C, 42. Cfr. R. TAUBENSCHLAG, *The Imperial Constitutions in the Papyri in Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, pp. 5 ss.). Según un proceso verbal de audiencia del año 63 de nuestra era, Nerón concedió a los veteranos, además de la ciudadanía romana, diversos otros privilegios (exención de cargas, de liturgias, de impuestos, y honores particulares). El Magistrado escribió a los Estrategas para que aplicaran integralmente la constitución imperial, ἵνα ἡ χάρις ὁλόκληρος... ὑμῖν τηρήθῃ (*P. Fouad*, XXI, 15). Esta designación de la disposición del Emperador como χάρις ha de compararse con Rom 6, 14 y Ioh 1, 17, donde se oponen la antigua y la nueva διαθήκη: la ley dada por Moisés, la gracia otorgada por Jesucristo. Aplicar una medida debida a la generosidad del Emperador se dice: ἐτήρησεν τὰς δοθείσας ὑμῖν ὑπὸ αὐτοῦ δωρεάς (*P. Iand.* VII, 140, 20). En su Edicto, publicado inmediatamente después de la subida al trono de Galba, Tib. Julio Alejandro ordena que las disposiciones del código del *Idios Logos* permanezcan en pleno vigor, y rectifica las innovaciones introducidas, contrarias a las “gracias” de los emperadores, τὰ καὶνοποιήθέντα παρὰ τὰς τῶν Σεβαστῶν χάριτας ἐπανορθώσασμενος (DITTENBERGER, *Or.*, II, 669, 44, con la lectura de N. LEWIS, en *The Journal of Juristic Papyrology*, 1955-56, pp. 117-125). Filón, *Gig.* 11: κατ’ ἐξαιρετον χάριν = por un privilegio excepcional.

μαι), gracia tan maravillosa que ni siquiera podíais implorarla... ¡Ah. Que no haya podido cuando florecía la Hélade dar este curso a mis bondades: un mayor número de hombres hubiera gozado de mi favor (τῆς χάριτος). Ciertamente tengo derecho a irritarme contra el tiempo envidioso que quiso de antemano disminuir la magnitud de una tal gracia (τὸ μέγεθος τῆς χάριτος)”²⁰.

Es bastante notable que los empleos de χάρις en la Biblia se amolden a este vocabulario y a esta psicología áulica. Desde José que halla gracia cerca de Putifar (Gen 39, 4) y del Faraón (*ibid.* 50, 4; Act 7, 10), o David de Saul (1 Sam 16, 22; cfr. 27, 5), hasta Ester a la que “el rey ama, por lo que obtuvo gracia junto a él” (Esth 2, 17), o Tobías cerca de Enemesar (Tob 1, 12), o Daniel a quien “Dios hizo hallar gracia y favor ante el jefe de los eunucos”²¹, siempre se trata de grangearse la benevolencia, de provocar la piedad o la simpatía de un bienhechor eventual o de un superior de quien se depende: εὐρίσκειν χάριν²². Este último concede por su parte un favor que podría muy bien retener: διδόναι χάριν.

Es en este sentido como Dios hace misericordia y usa de benevolencia con sus privilegiados (Gen 24, 12. 14. 49), especialmente con Noé²³, Abrahán (Gen 18, 3), Moisés²⁴ y David (Act 7, 46). De todos estos empleos se desprende que el favor divino, “mejor que la misma vida” (Ps 43, 4) es absolutamente gratuito, pues una cria-

20. DITTENBERGER, *Syl.* II, 814, 9-20; cfr. 1. 42: “Nerón Zeus Liberador nos ha otorgado graciosamente la libertad (ἐχαρίσατο. M. HOLLEAUX, *Études d'Epigraphie et d'Histoire grecques*, París, 1938, I, pp. 165-185); *Idem*, *Syl.* II, 798, 5-10 (Calígula). En un contexto judicial χαρίζομαι “otorgar un favor” (Act 3, 14; 27, 24), ceder ante una súplica (PLUTARCO, *C. Grac.*, IV, 2), expresa la derogación de la ley a la que recurre el magistrado para obligar y conciliar a los que apelan a su autoridad discrecional (Act 25, 11, 16; cfr. 2 Mach 3, 31. 33; IV Mach. XI, 12; FL. JOSEFO, *Vida*, 53, 355). Al atender a su petición, está dispuesto a complacerles y a mostrar su benevolencia (FL. JOSEFO, *Ant.* XI, 215). En un resumen de audiencia del año 85-88, el prefecto de Egipto C. Septimus Vegetus se dirige a Fíbio: “Mereces ser azotado... Sin embargo, te perdono en atención al pueblo χαρίζομαι δε σε τοῖς ὄχλοις καὶ φιανθρώποτερος σοι ἔσομαι (P. Flor. LXI, 61; el editor G. Vitelli lo compara con el indulto de Barrabás (Act 3, 14; Mc 15, 15: ὁ δὲ Πιλάτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι κ. τ. λ.). Cfr. J. DUPONT, *Aequitas Romana. Notes sur Act 25, 16*, en *Recherches de Science religieuse* (1961) 354-385.

21. Dan 1, 9. Dios es quien concede el hallar gracia ante los poderosos (Gen 43, 14; cfr. Ex 3, 21; 11, 3; 12, 36). Cfr. κεχαρισμένως ἐκείνω (NICOLÁS DE DAMAS, citado por TH. REINACH, *Textes... relatifs au Judaïsme*, Hildesheim, 1963, n. 44).

22. Lot se dirige al ángel en los siguientes términos: “Tu siervo ha hallado gracia a tus ojos, y has usado conmigo de gran benevolencia dejando vivir mi alma” (Gen 19, 19; cfr. 30, 27; 33, 8. 10. 15; 34, 11; 1 Mac 10, 60; 11, 24). Ana suplica a Helí, “Que halle gracia a tus ojos tu sierva (1 Sam 1, 18; cfr. Dt 24, 1). *Carta de Aristeo*, 38, 40, 225.

23. Gen 6, 8: “Noé encontró gracia a los ojos de Yavé”, con los comentarios de FILÓN, *Quod Deus sit immut.* 104-108; *De leg. alleg.* III, 77-78: “todas las cosas son una gracia de D'os, χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα”; cfr. G. P. WETTER, *Charis* (Leipzig, 1913) 13 ss.

24. Ex 33, 12-13, 16-17; 34, 9; Num 11, 11. Los elegidos del Señor encuentran gracia y misericordia (Sap 3, 9; 4, 15).

tura no tiene nada en sí misma que pueda exigir la ayuda del Señor Santo y Transcendente. Por eso los Setenta tradujeron por χάρις el hebreo *hen* que designa la disposición favorable y graciosa de un superior²⁵, y también a veces *hesed*, que evoca las ideas de piedad y de misericordia²⁶, y *raham*: amor maternal, ternura y compasión²⁷. Desde entonces, la "gracia de Dios" evoca siempre el amor y la condescendencia²⁸. Es un favor gratuito, concedido de preferencia a los indigentes y a los desgraciados, y a menudo —en forma de perdón— a los culpables que por sus faltas se habían hecho indignos de merecerlo; siempre con una nota de ternura y casi de emoción, al menos de delicadeza maternal.

Volvemos a encontrar estos matices en la salutación angélica: María ha hallado gracia ante Dios (Lc 1, 30)a, y en Heb 4, 16: "Avancemos con seguridad hacia el trono de la gracia, para obtener misericordia y hallar gracia"²⁹. Pero cuando San Pablo predica el Evangelio de la gracia de Dios (Act 20, 24), marca a la vez el acento sobre la *caridad* divina que se ha manifestado en la obra de la salvación realizada por Cristo³⁰ y en la *gratuidad* de esta iniciativa misericordiosa³¹, conforme a la enseñanza del Señor³²: El libre

25. La raíz *hānan* significa "inclinarse" en lo físico y en lo moral (cfr. *haninah* "misericordia", Ier 16, 13). No obstante, *hén* significa gracia-belleza corporal o espiritual, finura-gentileza de un sentimiento o de una disposición, y casi no tiene el matiz de "gratuidad"; así se explica que San Pablo no cite jamás un texto del A. T. donde aparezca la palabra "gracia". Cfr. R. SURBURG, *Pauline Charis. A philological, exegetical and dogmatical Study*, en *Concordia Theological Monthly* (1958) 721-741; 812-822; W. R. ROEHRS, *The Grace of God in the Old Testament*, *ibid.* (1952) 900-907.

26. Ps 5, 8; 17, 7: "Muestra tu maravilloso favor, tú que salvas"; 89, 2-3 (Is = 63, 7); 106, 7: "Nuestros padres se acordaron de tus favores tan numerosos"; 107, 43; Lam 3, 22. Cfr. E. E. FLACK, *The Concept of Grace in biblical Thought*, en J. M. MYERS, *Biblical Studies in Memory of H. C. Allen* (New York, 1960) 137-154.

27. Hay que añadir *tób* "bondad" (Prv 18, 22); *ratzón* "buena voluntad, benevolencia" (Prv 10, 32; 12, 2); *'ahabáh*: "Más vale una porción de legumbres dadas con afecto (πρὸς χάριν que un buey cebado dado con odio (Prv 15, 17).

28. Cfr. FL. JOSEFO, *Ant.* V, 107; cfr. II, 153.

29. Cfr. 2 Tím 1, 18: εὐρεῖν ἔλεος. La *charis* neo-testamentaria corresponde más a *heséd* que a *hén*. Sus empleos profanos son raros (Act 2, 47; 4, 33; 24, 27; 25, 3).

30. Rom 5, 8. La economía de la salvación depende de la benignidad divina que despliega la extraordinaria riqueza de su gracia (Eph 2, 8). El amor del Padre se derrama graciosamente, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ θεὸς ... ἐν χάριτι (2 Thes 2, 16); gracia y caridad están asociadas en 1 Cor 16, 23-24; 2 Cor 13, 13. La segunda absorbe completamente a la primera en la teología de San Juan. Son sinónimos en Eph 2, 5: "A causa del gran amor con el que nos amó... por la gracia fuisteis salvados".

31. Χάρις en el sentido de: gratuitamente, es empleado especialmente en las actas notariales, P. Mich. Tebt. 238, 32, 36, 112, 137, 197 (en el año 46 de nuestra era); P. Fam. Tebt. XV, 62, 67. Aristóteles definía la *charis* o bondad como: el sentimiento en virtud del cual el que posee presta un servicio al que lo necesita sin recibir nada a cambio, sin esperanza de obtener ninguna ventaja personal, sino en exclusivo interés del beneficiado" (Ret. II, 7, 1385 a 15; comparar Lc 14, 12-14).

querer de Dios nos ha adoptado por hijos para alabanza de la gracia que se ha dignado otorgarnos ³³.

III. *Gracia-beneficio*. En todos estos textos es casi imposible distinguir los sentimientos de benevolencia y el favor concedido ³⁴. Todo don, presente, regalo, perdón, concesión, otorgados por bondad y gratuitamente, reciben el nombre de *charis* ³⁵. Los hijos de Esaú, por ejemplo, son un don-gracia de Dios ³⁶. La colecta en favor de los santos de Jerusalén es una generosidad muy efectiva (1 Cor 16, 3; 2 Cor 8, 6. 19) y una acción bien hecha, lo mismo que la visita que San Pablo se propone hacer a los Corintios (2 Cor 1, 15). A fortiori, la extrema liberalidad de la caridad divina llega a traducirse en dones que se convierten en posesión inmanente de los creyentes ³⁷, que así reciben gracia sobre gracia ³⁸.

IV. *Gracia. Gratitude*. Un beneficio que procede de la bondad del bienhechor, no puede menos de provocar el agradecimiento del favorecido (2 Cor 9, 15); "Un favor engendra siempre la gratitud; al que deja que se pierda en el olvido la memoria de un beneficio, no se le puede tener por bien nacido" ³⁹. De ahí la última acepción de

32. "Vosotros habéis recibido gratuitamente" (Mt 10, 8; cfr. 2 Cor 11, 7). "A quien tenga sed, yo le daré de la fuente de agua viva gratuitamente" (Apc 21, 6; cfr. 22, 17).

33. Rom 2, 24: "Somos justificados gratuitamente (δωρεάν) por la gracia de Dios (τῇ αὐτοῦ χάριτι)" 3, 24: "Son justificados por el favor de su gracia"; 4, 16: "La herencia depende de la fe, a fin de que sea un don gratuito" (= Phil 1, 29); 8, 32: "El que no perdonó a su propio Hijo, cómo no nos iba a conceder gratuitamente todos los bienes"; 11, 6: la elección es obra de la gracia (cfr. Gal 1, 15; 2 Tim 1, 9); es decir, de caridad o de preferencia gratuita (cfr. Dt 4, 37; Os 11, 1; Mal 1, 2), sin lo cual la gracia no sería gracia.

34. En una inscripción procedente de Emesía los beneficios de la divinidad son aclamados como: Μεγάλοι χάριτες τοῦ θεοῦ; y como χάρις, a semejanza de ἀρετή y δύναμις, implica también accesorariamente la idea de milagro, el editor propone: "Grandes son los prodigios obrados por el dios, me parece traducir con bastante exactitud el sentido de nuestra inscripción" (Fr. CUMONT, en *Syria*, 1926, pp. 351-352). Cuando las Iglesias recomiendan a sus apóstoles a la gracia de Dios, les confían a su amor, a sus auxilios (Act 14, 26; 15, 40).

35. FILÓN, *De opif.* 23; *De leg. alleg.* 78; EPICTETO, I, 16, 15: "Qué otra cosa debiéramos hacer sino cantar a la divinidad, celebrarla, enumerar todos sus beneficios (τάς χάριτας)"; PLUTARCO, *Vida de Solón*, II, 1: "El patrimonio de Solón... se había reducido a causa de la beneficencia y generosidad de su padre, εἰς φιλανθρωπίας τινάς καὶ χάριτας"; *Cat maj.* 5, πρὸς εὐεργεσίας δὲ καὶ χάριτας; *Inscripciones de Priena*, CXVIII, 29, γάρριτος καὶ φιλανθρωπίας (asociación análoga, O. G. I. S. 193, 21 ss.); CXIII, 14; *P. Gron.* X, 9, 20; de ahí "gratificación" (Prv XVII, 8; Lc 6, 32, 34); *Inscripciones de Lindos*, 197 f, 12: "la patria sabe dar recompensas que jamás serán olvidadas". Es el sentido de χαριστήριον en 2 Mach 12, 45.

36. Gen 33, 5 (*hanan*); comparar Eccl 7, 33, χάρις δόματος y Sap 14, 20.

37. Sobre la unión δωρεά-χάρις cfr. Rom 5, 15. 17; Eph 4, 17.

38. Ioh 1, 16; Rom 12, 6; 15, 15; 1 Cor 1, 4; 2 Cor 8, 1, etc. Cfr. K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Roma-Friburgo, 1962) II, pp. 37 ss., 637 ss.

39. SÓFOCLES, *Ajax*, 522, χάρις χάριν γάρ ἐστὶν ἡ τίκτουσ' αἰεὶ; cfr. FILÓN, *Quis rer. div.* 309; *De somn.* II, 213; *Sentencias de Sexto*, 245: "Cuan-

χάρις predominante en los documentos de la época helenística: agradecimiento, acción de gracias, reconocimiento conservado o testimoniado⁴⁰. No basta con agradecer al bienhechor por sus larguezas⁴¹, sino que hay que manifestar este agradecimiento y pagarle de algún modo en correspondencia⁴². Se trata pues de una deuda a saldar: hay que devolver bien por bien⁴³. Los que son agradecidos proclaman que quieren expresar un justo reconocimiento, una gratitud bien merecida. Así, el decreto de los *clerurgoi* atenienenses en honor de Eubolo de Maratón, "para que el pueblo manifieste que sabe demostrar a los ciudadanos meritorios el agradecimiento que se les debe"⁴⁴. Como no siempre es posible devolver el equivalente de

do eres reprendido para que seas juicioso, ten agradecimiento a los que te reprenden". Mucio Scevola, al verse perdonado por Porsena, a quien había intentado matar, le revela peligros que le amenazan: "Me siento vencido por tu generosidad. En reconocimiento (χάριτι) voy a declararte lo que la fuerza no me hubiera podido arrancar (PLUTARCO, *Publicola*, XVII, 5; cfr. XIX, 10).

40. ἔχειν χάριν, 2 Mach 3, 33; P. Warren, XIII, 13. En el año 31, Augusto juzga "digna de todo honor y reconocimiento, πάσης τιμῆς καὶ χάριτος ἀξιούσης" la valerosa fidelidad de los milesios (DITTENBERGER, *Syl.* II, 768, 22; cfr. *Suppl. Epigr. gr.* XVIII, 20, 4: τιμὴν καὶ χάριν ἀποδιδόντες), y por su lado el prefecto L. Emilio Recto invita a los alejandrinos a demostrar su gratitud por la benevolencia del Emperador hacia su ciudad, τῇ πρὸς τὴν πόλιν εὐνοίᾳ χάριν ἔχῃτε. Los hermanos de Eubulos muestran con un presente su agradecimiento por la bondad de su bienhechor, εἰς χάριν εὐνοίας (*Inscripciones griegas de Deir el-Bahari*, 182, 2); cfr. κεῖσθαι ο κατὰτιθέναι χ. (Act 24, 27; *Inscripciones de Magnesia*, CXV, 16). El hecho del reconocimiento hacia los buenos soberanos ha sido excelentemente analizado por M. P. CHARLESWORTH, *Somes Observations on Ruler-Cult especially in Rome*, en *The Harvard theological Review* (1935) 8-16.

41. Cfr. esta inscripción funeraria: "A mí, Metro, el destino me ha apartado de la vida a los 18 años, y soy objeto de dolor para Lisánias y Nicópolis, que en vano me han educado. En la casa de los muertos me desola pensar en la multitud de bienes recibidos por los que no les he podido devolver ni siquiera la menor recompensa, οὐδ' ὀλίγην χάριτα (*Inscripciones de Tasos*, 336, 5); cfr. S. I. G. IX, 313, 7, οὐδὲ γονεύσιν ἑοῖς ἀποδοῦς χάριν; *Inscripciones de Sardes*, CXXXIX, 6.

42. De ahí el empleo constante de la fórmula χάριτας ὁμολογεῖν; "Si obtengo este favor, confesaré eternamente mi gratitud hacia ti" (P. Cair. *Isid.* LXVI, 24; cfr. LXXVI, 20; P. Michael. XXX, 15; P. Théad. XIX, 18; XXII, 18; P. Gen. XLVII, 17; P. Oxy. 939, 6). En sus peticiones a los prefectos, los demandantes se comprometen: "Así socorridos por ti, daremos eternamente gracias a tu Fortuna" (P. Théad. XVIII, 19; XVII, 18; P. Merton, XCI, 19; P. Cair. *Isid.* LXXIV, 19; P. Ryl. 659, 15; P. Reinach, CXIII, 27); cfr. HELIODORO, *Etiop.* II, 32, 1: "Di mil gracias al cielo πολλὴν τοῖς θεοῖς ὁμολογῶν χάριν". Antes de morir, Moisés se siente obligado a proclamar su agradecimiento por la providencia divina respecto a su pueblo ὁμολογῶ, FL. JOSEFO, *Ant.* IV, 36). Según FILÓN, Judá es el símbolo de aquel que sabe dar testimonio de gratitud: ἐξομολογεῖται εὐχαριστικῶς (*De leg. alleg.* I, 80; cfr. III, 40); cfr. τὴν χάριν ἀμειψασθαι (PLUTARCO, *Orac.* Pit. 16).

43. P. Zén. Cair. 59057, 4: ὀφειλήσω σοι χάριν ἱκανήν; cfr. P. Oxy. 1021, 14. De ahí la expresión ἀποδιδόναι χάριν (P. Zén. Colomb. IX, 10; *Inscripciones de Priena*, LIII, 13; *Inscripciones de Magnesia*, LIII, 66; cfr. XV, a, 26). Cfr. ἀνταπέχω χάριτας (*Inscripciones de Sardes*, CIV, 2); PLUTARCO, *Publicola*, XXIII, 4; *Carta de Aristea*, 228, 238.

44. ὁπος ὁ δῆμος φαίνεται τοῖς εὐχρηστοῦσιν ἀξίας ἀποδιδόναι χάριτας (F. DURBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos*, Paris, 1921, LXXXIX, 23;

lo que se ha recibido, hay que esforzarse por hacerlo del mejor modo posible⁴⁵, lo cual es pura justicia⁴⁶, aunque su cumplimiento brote espontáneamente.

Puesto que Dios es el Bienhechor universal y constante, y todo lo que el hombre tiene es gracia otorgada por El, los actos de agradecimiento son el homenaje obligado de todas sus criaturas⁴⁷. Este homenaje es un sentimiento tan profundo que llega a expresarse en el protocolo epistolar que luego San Pablo cristianiza. Cuando Antíoco escribe a los judíos: "Damos grandes acciones de gracias si os

cfr. LXXXII, 14; CXII, 24). La corporación de Heracles en Tiro quiere testimoniar a sus bienhechores su justo reconocimiento, ἀξίας χάριτας ἀποδιδούσα τοῖς εὐεργέταις (ibid. LXXXV, 30; cfr. *Inscriptions de Sinuri*, IX, 44; XV, 18). ὅπως εἰδῆτε τὴν τῆς πόλεως εὐχαριστίαν... Καθήκειν οὖν καὶ τὸν ἡμέτερον δῆμον εὐχάριστον ὄντα ἐπαινέσαι κτλ... Καλῶς δὲ ἔχον ἔστιν... εὐποιεῖ ἀποδιδόναι αὐτῇ μαρτυρίας καὶ χάριτας (*Supl. Epigr. gr.* XVIII, 143, 21, 32, 61, 84; en Corintio, en el año 43 de nuestra era). En el 188 antes de C. un decreto de Apolonia honra a un ciudadano llamado Pánfilo: "ya que ha prestado muchos servicios importantes al pueblo y es justo que las gentes merecedoras reciban recompensas dignas de sus acciones, καταξίας χάριτας κομίζεσθαι τῶν εὐεργετημάτων (*Inscriptions de Caries*, 167, 29). Decreto de Atenas para un oficial de Antíoco Epifanio, en L. ROBERT (*Hellenica* XI, París, 1960, p. 92, 1. 16, etc.) que pone de relieve el empleo de εὐχαρίστας en un decreto de Lebedos para un juez de Samos y subraya la rareza de este adverbio en la literatura y las inscripciones (*ibid.*, pp. 205, 212). El único testimonio papirológico es *P. Zen. Cair.* 59196, 7.

45. Decreto de Siros para Eumedes de Clazomene, ministro de Antígono: "El pueblo, que ha guardado y conserva el recuerdo de otros beneficios de los que es deudor al rey Antígono... se esforzará en demostrarle su agradecimiento en todo lo que pueda, χάριτας ἀξίας ἀποδιδόναι κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτοῦ (*F. DURRBACH*, o. c. XLV, 15).

46. Los artistas dionisiacos de Jonia y del Helesponto quieren que se "perpetúe el recuerdo del reconocimiento de su compañía, que ha tenido el gusto de honrar a su bienhechor Cratón rindiéndole el homenaje debido a sus beneficios, ἐτίμησεν ἀποδιδούσα χάριτας δικαίας τῶν εὐεργετημάτων (*ibid.* LXXV, 35). La fórmula δικαίαν ἀποδιδόντας χάριν τῇ εὐεργετίδι aparece constantemente (*Inscriptions de Magnesia*, XXXI, 23; XXXVIII, 35; LII, 16; LIII, 10; LXI, 29; *Inscriptions de Priene*, CXIV, 15-16; S. I. G. IX, 582, 23). La equivalencia está bellamente expresada en la carta de Eudemo a Dídimo: ἔδν τοῦτο ποιήσεις, ἔση μοι μεγάλην χάριτα πεποιηκώς (*P. Bon.* XLIII, 11).

47. *Carta de Aristeia*, 177: "Ante todo, gracias a vosotros, amigos míos, pero más todavía al que os ha enviado y, por encima de todo, al Dios del que vienen los oráculos, texto que presenta "el doble interés de ser uno de los más antiguos empleos de εὐχαρίστω con el dativo del sujeto honrado, y además que, mediante este dativo, designa primero a personas y después a Dios" (A. PELLETIER, *Fl. Joseph adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, p. 170). "Doy gracias a Dios por haber puesto en mi entendimiento... el conocimiento del Bien" (*Corp. Herm.* VI, 4). El homenaje de reconocimiento (χαριστήριον) es una ofrenda a los dioses (*Inscriptions de Magnesia*, XVII, 12, cfr. *F. DURRBACH*, CXXV, 6; *FL. JOSEFO*, *Ant.* III, 225, 228, 245; χαριστήρια ἀποδιδόντας = celebrando acciones de gracias (*Decreto de los Acarnanios*, a propósito del santuario de Apolo en Actium; en J. POUILLoux, o. c. XXIX, 55). En las inscripciones de Bulgaria χαριστήριον (n. 943, 1117, 1168) está mucho menos atestiguado que εὐχαρίστηριον (950, 1094, 1006, 1101, 1183, etc.); *Carta de Aristeia*, 19; cfr. 37; *Rev. Etudes grecques* (1963) 152, n. 155 (dedicatoria de Naulocos).

encontráis bien vosotros y vuestros hijos, y los negocios os van conforme a vuestros deseos" (2 Mach 9, 20), no hace más que seguir el uso de la época, tal como se ve en la epístola que escribe Tobías a Apollonios en el 257 antes de C.: "Quiero expresar toda mi gratitud a los dioses si te encuentras bien y todos tus negocios y tus deseos florecen" ⁴⁸.

Los cristianos serán los seres más agradecidos del mundo (Col 3, 15). Su culto litúrgico, centrado en la eucaristía —la gracia de las gracias—, es una alabanza de reconocimiento a Dios ⁴⁹ por todos los beneficios de que nos colma (Heb 12, 25). Cuando los Apóstoles lo describen con los términos empleados por sus contemporáneos, su lenguaje tiene el acento de hombres que han experimentado la belleza de la gracia y que hablan, por tanto, con conocimiento de causa ⁵⁰.

Los carismas

Ignorado por los Setenta ⁵¹, poco usado en el griego clásico, muy raro y tardío en los papiros ⁵², el término χάρισμα: "regalo, don gratuito, efecto de gracia", aparece en el Nuevo Testamento bajo la pluma de San Pablo ⁵³ con significaciones variadas, pero implicando siempre un matiz de gratitud.

a) En una primera serie de textos, *carisma* viene a ser sinónimo de *charis*: la visita de Pablo a Roma supondrá, como es de rigor, para los que le reciban, un favor gracioso, concretamente "un don espiritual" (Rom 1, 11, 15, 29). La ayuda de Dios en una situación dramática es un beneficio inesperado (2 Cor 1, 11). El perdón de los pecados es inmerecido ⁵⁴, la vida eterna es un don de gran

48. Πολλή χάρις τοῖς θεοῖς (V. A. TCHERIKOVER, *Corpus papyrorum judaicarum*, Cambridge, Mas. 1957, IV, 2). Carta de Aristóteles a Zenón: "Si te encuentras bien, doy muchas acciones de gracias a los dioses" (P. Zén. Mich. XXIII, 2; cfr. P. Flind. Petr I, 28; P. Zén. Cair. 59032, 2; 59073, 2; 59076, 2; 59420, 1, etc. P. Osl. 155, 2; B. G. U. 843, 6). Cfr. P. Rend. Har. 152, 4. προσκύνῃ σου καὶ χάριτα ὁμολογῶ παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι; B. G. U. II, 423, 6; DITTENBERGER, *Syl.* II, 717, 12. Los empleos de εὐχαριστῶ-εὐχαριστία en las inscripciones y en los papiros han sido relevadas por TH. SCHERMANN (*Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr.*, en *Philologus*, 1910, pp. 375-410) y P. SCHUBERT (*Form and Function of the Pauline Thanksgiving*, Berlín, 1939, pp. 142-179); éste concluye; las acciones de gracias paulinas son formalmente y funcionalmente superiores a todas las otras fórmulas epistolares de gratitud helénica (p. 184); cfr. K. PRÜMM, o. c., pp. 66 ss.

49. P. FILÓN: "La hermandad de los levitas: los que cantan el himno de reconocimiento —τὸν εὐχαρισθητικὸν ὕμνον— menos con sus voces resonantes que con sus corazones" (*De Ebr.* 94; cfr. 121).

50. Cfr. J. MOFFATT, o. c., p. 392.

51. Variante de Eccli 7, 33 (l. χάρις) y de Eccli 38, 30 (l. χοῖσμα).

52. En el sentido de *bakchich* (B. G. U., II, 551, 3; cfr. IV, 1044, 5).

53. Dieciséis veces (en el resto del N. T. sólo aparece una vez en 1 Pet 4, 10) Cfr. L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la Théologie paulinienne* (París, 1962) 222 ss.

54. Rom 5, 15-16: χάρισμα es empleado como sinónimo de χάρις, δωρεά, δώρημα; cfr. FILÓN, *De leg. alleg.* III, 78: "Todas las cosas en el mundo

precio⁵⁵. Pero si “los dones y la vocación de Dios son irrevocables”, es que son la expresión del inmutable amor de Dios⁵⁶.

b) Se reserva de ordinario el nombre de *carismas* a los dones que el Espíritu Santo distribuye como le place (1 Cor 12, 7), y que permiten a determinados fieles ejercer una función más o menos oficial en la Iglesia⁵⁷. Ninguno de estos δόματα (Eph 4, 8 ss.) es indispensable para la salvación individual de cada creyente, pero sí que son necesarios para la vida social, doctrinal y caritativa de toda la Iglesia⁵⁸; especialmente el ministerio apostólico (Eph 3, 7; cfr. Rom 1, 5) y el carisma de ordenación (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

c) Aunque estos dones son del todo gratuitos, los beneficiarios se hacen responsables de ellos y no pueden despreciarlos (1 Tim 4, 14); les corresponde incluso cierta iniciativa en su recepción, puesto que deben “ambicionar los más grandes” (1 Cor 12, 31), y el control de su uso (1 Cor 14, 30-32), lo cual requiere el ejercicio de las virtudes morales (Rom 12, 6 ss.). Según 1 Pet 4, 10, cada uno debe considerarse como un buen administrador de su carisma, y esto parece identificarse con las aptitudes naturales, con los talentos intelectuales y psicológicos que el Espíritu Santo utiliza, desarrolla, ele-

y el mundo mismo es libre don, obra de bondad y de gracia por parte de Dios, δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ”; pero el favor de una criatura (χάρισμα) es opuesto a la gracia (χάρις) de Dios (*ibid.*).

55. Rom 6, 23; χάρισμα se opone aquí a ὀφώνια: “salario debido”, y en lenguaje militar: “suelo, paga, aprovisionamiento (cfr. M. LAUNY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, París, 1950, pp. 726-775); de modo que puede ilustrarse la antítesis por la costumbre imperial de conceder a las tropas recompensas excepcionales (*donativa, largitiones* = χαρίσματα) para celebrar un suceso feliz o un aniversario dichoso, etc.; donativos que se añadían al peculio fijo como un acto gracioso que levantaba aclamaciones de júbilo por la bondad del Emperador (cfr. M. DURRY, *Les Cohortes prétoriennes*, París, 1938, pp. 264 ss.); cfr. συνεστράτευσεν δωρεάν = hizo la campaña rehusando toda paga (J. POUILLoux, o. c. IV, 47); δωρεάν se dice a menudo de las remesas gratuitas de trigo (*ibid.* I, 11-12; XXXIV, 55).

56. Rom 11, 29; cfr. C. SPICQ, ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ, en *R. B.* (1960) 210-219.

57. Cfr. F. PRAT, *La Théologie de saint Paul* 9.^a ed. (París, 1920) I, páginas 150-157; II, pp. 324-326; A. LEMONNIER, art. *Charismes*, en *D. B. S. J.*, 1233-1243; P. BONNETAIN, *ibid.* III, 1222 ss.; K. WENNEMER, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*, en *Scholastik* (1959) 503-525; H. DOEBERT, *Das Charisma der Krankenheilung* (Hamburgo, 1960); K. GATZWEILER, *La conception paulinienne du Miracle*, en *Eph. theol. Lov.* (1961) 825 ss.; CH. V. HERIS, *La Grâce* (París, 1961) 290 ss.

58. Διακονία, πρὸς τὸ συμφέρον; cfr. 1 Cor 1, 7; 12, 4, 9, 28, 30; Rom 12, 6 ss. Dedicados al “servicio” para atender a las necesidades de los miembros más desprovistos de la comunidad de Jerusalén, los Diáconos tenían que haber dado signos a) de que el Espíritu estaba con ellos (garantía de celo, de entrega, de eficacia, de desinterés), b) de que poseían suficiente *sabiduría* para ejercer una beneficencia inteligente, que no provocara celos, sin perjuicio ni acepción de personas que respondiera a las reclamaciones justas... c) una buena reputación, que no diera ocasión a posibles críticas (cfr. J. A. AUDET, art. *Etienne*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1478).

va y orienta hacia fines sobrenaturales⁵⁹. Si la virginidad, por ejemplo, se puede calificar como carisma (1 Cor 7, 7), el contexto prueba que supone una disposición fisiológica para este estado, una facilidad natural para perseverar en él sin arder—; en otras palabras, hay que concluir que un cuerpo apto para la virtud y una inteligencia capaz de conocer el bien son dones de Dios (δέδοται, Mt 19, 11).

De ahí se sigue, por una parte, que el elemento humano más primitivo viene de Dios, quien mide a cada uno en función de su vocación particular en el orden de la gracia y de la salvación; y por otra, que el ejercicio de las funciones oficiales y de los dones más gratuitos exige la cooperación del cristiano, según la moral de los “talentos”: la de hacerlos fructificar, usándolos con responsabilidad y con caridad al servicio de los hermanos⁶⁰.

59. Cfr. Sap 8, 21; EPICETO, II, 23, 2 ss. Sobre los carismas de proclamación explicación, conservación y redacción del mensaje divino en el seno del pueblo de Dios, cfr. GRELOR (*L'Inspiration scripturaire*, en *Recherches de Science religieuse*, 1963, pp. 358 ss.). Para la inspiración, carisma de conocimiento e impulso para transmitir esta revelación divina por la palabra, la escritura o la acción, cfr. P. BENOIT, *Révélation et Inspiration*, en *R. B.* (1963) 321-370.

60. No se pueden forzar demasiado los trazos de las parábolas: “a cada uno su obra” (Mc 13, 34); los bienes divinos son distribuidos “a cada uno su capacidad” (Mt 25, 15), porque de ello se seguiría que la gracia sería proporcional a los dones de la naturaleza, lo cual no se aplica más que a los ángeles (cfr. SANTO TOMÁS, *in h. l.*). Pero con San Juan Crisóstomo puede entenderse por “talentos” todo lo que Dios da: salud, vida, ciencia, influencias, gracias, y que, dado que los dones no están distribuidos por igual entre todos, cada uno debe hacer rendir los suyos lo mejor que pueda. Cuanto más liberal se muestre Dios, tanto más obligado se encuentra el cristiano a explotar esa riqueza. Tal es la exigencia de una moral de la gracia, que ante todo condena la inercia o la negligencia.

APÉNDICE VII

CREER, VER, SABER

La fe, según el cuarto Evangelio y la Epístola a los Hebreos —es ésta una de sus afinidades doctrinales y psicológicas— se entiende como un proceso extraordinariamente complejo, que va desde la simple constatación sensible hasta la captación de Dios, pasando por la reflexión, la interpretación y la inteligencia; esta última es función del amor y provoca la confianza. Todo ello significa que el hombre se halla comprometido por entero en este encuentro con Dios y, por otra parte, que su fe es susceptible de incesantes progresos. Para comprenderlo mejor, convendrá precisar la relación de la *pistis* con la visión inicial, y el conocimiento en que ésta desemboca.

a) *Ver y creer*. Si la primera actitud de la fe consiste en venir a Cristo, su objetivo es verle e identificarle como Mesías¹; así ver se presenta a menudo como sinónimo de creer². El creyente es un

1. Ioh 1 39: ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε; v. 46: ἔρχου καὶ ἴδε; vv. 41, 45, εὐρήκαμεν! Relacionar, de una parte, con el logion del ojo-luz del hombre (Lc 11, 34-36; cfr. Filón, *De vita cont.* 10-11: "Esas gentes, privadas de la vista, el más necesario de los sentidos —no hablo de los ojos carnales, sino de los ojos del alma, quien sola es capaz de conocer la verdad y la mentira. La secta de los terapeutas no cesa de enseñar a ver claro, tiende a la visión del Ser..."); de otra parte, con la incredulidad considerada como una ceguera (Mt 15, 14; 23, 16-26), debida al endurecimiento del corazón (Mc 3, 5) o a la malicia (Eph 4, 18; cfr. Sap. 2, 21; Ps 36, 4). Las disposiciones morales son las que purifican el ojo y le permiten discernir la luz divina. Hay, pues, diversos grados de conocimiento entre los mismos cristianos: La fe sin obras es una miopía (2 Pet 1, 9; cfr. Apc 3, 17); sólo el virtuoso tiene una agudeza de percepción espiritual, la finura y exactitud del juicio sobrenatural (cfr. Rom 11, 25, φρόνιμος).

2. Ningún hombre ha visto a Dios (Ioh 1, 18), pero el creyente ve al Padre (14, 9, ἑώρακεν-πιστεύεις); "ve al Hijo (con la percepción de la fe) y cree en él" (6, 40, ὁ θεωρῶν... πιστεύων); "Veo que eres profeta" (4, 9, θεωρῶ); "el que cree en mí, cree en aquel que me ha enviado; el que me ve, ve al que me envió" (12, 44-45). Para las significaciones de "ver a Dios" o "ver el rostro de Dios", vid. la bibliografía de J. LINDBLOM, *Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion*, en *Hebrew Union College Annual* (1961) 92, n. 3.

vidente³. Pero este último término es ambiguo, porque el objeto de la fe son las realidades invisibles (Heb 11, 1) y los términos de visión en la Biblia designan desde las percepciones más materiales hasta la reflexión, las deducciones, el conocimiento profundo y la contemplación propiamente dicha⁴.

La humanidad del Salvador, perceptible a los sentidos (1 Ioh 1, 1), se impone a los ojos de todos: enemigos, parientes, discípulos... Los signos y milagros permiten reconocer en el predicador de la salvación al enviado del Padre. Jesús los multiplica, porque estas manifestaciones son un apoyo, una garantía para el asentimiento de la fe⁵. A algunos les basta constatar la realidad de esas obras maravillosas para adherirse a la persona de Cristo (Ioh 2, 23; 11, 45), mientras que otros permanecen rebeldes e insensibles, sin comprender en absoluto su "significación"⁶. Esto indica que la simple visión es insuficiente para engendrar la convicción; los hechos más admirables necesitan ser interpretados. Para explicarlos, hay que emplear la reflexión como San Juan al inspeccionar el sepulcro vacío⁷—, po-

3. Heb 3, 1; 11, 13. 27; 12, 2; cfr. Ioh 1, 51 (con el comentario de J. H. BERNARD, *Gospel according to St. John*, Edimburgo 1928, I, pp. 70 ss.). Es posible que al calificar a Natanael de auténtico israelita, el Maestro hiciera alusión a un juego de palabras conocido, a partir de *isch ro' éh* (o *ra' ah*): el hombre que ve o que ha visto a Dios. Filón parece referirse a una etimología: ὁ ὁρῶν, ἰσραήλ (*De conf. ling.* 146; *De praem.* 44); "Desde el momento en que Jacob parece bastante fuerte para ver a Dios y recibe el nombre de Israel (*De migr. Ab.* 201; cfr. 39; *De somn.* I, 133 ss.). Orígenes la encontró en el apórofo: *Oración de José*, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν (*In Ioh* 2, 25; P. G. XIV, 169).

4. Cfr. Ioh 1, 39: ὄψεσθε = εἶδαν; 9, 39, οἱ βλέποντες; 14, 7, γινώσκετε καὶ ἑωράκατε; 17, 7 (cfr. AGAPĒ III, pp. 252 ss.; *Doc. Damas.* II, 14: "Abriré vuestros ojos para que veáis y comprendáis las obras de Dios". Aunque puede atribuirse una significación peculiar a cada uno a ὁρῶν, θεάομαι, θεωρέω, εἶδω, βλέπω (cfr. G. L. PHILIPPS, *Faith and Vision in the fourth Gospel*, en F. L. CROSS, *Studies in the fourth Gospel*, Londres, 1957, pp. 83-96), con frecuencia estos verbos son empleados indistintamente (cfr. MICHAELIS, en G. KYTTEL, *Th. Wört.* V, 315-381). Sobre la relación fe-visión (revelación) en Filón, cfr. A. BECKAERT, *De praemiis et poenis* (París, 1961) 30 ss.

5. "¿Qué signo haces tú para que lo veamos y te creamos?" (Ioh 6, 30; cfr. 4, 48); "Si no veo en sus manos la señal de los clavos... no creeré" (20, 25). Si no es posible comprobar personalmente, hay que remitirse al testimonio de los que han visto (19, 35).

6. "Vosotros me habéis visto (en mis obras) y no creéis" (Ioh 6, 36); los hermanos de Jesús ven y permanecen incrédulos (7, 3-5). Hay un buen trecho de la constatación a la admiración, y de la admiración a la adhesión y confianza: ὁρῶσι πάντες πρῶτον, εἴτ' ἐθαύμασαν, εἴτ' ἐπεθεώρησαν, εἴτ' εἰς ἑλπίδα ἐνέπεσον (FLEMON, *Frag.* 138; cfr. J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1961, III, a, p. 76).

7. Cuando el discípulo amado llegó al sepulcro "vio y creyó" en la resurrección del Señor (Ioh 20, 8). Comprueba la desaparición del cuerpo, observa el sudario enrollado y puesto aparte con cuidado. Este estado de orden excluye la hipótesis de un robo precipitado y sugiere más bien un tranquilo despertar. A fuerza de reflexionar, Juan —que recuerda aquí la iluminación recibida en el umbral del sepulcro vacío— llega a la convicción de que es Jesús mismo quien lo ha hecho y que, por lo tanto, vive. Sus incertidumbres y dudas desaparecen y llega a la plenitud de la fe cristiana: ¡el Señor ha resucitado! Ya no tendrá necesidad de un aparición personal

seer un sentido de las realidades espirituales (como la Samaritana), y un conjunto de disposiciones morales (como la Virgen María) que afinan la inteligencia y la disponen para la persuasión de las pruebas divinas⁸.

Es entonces cuando los ojos del corazón, más vivos que los ojos de la carne, "ven la gloria de Dios" manifestada en Cristo: Dios en persona corrobora el mensaje de Jesús, que resplandece con la luz de su filiación divina⁹. La fe consiste esencialmente en este discernimiento, en la percepción de la realidad más inaccesible a los sentidos: la presencia o la acción de Dios. A partir del signo que es el milagro y en la revelación divina aún velada, más o menos inmediata, la fe descubre que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios¹⁰.

Es evidente que caben progresos en la investigación de un misterio insondable (Rom 11, 33; Eph 3, 8). Los Apóstoles, que habían dejado a Juan el Bautista para seguir a su nuevo Maestro, indudablemente ya tenían fe en El¹¹ y, no obstante, el signo de Caná supone para ellos una nueva luz que marca una etapa decisiva en el afianzamiento de su convicción. Más adelante, la resurrección de Lázaro no sólo les confirma en su fe, sino que además les revela que Jesús es la resurrección y la vida (Ioh 11, 15). Es a la vez una explicitación del objeto de la fe y una mejor comprensión de su espíritu.

El Apóstol Tomás, el más realista y pesimista de los doce (Ioh 11, 16; 14, 5) se niega a dar crédito a lo que no ve con sus propios ojos y rechaza el testimonio de sus hermanos cuando le dicen: "Hemos

como Pedro o Santiago. Todo queda tan claro que se asombra de no haber advertido el sentido de las profecías de la Escritura que anuncian la resurrección del Mesías (v. 9; cfr. Ps 16, 10; Ioh 2, 22; Act 2, 27). Dichosa inadvertencia, prueba de que estas profecías no engendrarán la fe de los Apóstoles; estos no predicaron a Cristo resucitado si no es porque le vieron vivo después de su muerte (cfr. M. J. LAGRANGE, *in h. l.*; F. M. BRAUN, *La Sépulture de Jésus*, París, 1937).

8. Heb 11, 1, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. O. CULLMANN ha subrayado fuertemente la relación entre historia y fe, entre los hechos y su interpretación (Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, *La vie de Jésus, objet de la "vue" et de la "foi" d'après le quatrième Evangile*, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-París, 1950, pp. 52-61).

9. Ioh 1, 14: ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν; 11, 40, ὄψη τὴν δόξαν; 12, 41: εἶδεν τὴν δόξαν.

10. Ioh 2, 11: ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν; "La fe es una forma de visión. Cuando Cristo estaba en la tierra, tener fe era "ver su gloria", captar y comprender la divinidad a través del velo de la humanidad. Ahora que ya no es visible a los ojos del cuerpo, la fe continúa siendo la capacidad de ver su gloria. Esta concepción es vital para comprender la concepción entera que el Evangelista tiene en la Encarnación. La vida eterna es el conocimiento o visión de Dios. Pero a Dios nadie le ha visto jamás, como en vano pretenden los místicos. El que ve a Cristo ve al Padre. ¿Significa esto que los judíos incrédulos que vieron a Cristo vieron también al Padre? No. Ver al Padre en Cristo, ver su gloria, era y será siempre la función de la fe, ἀφανοὺς ὑπόληψις (C. H. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 186).

11. A Natanael el fariseo por el conocimiento profético de Jesús, éste le promete: "Verás (ὄψη) cosas más grandes que éstas... Veréis el cielo abierto y los ángeles de Dios..." (Ioh 1, 50-51).

visto al Señor" (Ioh 20, 25, ἑώρακαμεν) "Si no veo (ἴδω) la marca de sus manos... no creeré" (οὐ μὴ πιστεύσω). Ocho días más tarde, el Señor invita a su Apóstol a hacer la verificación que deseaba¹² y, al verle vacilante entre el escepticismo y la adhesión, le anima a que, apoyado en la vista y en el tacto, no sea incrédulo, sino fiel (cfr. Apc 2, 10). Brota entonces la magnífica profesión de fe, en la que el empleo del posesivo añade la adoración a la confesión: "Señor mío y Dios mío" (v. 28; cfr. Apc 4, 11). Está claro que, aunque la visión y la fe de Tomás versan sobre el mismo objeto: la persona de Jesús, sin embargo no logran alcanzarlo en el mismo nivel¹³. Los sentidos constatan la realidad de un crucificado que ha resucitado, pero la fe concluye y llega a la convicción de que no puede ser más que Dios¹⁴. En el momento de aceptar la profesión de su apóstol¹⁵, Jesús pronuncia la última y mayor bienaventuranza del Evangelio: "Dichosos los que, sin ver, creen"¹⁶.

No parece aquí que haya, al menos en este texto, una depreciación implícita de la fe basada en el testimonio de los sentidos¹⁷, porque dicha fe es la que alcanza el máximo grado de inteligencia; y concretamente la fe de los Doce que vieron y tocaron al Verbo encarnado (Ioh 1, 14; 1 Ioh 1, 1) es la base misma de la credibilidad de los

12. Ioh 20, 27 (Sobre la historicidad de esta perícopa, cfr. H. WENZ, *Sehen und Glauben bei Johannes*, en *Theologische Zeitschrift*, 1961, pp. 17-21). La verificación es ante todo la de la identidad entre el crucificado y el resucitado, pues se trata de comprobar las cicatrices, pero también de asegurarse de que es un cuerpo realmente vivo, y no un fantasma (Lc 24, 39; en toda esta perícopa, ὁράω tiene el mismo sentido de percepción-inspección que 1, 33; 1 Ioh 1, 1). Comparar Ioh 9, 35-38: "¿Crees en el Hijo del hombre? —¿Quién es, Señor, para que pueda creer en él?— ¡Le estás viendo con tus ojos! —Creo, Señor"; 4, 25-26: "Cuando venga el Mesías, nos anunciará todo— Soy yo, que te hablo". Sobre la visión, análoga al tacto, cfr. FLÓN, *De conf. ling.* 99, 140 ss. A. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (Paris, 1949) 555 ss.

13. San Juan no dudará en escribir que los Apóstoles han visto con sus ojos y tocado el Verbo de Vida... que estaba junto al Padre y se les ha manifestado (1 Ioh 1, 1-2); "la obra" de la fe consiste precisamente en alcanzar, en el contacto de la *sarx* la persona del Hijo. La fe cristiana es ante todo una fe en la realidad de la Encarnación (1 Ioh 4, 15; 5, 1; Heb 2, 9; 12, 2).

14. "Aliud vidit et aliud credidit. Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis" (SANTO TOMÁS DE AQUINO).

15. "Porque me has visto, has creído" (Ioh 20, 29); el perfecto πιστεύκας significa: te encuentras en adelante en posesión de la fe). La fe cristiana se resume siempre en los mismos términos de Tomás: Cristo resucitado es mi Señor (Rom 4, 24; 6, 9; 10, 9), y ante todo la de Pablo, que ha visto a Cristo glorioso (1 Cor 9, 1) y le ha confesado como *Kyrios* y *Soter*.

16. Los participios aoristos μὴ ἰδόντες, πιστεύσαντες no tienen ningún valor temporal. Es un macarismo parenético para animar a una cosa difícil de realizar (cfr. 13, 17); pero que conecta con la primera bienaventuranza de la fe, en Lc 1, 45 (cfr. Ps 2, 12: μακάριοι πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ), y que se hace explícita en Ioh 17, 20: "Pido por los que creerán en mí".

17. Jesús dice explícitamente que se apoyen en sus milagros para tener fe en El (Ioh 6, 26).

cristianos en el futuro. Pero Jesús anuncia un nuevo régimen de la fe que ya no estará fundada en la vista¹⁸, la era de la Iglesia que transmitirá a los hombres del mundo entero y para siempre (cfr. Mt 8, 11), la atestación de los primeros testigos oculares. En adelante, la fe se basará en el oído (Rom 10, 17; Heb 2, 3; 12, 25; 13, 7).

b) *Creer y saber*. Tanto si procede de la vista como si proviene del oído, la fe se despliega en conocimiento¹⁹, puesto que es facultad de comprensión y de asimilación, hasta tal punto que πιστεύειν y γινώσκειν son términos muy aproximados²⁰ que, cuando se usan a la vez, forman una redundancia con valor de superlativo. Frente a la incredulidad de los judíos, como punto final al discurso sobre el Pan de vida, San Pedro afirma: "En cuanto a nosotros, nuestra fe es total y hemos llegado a conocer perfectamente que tú eres el Santo de Dios"²¹. La unión de los dos verbos en perfecto quiere expresar

18. 2 Cor 5, 7; 1 Pet 1, 8. La vista es el sentido más perfecto (Filón, *De opif. mundi*, 53-54, 147; *De Abr.* 156 ss., *De spec. Leg.* III, 185 ss.); el oído es inferior y no procura el mismo grado de certeza (*De conf. ling.* 140). El intelecto es el ojo del alma (*De migr. A.* 35; *De Plant.* 21-22) que puede conocer las cosas celestes (*De opif.* 69 ss.) y ver a Dios (*De praem.* 45; cfr. A. J. FESTUGÈRE, *Le Dieu cosmique*, París, 1949, pp. 543 ss.). Según Miguel de Efeso, Aristóteles no atribuía "más que una sola ocupación, de orden visual y contemplativo" a los demonios que habitaban las regiones etéreas (citado por M. DETIENNE, *La notion de Daimon*, París, 1963, pp. 159 y siguientes). Pero el Ps. Plutarco, las sensaciones que resultan de la percepción visual "penetran los cuerpos imponiéndoles la presencia de un Dios, y son lógicamente poderosas y bellas" (*De Musica*, 25; ed. F. Lasserre, p. 143).

19. Los samaritanos confesaban: "Nosotros mismos hemos entendido y sabemos que es verdaderamente el Salvador del mundo, ἀκηκοόμεν καὶ οἶδαμεν" (Ioh 4, 42). Los discípulos pueden llegar a conocer al Padre, puesto que le ven en Cristo: γινώσσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε (14, 7; cfr. v. 17; 9, 39). Mientras que οἶδα designa una aprehensión directa por el pensamiento, un conocimiento de orden intuitivo o acabado (cfr. 1 Ioh 2, 29; 5, 20), el verbo γινώσκω evoca sobre todo la operación del espíritu que, a partir de una observación, de una experiencia, de un razonamiento o de una enseñanza recibida, "llega a conocer", discierne y aprende (Lc 16, 4; Ioh 1, 10; 3, 10, 13, 35; Heb 8 11). Cfr. I. DE LA POTTERIE, Οἶδα et γινώσκω. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évangile*, en *Biblica* (1959) 709-725.

20. Cfr. Ioh 1, 10-12 (C. H. DODD, o. c., pp. 179 ss.). En 1 Ioh creer y conocer serían bastante diferentes, según M. E. BOISMARD (*La Connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première Lettre de saint Jean* en R. B. 1949, pp. 365-391). De una parte, el acto de fe a'canzaría sobre todo a Jesús como Mesías e Hijo de Dios (5, 1. 5-10. 13), mientras que el conocimiento versaría sobre todo sobre Dios (2, 3-4; 3, 1; 4, 6-8; 5, 20), tomándolo como persona viviente. De otra parte, la fe se entendería sobre todo de la profesión exterior (ὁμολογεῖν, 2, 23; 4, 12-15), signo que manifiesta el conocimiento que se tiene de Dios, en tanto que este conocimiento es una apreciación subjetiva de la presencia divina realizada a través de su acción en nuestra alma. Cfr. J. ALFARO, *Cognitio Dei et Christi in 1 Ioh*, en *Verbum Domini* (1961) 82-91; IDEM, *Fides in terminologia biblica*, en *Gregorianum* (1961) 500 y siguientes.

21. Ioh 6, 69: πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι. Aunque la palabra de Jesús parezca "coriácea" e inasimilable (σκληρός, v. 60) para los judíos, los discípulos mantienen su fe anterior; sigue siendo una confianza firme, definitiva; porque "verifican" que el Revelador es el Santo de Dios. Sobre γινώσκειν en el sentido de "darse cuenta", cfr. 21, 17.

una convicción absoluta y clarificada. San Juan escribe análogamente: "En cuanto a nosotros, hemos llegado a conocer claramente la caridad que Dios ha manifestado en medio de nosotros, y le damos toda nuestra fe: Dios es caridad"²². Poco importa que la fe a veces preceda y otras veces siga al conocimiento²³; ambos expresan la certeza, pero la fe subraya la confianza religiosa mientras que el conocimiento evoca la comprensión. Así, éste favorece a aquélla: "Ahora vemos que lo sabes todo, y por eso creemos que has salido de Dios" (Ioh 16, 30). El descubrimiento de la omnisciencia de Cristo conduce a la adhesión al misterio trinitario. Puede glosarse así Ioh 17, 6-8: Por medio de la fe han guardado la palabra que les he comunicado. Gradualmente han llegado a comprender (ὄντων ἔγνωσαν) que todo lo que me diste viene de ti, que me has puesto todo entre las manos. Lo infieren de lo que han visto y oído, y así saben (ἔγνωσαν) que yo he salido de ti. Finalmente creen con absoluta certeza de fe en mi origen divino (καὶ ἐπίστευσαν).

Una cosa es descifrar signos o constatar evidencias, y otra remi- tirse al testimonio de Dios o de Cristo sobre las realidades invisibles. Pero la fe no es simple adhesión, sino que confiere inteligencia²⁴; es una luz sobre las ἐπουράνια (Ioh 3, 12). En este sentido los cristianos tienen una ciencia propia: los misterios del Reino de Dios (Mt 13, 11), recapitulados en Cristo (Eph 1, 10). Esto equivale a decir —nunca se insistirá bastante en ello— que sus investigaciones tienen un objeto preciso y no deben perderse en temas esotéricos²⁵. De lo que

22. 1 Ioh 4, 16: ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην (cfr. AGAPÈ III, pp. 288 ss.). La caridad divina manifestada en medio de los hombres es el Verbo encarnado (Ioh 1, 10-11); en Él se alcanza a Dios: manifestación y comunicación de amor (cfr. 1 Ioh 3, 1).

23. La fe es anterior a la *gnosis* o a la *synesis* en Is 7, 9; Ps 119, 66; Sap 3, 9; pero según Eccli 23, 3 el hombre inteligente (συνήτρός) es el que pone su confianza en la Ley. Las dos nociones son paralelas en Rom 15, 13-14: "Que el Dios de la esperanza os colme de toda alegría y paz en la fe (πληρώσαι... ἐν τῷ πιστεύειν)... estáis repletos de todo conocimiento (πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως)".

24. Σύνεσις (Col 1, 9; 2, 2; 2 Tim 2, 7); "la inteligencia que tengo del misterio de Cristo" (Eph 3, 4). Cfr. Mt 17, 16-17: "¿Estáis sin inteligencia (ἀσυνετοί)? ¿No comprendéis (οὐ νοεῖτε)?" ; Heb 11, 3: "Por la fe, comprendemos que los mundos fueron organizados por una palabra de Dios" (νοεῖν; cfr. Rom 1, 20). Cfr. M. MAGNUSSON, *Der Begriff "Verstehen" in exegetischen Zusammenhang unter besonderer Berücksichtigung paulinischer Schriften* (Lund) 1954.

25. Aquí es donde se plantea la cuestión de las relaciones entre gnosis y fe evangélica. La gnosis es una religión de salvación que hace depender la redención del "conocimiento" de Dios (adquirido por revelación), de sus relaciones con el mundo, del sentido y del fin del cosmos y de la vida humana. En un medio intelectual, la gnosis tiende hacia la filosofía, en el medio popular hacia la magia (cfr. AGAPÈ II, pp. 119-120; A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I. L'Astrologie et les Sciences occultes*, París, 1944, especialmente el c. III sobre la visión de Dios objeto de la piedad helenística, pp. 45-66). En el N. T. la gnosis aparece como opuesta a la salud y a la sobriedad de la fe a las realizaciones de la caridad y de la práctica moral: vanos discursos y habladerías que no producen más que hinchazón y vanidad (1 Cor 8, 1; cfr. 4, 19; 1 Tim 1, 10; 6, 20). De ahí 1 Cor 2, 2: "Nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna sino a Jesu-

se trata es de penetrar cada vez más a fondo en el misterio del Salvador, especialmente en las relaciones de Jesús con su Padre²⁶. Precisamente para este fin les fue prometido el Espíritu Santo a los discípulos. Por una parte, les desarrollará las enseñanzas del Maestro, extrayendo las virtualidades que encierran²⁷, y por otra, les hará conservar la fidelidad de su memoria, recordándoles las palabras, los hechos y los gestos del Maestro, y haciéndoles comprender su sig-

cristo, y a éste, crucificado", San Pablo rechaza cualquier tipo de especulación religiosa que no tenga relación directa con la pasión redentora. La salvación no es una filosofía ni nada que se parezca a una disputa (συνζητήσεις), sino que reside en un hecho: la adhesión al Hijo de Dios muerto en la cruz. Según W. SCHMITHALS (*Die Gnosis in Korinth*, Göttingen, 1956), el Apóstol debió combatir en Corinto, contra gnósticos cristianos de origen judío (rechazo de la carne, desprecio de la cruz, negación de la resurrección corporal, recurso a la especulación como a un nuevo evangelio, seguridad de poseer el Espíritu y de estar en Cristo, igualdad de sexos, libertinaje puesto que todo está permitido, hostilidad a todo rito sacramental). U. WILCKENS (*Weisheit und Torheit*, Tübingen, 1959) adopta esta tesis en sus grandes líneas e identifica a Cristo con una concepción gnóstica de la Sabiduría, emanación del pléroma divino, descendida a la tierra para salvar a los hombres. San Pablo corrige esta doctrina con el kerigma de la cruz. Sigue siendo muy dudoso que el mito del *Ur-mensch* aparezca en las epístolas de la cautividad (cfr. la recensión por B. BOTTE de A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1939, p. 182). Si una prognosis de origen oriental es responsable de tal o cual desviación (cfr. BO REICKE *Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?* en *New Testament Studies*, I, 1954-55, pp. 137-141; R. McL. WILSON, *The gnostic Problem. A Study of the Relations between hellenistic Judaism and the gnostic Heresy*, Londres, 1958), no hay en absoluto una herejía unificada y autónoma que merezca ese título en el siglo I, y es suficiente apelar al orgullo del intelectualismo griego (ἐμπατεούμεν, tomado del lenguaje místico de Claros en Col 2, 12, no significa: franquear un umbral sagrado; sino más bien: examinar a fondo, escrutar, profundizar intelectualmente, como en 2 Mach 2, 30; FILÓN, *De Plat.* 80; cfr. ST. LYONNET, *L'Épître aux Colossiens et les mystères d'Apollon Clarien*, en *Biblica*, 1962, pp. 417-435), sin que haga falta examinar controversias cristológicas o mitos que sólo posteriormente han sido atestiguados (cfr. B. RIGAU, *L'Interpretation du Paulinisme dans l'Érègèse récente*, en *Recherches bibliques* V, París, 1960, pp. 37 ss. J. LA FRANCE, *Le sens de Gnosis dans l'Évangile de Vérite*, en *Studia Montis Regii*, 1962, pp. 57-82). Las mejores exposiciones son las de L. CERFAUX, *Gnose préchrétienne et biblique*, en D. B. S. III, 659-701; J. DUPONT, *Gnosis* (Lovaina, 1949); E. B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens* (París, 1934) 87 ss.; R. P. CASEY, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament* (Cambridge, 1956) 52-80. Puede leerse H. ROSIN, *To Gnoston tou Theou*, en *Theologische Zeitschrift*, VII (1961) 161-168; R. BULTMANN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, pp. 222, 227 ss.

26. "Creed en estas obras para que lleguéis a conocer y sepáis (ὅτι γινώτε καὶ γινώσκητε) que mi Padre está en mí y yo en mi Padre" (Ioh 10, 38; cfr. 14, 10. 20; 17, 21); en Cristo se ocultan todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2, 3); "Considerad (κατανοήσατε) el Apóstol y el gran Sacerdote, objeto de nuestra profesión de fe" (Heb 3, 1). Sobre estas palabras de contemplación en Heb, cfr. C. SPICQ, *Contemplation, Théologie et Vie morale d'après l'Épître aux Hébreux*, en *Mélanges J. Lébretton* (París, 1951) 292 ss.

27. Ioh 16, 13. 14. 15: ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

nificación y su alcance²⁸. De hecho, el Espíritu prodiga sus iluminaciones y multiplica los carismas en la primitiva Iglesia (1 Cor 14, 1 ss.), con lo que la fe se esclarece, se hace ilustrada y, por tanto, más perfecta.

No se trata de especular, sino de comprender, de estar en afinidad amorosa y concreta con el misterio divino³⁰, de conocer a Dios y saberse conocido por El (Gal 3, 9; 1 Cor 8, 2-3). Este conocimiento es ya la vida eterna (Ioh 17, 3; cfr. 10, 14), da un gusto anticipado del cielo donde se desplegará en la luz (1 Cor 13, 12) y supone desde ahora una visión³¹; de tal suerte que el progreso de la vida cristiana puede definirse como una metamorfosis incesante de claridad en claridad (2 Cor 3, 18; 4, 6).

c) *Fe, conocimiento y perfección*. Si San Pablo fustigó con tanta violencia las especulaciones intelectuales de los corintios o de los efesios, como expresiones de pura curiosidad espiritual y ocasiones de vanidad: sabiduría de la carne³², fue sin duda porque las identificaba como primeras manifestaciones de una teología aberrante, que ya no guarda contacto con la integridad del "depósito" de la

28. Ioh 14, 26: διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς (cfr. 2, 19; 12, 16; 13, 7. N. A. DAHL, *Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le Christianisme primitif*, en *Studia Theologica* I, 1948, pp 69-95). La inteligencia de la fe se basa en los recuerdos (Mt 16, 9).

29. Eph 1, 17-18: "Dígnese el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, concederos un espíritu de sabiduría y de revelación que os haga conocerle plenamente. Que El ilumine los ojos de vuestro corazón para que sepáis...; 1 Ioh 2, 27: "La unción que habéis recibido os instruye"; 4, 13. La comunidad de Qumrán atribuía siempre a Dios su conocimiento religioso: "A todos los hijos de tu benevolencia les has hecho conocer tu secreto de verdad, y les has dado la inteligencia de tus maravillosos misterios" (*Himn.* XI, 9; cfr. v. 4; VII, 26); "De la fuente de su Justicia vienen a mi corazón los juicios de luz" (*Regla*, XI, 5); cfr. K. G. KUHN, *Der Ephe-serbrief im Lichte der Qumrantexte*, en *New Testament Studies*, VII, 1961, pp. 336 ss.; W. D. DAVIES, *Christian Origins and Judaism* (Londres, 1962) 119-144; J. DE CAEVEL, *La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrán*, en *Ephem. theolog. Lovanienses* (1962) 435-460; S. H. STEDL, *Qumran. Eine Mönchsgemeinde im Alten Bund* (Roma-París, 1963) 121-142.

30. Sobre este conocimiento, amor y captación de Dios (1 Ioh 3, 6), cfr. A. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Stuttgart, 1909) I, pp. 319 ss.; M. E. BOISMARD l. c., pp. 365-391; G. J. BOTTERWECK, *Gott erkennen* (Bonn, 1951). La lengua de San Juan es perfectamente bíblica y palestiniana, como lo confirman los textos de Qumrán y solamente debe a la lengua helenística su materialidad; cfr. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 44.

31. Ioh 14, 19; Heb 2, 9; 11, 27. Aquí abajo, la lucidez es siempre imperfecta; no es más que clarooscuro (2 Cor 5, 7) o la visión de una imagen reflejada en un espejo (1 Cor 13, 12; AGAPÉ II, pp. 95 ss.; N. HUGUENÉ, *La Méthaphore du Miroir*, Neuchâtel-París, 1957).

32. 2 Cor 1, 12; cfr. 1 Cor 1, 17-2, 5. Hace falta volverse loco según la carne para convertirse en sabio según Dios (3, 18-20). Los nicolaítas querrán "conocer las profundidades de Satán" (Apc 2, 24). Cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau Vive* (Lausana, 1961) 189-207.

revelación³³. Pero si su reacción extrema, a la manera semítica, puede dar en algunos pasajes la impresión, de una condena irremediable de las investigaciones de la razón en la esfera de la fe, por otra parte no hay que olvidar que nadie como el Apóstol ha exaltado la dignidad y la importancia del conocimiento religioso, cuyo desarrollo marca el progreso mismo de la vida cristiana³⁴.

El cristianismo es una gnosis cuyos doctores son los Apóstoles (2 Cor 2, 14; 6, 6), puesto que consiste en conocer al único verdadero Dios y a su Hijo Jesucristo³⁵. La generación como hijo de Dios en el Bautismo comunica precisamente al hombre nuevo una facultad de conocimiento adecuada al mundo divino en el que a partir de ahora se introduce³⁶. En este sentido, todo creyente puede calificarse de gnóstico o de sabio en las cosas divinas, en cuanto que se apoya en el testimonio de Cristo y acepta y asimila su revelación³⁷. San Pablo, los profetas y los doctores se hallan dotados de carismas de sabiduría y de gnosis para comunicar a todos las verdades de la fe y facilitarles su comprensión más honda³⁸.

Pero ni la Biblia, ni la tradición cristiana proponen una doctrina abstracta, o una enseñanza especulativa, o una filosofía. Si Dios ha-

33. Cuando Santiago disuade a sus lectores de asumir el oficio de Maestro (διδάσκαλοι, instructores, educadores = Rabbi), aureolado siempre de un prestigio incomparable (Eccli 38, 24 ss.; Sap 8, 10; Mt 13, 7-8), desconfía sobre todo de la incompetencia de doctores improvisados (Iac 3, 1; cfr. Act 15, 24; Gal 2, 12); del mismo modo que las Pastorales pondrán en guardia contra los pseudo-maestros, meros charlatanes, más ricos en palabras que en pensamientos.

34. Pablo se consagra tanto a la evangelización de los hombres cultos como de los rudos, σοφοί τε καὶ ἀνοήτοις (Rom 1, 14). Heb 5, 12 observa que después del tiempo de su conversión, los doctores debieran haber superado el estadio de los primeros rudimentos de la fe y haberse convertido en Maestros (ὁφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι), conociendo a fondo "la doctrina de justicia".

35. 2 Cor 4, 6; Phil; 3, 8; Col 2, 2; cfr. Ioh 17, 3; L. CERFAUX, *Le Chrétien* (París, 1962) 266 ss., 461 ss.

36. Col 3, 10; Heb 8, 11; cfr. Rom 8, 15-16; Gal 4, 8-9. Sobre el papel de la inteligencia en la Revelación, cfr. *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux, 1962) III, pp. 351-360.

37. 1 Cor 1, 5-6; 2 Cor 8, 7: "Abundáis en todo, en fe, en palabra, en ciencia, en toda obra de celo y en amor"; Rom 15, 14: "Tenéis la plenitud del conocimiento".

38. 2 Cor 11, 6; 1 Cor 12, 8: "A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de gnosis, según el mismo Espíritu"; 13, 2: "Aunque conociera todos los misterios (por la sabiduría, 1 Cor 2, 7) y toda la gnosis"; vv. 8, 9, 12. Es imposible precisar la diferencia exacta entre estos dos carismas de enseñanza (cfr. R. BULTMANN, art. γινώσκω en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 707, n. 73, quien además observa en la p. 690 que γινώσκων = σοφός en PLATÓN, *Rep.* I, 347 d; cfr. Dan 1, 4. 17, *Th.*). La gnosis, esfuerzo de penetración intelectual y de investigación especulativa, sería más bien patrimonio de los doctores; mientras que la sabiduría, dispensada por los predicadores y los pastores, expondría armónicamente las verdades de la fe, subrayando sus conexiones, sus dependencias y su lugar exacto en la economía revelada. Son dos modos conexos de presentar las riquezas del misterio (Rom 11, 33; Col 2, 2). Cfr. M. DE GOEY, *L'Extase dans la Bible*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 2072-2087.

bla a los hombres es para revelarles el camino de la salvación, los medios concretos para aproximarse a El. Es decir, que el objeto de la gnosis o de la epignosis es idéntico al de la fe³⁹, primero y ante todo la voluntad de Dios en sus designios eternos y sobre todo en sus determinaciones más concretas⁴⁰. El creyente gnóstico no es un intelectual, sino un hombre de buen juicio moral que discierne el bien y el mal⁴¹ y sabe conducir su vida exactamente según los principios del Evangelio⁴². Cuando San Pablo, por ejemplo, dice a los corintios: "Todos nosotros tenemos la gnosis"⁴³, se refiere primero a la existencia del único Dios verdadero y, a la vez, a la inanidad de los ídolos y de los sacrificios que se les ofrece; pero de esta "ciencia" resulta la convicción de conciencia de que es perfectamente legítimo comer carne de animales inmolados en los templos paganos. Poco tiempo más tarde, en la iglesia de Roma se plantea un problema análogo, y en este caso el Apóstol apela a la fe para discernir la licitud de la manducación.

No obstante, los fieles de una y otra comunidad no siempre adoptan la misma actitud: aunque profesan el mismo *credo*, no emiten necesariamente el mismo juicio práctico sobre determinado acto a hacer o a evitar. Tal vez es porque son más o menos inteligentes, pero sobre todo es porque el conocimiento religioso viene dado primero

39. Philm 6: "Que la comunicación de tu fe venga a ser eficaz en orden a Cristo, en el conocimiento perfecto (ἐν ἐπιγνώσει) de todo el bien que hay en nosotros"; cfr. Rom 12, 6: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (cfr. la fe común de Tit 1, 4). Si los doctores inspirados instruyen, se dirigen al corazón tanto como al espíritu, porque "edifican" el cuerpo de Cristo, el cual sólo puede crecer en la caridad (Eph 4, 9 7-16).

40. Col 1, 9, ἵνα πληρωθῇτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ; Eph 1, 9, 17-18. El conocimiento de la verdad (Heb 10, 26; Tit 1, 1) es el de la voluntad salvífica de Dios, expresada en el mensaje evangélico; cfr. *supra* pp. 263 ss. De modo semejante, en Qumrán el conocimiento religioso está esencialmente ordenado a la práctica (Manual, V, 10-12, 21; VIII, 9-10), y la revelación de los secretos divinos ordena la conducta de los fieles (Doc. Dam. III 13-16; cfr. M. BURROWS, *The Discipline Manual of the Judaean Covenanters*, en *Oudtestamentliche Studiën*, 1950, pp. 168 ss.; St. LYONNET, *L'Etude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, en *Biblica*, 1956 p. 5 ss., 33; M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins*, Londres, 1961, pp. 119 ss.).

41. Phil 1, 9-10: περισσεύη ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα (AGAPÉ II, pp. 233 ss.; J. M. GONZÁLEZ RUÍZ, *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo*, en *Sacra Pagina*, París-Gembloux, 1959, II, pp. 322 ss.); Heb 5, 14: τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. La gnosis de los perfectos es ante todo una "diagnosis", un discernimiento de los verdaderos valores religiosos y morales (cfr. el discernimiento de espíritus de 1 Ioh 2, 21; 4, 1-2; 1 Thes 5, 19-22); de ahí "la renovación del *noûs* para discernir la voluntad de Dios" (Rom 12, 2).

42. Cfr. R. M. PORR, *Faith and Knowledge in Pauline and Johanne Thought*, en *The Expository Times*, XLI, (1930) 421-427. Cuando 1 Pet 3, 7 pide a los maridos que se conduzcan con sus mujeres κατὰ γνῶσιν, se dirige a cristianos "esclarecidos" por la fe, y que, en la vida común, tienen en cuenta la debilidad pero también la dignidad de su esposa.

43. 1 Cor 8, 1; cfr. 1 Ioh 2, 20: "Todos sabéis".

en función de la iluminación divina, fuente de toda sabiduría⁴⁴, y luego de las disposiciones morales, que procuran la inteligencia del corazón⁴⁵; entre todas éstas, destaca la práctica de la caridad fraterna (cfr. Eph 4, 15), no sólo porque el amor capta mejor que el espíritu los matices del bien y de la verdad en el orden moral, sino también porque procura un tipo de conocimiento que en cierto modo imita a la ciencia misma de Dios⁴⁶.

Cuando el creyente, por la posesión y el ejercicio de todas las virtudes, ha superado la edad infantil y alcanza una madurez espiritual⁴⁷, se halla en disposición de recibir alimento sólido y de asimilar un conocimiento religioso más profundo, calificado como "sabiduría de Dios"⁴⁸. Este conocimiento engloba el plan redentor, la predestinación, los decretos divinos, el *pondus* de la gloria celeste, la providencial ordenación del mal al bien en favor de los elegidos, la mediación de Cristo, la inteligencia de las Escrituras, las relaciones de las dos Alianzas respecto al Salvador, etc. Todos estos elementos del "misterio" corresponderían bastante bien a nuestra "teología", pero precisando que están centrados en Cristo⁴⁹ y, por otra

44. Iac 1, 5; 3, 13. Gnosis y sabiduría son dones del Espíritu Santo (1 Cor 12, 7-11). Abundancia de gracia y profusión de conocimiento van paralelos (Eph 1, 7-9; 2 Pet 1, 2; 3, 18).

45. 2 Pet 1, 5-8 exige añadir a la fe todas las demás virtudes: rectitud de alma, probidad de conciencia, dominio sobre sí mismo, templanza, paciencia, piedad, amor fraterno virtudes que no son estériles sino que dan fruto para el conocimiento. El que no las posee está como cegado por sus pasiones; miope (μυωπάζων, v. 9), no llega a discernir el camino y vacila. Cfr. Col 1, 10: "Daréis fruto en buenas obras de todo género y creceréis en el conocimiento de Dios"; Ioh 3, 21. La verdad religiosa no es percibida más que por los corazones puros, los cuales "ven" (Mt 5, 8). La práctica del bien lleva a la luz. Cfr. R. VOLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961, pp. 213 ss.

46. 1 Cor 8, 2-13 (cfr. AGAPÉ I, pp. 222 ss.; II, pp. 46 ss.); esta perícopa pudiera titularse: la ortodoxia nada es sin la caridad, ni tampoco el genio ni el heroísmo 13, 1-4).

47. Οἱ τέλειοι (1 Cor 2, 6) son los cristianos "acabados, perfectos" en la fe, vivida con fidelidad. Han superado el estado carnal de los neófitos (3, 3) y son dóciles a las mociones del *pneuma* divino; son los πνευματικοί (v. 1) y esta espiritualización les hace capaces de comprender mejor los misterios de la fe; cfr. K. PRÜMM, *Zur Phänomenologie des paulinischen Misterion*, en *Biblica* (1956) 152 ss.; P. J. DU PLESSIS, TEΛΕΙΟΣ, *The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959) 178 ss.; J. COPPENS, *Le "Mystère" dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumránien*, en *Recherches Bibliques*, V (Paris, 1960) 152 ss.

48. 1 Cor 2, 6-7. Cfr. W. STÄHLIN, *Zum Verständnis von 1 Cor 2, 6-8*, en *Verbum Dei manet in aeternum. Festschrift O. Schmitz* (Witten, 1953) 94-102; H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen, 1960) 17-47; A. MANDOUZE, *Intelligence et sainteté dans l'ancienne tradition chrétienne* (Paris, 1962) 51 ss.

49. 1 Cor 1, 25: Cristo, sabiduría de Dios; v. 30: "Cristo Jesús, que ha venido a ser, de parte de Dios, nuestra sabiduría tanto nuestra justicia como nuestra santificación y redención"; Eph 1, 10. Es aquí sobre todo donde el "conocimiento" del cristiano se distingue de la gnosis pagana o herética. Sobre la existencia de Dios cognoscible por sus obras, la incognoscibilidad de la esencia divina y las percepciones de la experiencia mística, cfr. A.

parte, que están “inspirados”; porque el Espíritu que escruta las profundidades de Dios comunica el *voûc* de Cristo a los espirituales (1 Cor 2, 10-11. 16), e incluso un lenguaje apropiado a las realidades divinas (v. 13). La perfección de la virtud de la fe consiste, por tanto, en esas profundas intuiciones religiosas, en el sentido del misterio divino —sin jamás perder contacto con la revelación histórica de Dios en Jesucristo—, en la amplitud de la investigación a la vez que en la percepción de las conexiones de cada verdad en la unidad de la causa: la sabiduría divina; un sentimiento de realidad, una experiencia personal de los *prágmata* celestes —que supone una intervención de la caridad⁵⁰— en fin, una aptitud para traducir estas convicciones y estos “*noémata* en Cristo Jesús”⁵¹.

J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trimegiste*, I, pp. 15 ss.; II pp. 574 y siguientes; III, pp. 56 ss. y *passim*; B. BRO, *Connaitre Dieu?*, en *La vie Spirituelle*, 477 (1961) 477.

50. Cfr. 1 Cor 13, 9-12; Ioh 10, 14; 14, 21; 1 Ioh 2, 3-5 (AGAPÈ, II, pp. 212 ss.). El *agape* del hijo de Dios tiene la persuasión del amor del Padre del que es objeto, cuya experiencia saborea, cuyos secretos y dimensiones descifra. Sabe que “conoce” a Dios porque su contacto vivo con El es una revelación personal y actual del misterio de la presencia. Cfr. el bello comentario de M. KOHLER, *Le cœur et les mains* (Neuchâtel, 1962) 48 ss.

51. Phil 4, 7; cfr. 2 Cor 4, 13.

APÉNDICE VIII

¿ESTA MENOS POBLADO EL CIELO QUE EL INFIERNO?

Los rabinos se preocupaban mucho del número de los elegidos y de las condiciones para ser admitidos en el mundo venidero¹. Por encima de su diversidad de opiniones, todos estaban de acuerdo en exigir la práctica de las buenas obras y en reconocer que el pueblo entero de Israel se salvaría después de la resurrección². Pero como los impíos constituyen la gran mayoría de la humanidad, de ordinario pensaban que “el Altísimo ha reservado a muy poca gente el mundo del más allá. Este mundo, lo ha hecho para todos; pero el mundo futuro, solamente para algunos ... Todos han sido creados, pero pocos se salvarán”³. Esta opinión a veces la expresaban con ferocidad⁴, otras veces la justificaban mediante una razón que debía

1. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (París, 1909) 165 ss.: J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* (París, 1934) I, pp. 508 ss.

2. Se distinguía el período intermedio entre la muerte individual y la resurrección general, en que los salvados serían pocos, de la época que seguiría a la salvación: “todo Israel participará en el mundo venidero” (*Sanhedr.* X, 1; cfr. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich, 1922, I, p. 883; cfr. Rom XI 26: “y así todo Israel será salvado”, con la exégesis de L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, pp. 120 ss.). Cfr. J. B. FREY: “Se entendía que el mero hecho de ser hijo de Abrahán y de llevar el signo de la Alianza aseguraba la salvación eterna” (*Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, p. CXXXVI).

3. *IV Esdr.* VIII, 1-3; “Los que se pierden son más numerosos que los que se salvan, como las olas de un río en comparación con una gota de agua” (*IX*, 15; cfr. *Apoc. Syr. Bar.* XLIV, 15). Por el contrario R. Eliezer el galileo asegura que en el día del juicio Dios hará vencer la balanza por una sola buena acción contra 999 ángeles acusando de faltas (*Quiddushin*, 61 d.).

4. El Altísimo ha preparado la Gehenna desde toda la eternidad (*IV Esdr.* VII, 37, 70). Preguntando un filósofo a R. Gamaliel, R. Josué, R. Eliezer y R. Aqiba en qué podía ocuparse Dios una vez acabada la creación, le contestaron: “A partir de ese mismo momento, la gehenna es caldeada para los impíos. Sí, ¡ay del mundo! ¡qué desgracia que exista para él un Juicio!” (*Ber. r.*, fin); “el rostro de esta generación, como la cara de los perros” (*Derek 'eres zutta*, 10; citado por L. GRV, *Les Dires prophétiques d'Esdras*, París, 1938, p. CXXII). Sobre la concepción cristiana del infierno y de su fuego leer las reflexiones de J. A. ROBILLIARD y de G. LEFEBVRE, en *La Vie Spirituelle*, n. 490 (Enero, 1963) 29-48.

seducir a muchos teólogos: lo precioso y lo raro se estima más que lo vil y lo abundante, las piedras preciosas tienen más valor que el hierro o que el plomo⁵; así Dios sólo piensa en los justos y apenas se inquieta por la suerte de los malos: "Será mayor mi alegría por unos cuantos justos llamados a la vida, que mi pena a causa de los numerosos impíos que se han de perder"⁶.

I. Así resulta normal que a finales del año 29, poco antes de la fiesta de la Dedicación (cfr. Ioh 10, 22), un desconocido, tal vez un discípulo, se acercara a Jesús, maestro de sabiduría, para pedirle su opinión sobre esta clásica "cuestión" teológica: "Señor, ¿son pocos los que se salvan? εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι? El respondió: Esforzaos en entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos intentarán entrar y no lo conseguirán —πολλοὶ ζητήσουσιν εἰσελθεῖν, καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν— ...Quedaréis fuera y os pondréis a llamar a la puerta diciendo: Señor, ábrenos. Pero El os responderá: No sé de dónde sois. Entonces empezareis a decir: Hemos comido y bebido en tu presencia y tú has enseñado en nuestras plazas. El os dirá: No sé de dónde sois. Apartaos de mí, operarios de iniquidad... Y vendrán de oriente y de occidente, del norte y del mediodía, para sentarse a la mesa en el reino de Dios" (Lc 13, 23-29).

Lo mismo que se negó a revelar la época de su Parusía, que es un secreto del Padre (Mt 24, 36), Jesús se niega a contestar cuando intentan mezclarle en un debate de escuela o cuando le preguntan de un modo indiscreto⁷, y oportunamente subraya el deber práctico que corresponde a cada uno de encaminarse por la buena senda⁸:

5. La escatología pagana sólo reservaba la felicidad del otro mundo a un pequeño número de virtuosos (PLUTARCO, *De genio Socratis*, XXIII, 593 b, d). "No sabes en qué estado han sumido a los hombres la ignorancia y el error... sólo un pequeño número tiende sus oídos hacia la verdad" (LUCIANO, *Car.* 21).

6. IV Esdr. VII, 59-60; es casi lo contradictorio de Lc 15, 7. 10. 32, que denuncia esta apreciación de los escribas y fariseos (vv. 2-3); vid. el autor de los Ps. de Salomón, III, 7, 13; XIII, 7, 10; XV, 13, 15 (cfr. J. O. DEHL, *The religious Background of the Psalms of Solomon*, en *Rev. de Qumrán*, X, 1961, pp. 241-258; H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament*, Tübingen, 1962 pp. 8-69); FILÓN *De praem.* 23: "Todas esas masas de gentes que han vivido en la injusticia no valen lo que un solo hombre cuya vida sea justa". Pero el mismo autor se pregunta en otro lugar por qué Dios infundió su *pneuma* en una inteligencia nacida de la tierra y no en una inteligencia nacida a su imagen, y responde: Dios ama el prodigar, y concede sus bienes a todos, incluso a los imperfectos que no sacarán un gran provecho. Precisamente con ellos se revela al máximo la sobreabundancia de su riqueza y de su bondad (*De leg. alleg.* I, 34).

7. "¿Quién es mi prójimo?" (Lc 10, 29); "¿Eres tú el Mesías?" (22, 67; cfr. Mt 21, 27); "¿Dí a mi hermano que divida la herencia" (12, 13); "Señor, ¿y éste, qué?" (Ioh 21, 21).

8. Cfr. Mt 7 13-14: "Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella! (ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες). Es sabido que el tema de los senderos —el uno fácil, que conduce a la catástrofe, el otro arduo, que encamina hacia la felicidad— data de Hesíodo (*Trab.* 287 ss.) y se encuentra en el mito de Hércules en la en-

No especuléis sobre cifras y estadísticas, sino comportaos de tal modo que pertenezcáis al grupo de los que se salvan⁹; el presente inmediato y concreto tiene más importancia que el futuro, ya que este último depende del primero. El problema no sólo se desplaza cronológicamente, sino que se invierte en sus datos esenciales. Ya no se trata de “saber” si serán salvados por Dios (el pasivo σωζόμενοι) pocos hombres o muchos; lo que importa es el esfuerzo que cada uno debe poner personalmente. El primer sentido de la respuesta parece ser, por tanto: “Eso depende de vosotros”.

Los versículos 25-26 precisan que la sentencia del Señor no tiene el valor de un axioma teológico universal. El Señor se dirige a los que le están escuchando, a la generación contemporánea a la que ha calificado de “generación mala” (Lc 11, 29), especialmente a los escribas y fariseos (ibid. vv. 37-54). Imbuídos de sus privilegios religiosos, viven en una seguridad ciega, han perdido toda lucidez espiritual (vv. 33-36) y no saben discernir los signos de los tiempos (12, 56). El castigo es inminente; dentro de poco será demasiado tarde (Lc 13, 6-9; Mt 23, 37) y la vocación salvadora se dirigirá a otros (Mt 21, 43; cfr. 15, 13). Jesús, amenazado por Herodes (Lc 13, 31), abandonado por numerosos discípulos (Ioh 6, 66), rechazado por su propia nación (Ioh 1, 10-11) y preparándose para morir (Lc 13, 31), multiplica sus llamadas a la conversión (vv. 1-5) e insiste en su urgencia: “Se le pedirá cuenta a esta generación” (Lc 11, 50-51) de su repulsa obstinada. En este contexto histórico, es casi cierto que muy pocos judíos contemporáneos del Señor se verán salvos, al menos de la catástrofe del año 70¹⁰.

Pero la última respuesta del Señor descubre aún otra perspectiva: si los israelitas de los años 27-30 son en gran parte reprobados, en cambio una inmensa multitud de paganos se salvará (Lc 13, 29). Se podría glosar así: No voy a precisaros el número de los elegidos. Lo que sí quiero deciros es que si continuáis como hasta ahora, no seréis admitidos en el Reino. Pero si tanto os interesa saber si habrá muchos que se salven... pues bien, sí; vendrán de todos los puntos cardinales y una multitud de creyentes será admitida con el mismo

crucificada, explotado por Pródico (JENOFONTE, *Mem.* II, 1, 21), y en los Pitagóricos, que lo simbolizan por la letra Y (F. CUMONT, *Lux Perpetua*, París, 1949, pp. 278 ss. G. MEAUTIS, *Les Pélerinages de l'âme*, París, 1959, pp. 9 ss.). Conserva su orientación escatológica en el siglo I en el *Cuadro de Cebes*, XV, 2 ss., XVI, XVII, 1; XXIV, 2 ss. Cfr. LUCIANO *Maestro de Ret.* 6; R. JOLY, *Le Tableau de Cébès et la Philosophie religieuse*, Bruxelles, pp. 40 ss., 61). En el judaísmo, cfr. supra p. 383.

9. El imperativo presente de acción continua: ἀγωνίζεσθε es muy fuerte: desde ahora y sin tregua ejerceis una energía concentrada, luchad, forzad el paso; cfr. 1 Tim 6, 12: ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπὶ λαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης.

10. Sobre la repulsa de los judíos a recibir el Evangelio, cfr. Mt 23, 34-36 (S. LEGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, en R. B. 1961, pp. 323 ss.); Act 13, 46; 28, 24-28 (A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929).

título que la posteridad fiel de Abrahán... —Exactamente todo lo contrario de lo que imaginaban los judíos¹¹.

II. En el mismo sentido hay que entender la sentencia: “Muchos son los llamados y pocos los escogidos, ciertamente pronunciada por el Maestro, pero que es imposible situar en un texto evangélico y en un contexto histórico seguros¹². Este dicho independiente se presenta en forma de proverbio¹³, cuya significación, por tanto, varía según las circunstancias de su empleo. Los llamados son sin ninguna duda todos los miembros de la nación teocrática¹⁴; normalmente, los

11. Es cierto que, después del ejemplo de la viuda de Sarepta y de Naamán el Sirio (Lc 4, 25-27), la pertenencia a Israel no crea ya un título exclusivo para recibir los dones divinos: extranjeros y paganos pueden igualmente beneficiarse de los favores de Dios (cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive*, Lausanne, 1961, pp. 56 ss.). Así cada alma recibe lo que espera de Dios; no tiene más que escoger por sí misma la misericordia: “El juicio será sin misericordia para el que no ha hecho misericordia. La misericordia se ríe del juicio” (Iac 2, 13, καταρχαίται; cfr. Rom 11, 18). LÉASE I. CONGAR, *La Miséricorde attribut souverain de Dieu*, en *La Vie Spirituelle* 482, (1962) 380-395; B. BRO, *Miséricorde et Justice*, ibid. pp. 396-410.

12. Πολλοὶ γὰρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, muy poco atestiguado por los manuscritos al final de la parábola de los obreros contratados para la viña (Mt 20, 16 b; cfr. S. C. E. LEGG, *Evangelium secundum Mattheum*, Oxford, 1940), es omitido por casi todos los editores modernos (cfr. M. HERMANIUK, *La Parabole évangélique*, Paris-Louvain, 1947, p. 234; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 3.ª ed. Göttingen, 1954, p. 20). E. SUTOLIFFE (*Many are called but few are chosen*, en *The Irish theological Quarterly*, 1961, pp. 126-131) intenta, no obstante, unirlo al contexto: Jesús llama a todos los hombres disponibles, pero sólo escoge a un pequeño número para gratificarlos con una generosidad suntuosa; ninguno es rechazado, pero la recompensa es muy variable. La unanimidad diplomática, con muy ligeras variantes, está a favor de Mt 22, 14, como conclusión de la parábola del festín de bodas y del vestido nupcial; pero no se sabe quién pronuncia esta máxima: ¿el rey? ¿Jesús? ¿el evangelista? (cfr. J. JEREMIAS, o. c., pp. 82, 86; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3.ª ed., Regensburg, 1956, p. 308; K. H. REGENSTORF *Die Stadt der Mörder*, en *Festschrift J. Jeremias*, Berlin, 1960, pp. 106-129) y D. BUZY busca demostrar que sólo se trata de un apéndice sobreañadido que no se puede interpretar en función del contexto (*Les Paraboles*, Paris, 1932, pp. 340 ss.). Estaría mucho más en su sitio como conclusión del episodio del joven rico que rechaza su vocación (Mt 19, 16-30; cfr. A. CARR, *The Gospel according to St. Matthew*, Cambridge, 1887). En fin, pudo haber sido pronunciada en el transcurso de la última cena, después del anuncio de la traición de Judas: “Mientras comían dijo: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará... mejor le fuera a ése no haber nacido” (Mt 26, 21. 24; cfr. Act 1, 25; J. PIROT, *Allégories et Paraboles dans la Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, Marsella, 1943, p. 258).

13. Puede aproximarse al axioma griego: “Hay muchos invitados, pero pocos Bacantes (ZENOBIO, V, 77; DIÓGENES, VII, 86. Cfr. E. L. A. LEUTSCH, F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, Hildesheim, 1958, I, pp. 151, 201), tanto más cuanto que G. DALMAN (*Die Worte Jesu*, Leipzig, 1930, I, p. 97) restituye el correspondiente arameo de Mt.: “Muchos invitados (= llamados al festín), pocos escogidos”.

14. Πολλοί en el sentido de “todos”, cfr. Mc 10, 45; 14, 24; los “numerosos” (*rabim*: el conjunto de la comunidad) de Qumrán; cfr. J. JEREMIAS, *Der Gedanke des “Heiligen Restes” im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*, en Z. N. T. W. (1949) 193.

hijos de Jacob¹⁵ o los descendientes de Abrahán¹⁶ son también *elegidos*¹⁷. Pero ya en la antigua Alianza los violadores de la Ley quedaban separados de la comunidad de Israel (Ex 12, 19; Num 19, 13), y en la escatología neotestamentaria hay una distinción muy neta entre el número de los llamados a la salvación —Dios quiere salvar a todos los hombres (1 Tim 2, 4)— y los que de hecho llegarán a salvarse¹⁸.

Pero aún aquí la oposición entre el gran número de llamados y el pequeño número de elegidos¹⁹, se refiere ante todo a los judíos a quienes el Señor invitó a entrar en el Reino de Dios y rechazaron en masa su oferta²⁰. Según la parábola de las nupcias reales, los

15. 1 Par 16, 13; Ps 106, 5; el pueblo de Israel (Dt 7, 6-7; Act 13, 17). Cfr. B. C. BUTLER, *Spirit and Institution in the New Testament* (Londres 1961) 12 ss.

16. Ser de la estirpe de Abrahán es prenda de salvación (Act 13, 26; cfr. Lc 19, 9-10; Gal 3, 29); pero Juan el Bautista y Jesús denuncian esta ecuación (Mt 3, 9; Joh 8, 33. 37. 39; cfr. Lc 16, 22-30). Igualmente FILÓN, quien opone el judío, "el hombre de raza que ha falsificado su título de nobleza" y será precipitado al infierno, al buen extranjero: "el que ha ido espontáneamente a Dios y en recompensa perfectamente adecuada ha recibido la garantía de un lugar en el cielo que se puede describir" (*De praem.* 152).

17. Puesto que la Iglesia de Cristo es el Israel de Dios (Gal 6, 16), análogamente se dirá que sus miembros son los elegidos (Eph 1, 4; Col 3, 12; 1 Pet 1, 1); pero la noción paulina de "vocación" es completamente distinta (cfr. Rom 7, 30; AGAPÉ I, pp. 248 ss.) y no ha sido explotada aquí (D. WIEDERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*, Friburgo, 1963). Según el Apóstol, la llamada es eficaz e inmutable (Rom 11, 29; cfr. Act 2, 39). Para Jesús, sólo se trata de *invitados*, que desprecian la "vocación" por negarse a oír y según la mala disposición de su corazón; de ahí: "El que tenga oídos para escuchar, que escuche" (Mt 11, 15; 13, 9. 43; cfr. H. BRAUN, *Spätjüdischer-Häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tübingen, 1957, II, pp. 40 ss.). La reducción del número de los elegidos no proviene de una limitación de las elecciones divinas, sino de la incredulidad actual y concreta de los invitados convocados. Cfr. W. C. VAN UNNIK, *Le nombre des élus dans la Première Epître de Clément*, en *Rev. d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1962) 237-246.

18. Esta separación escatológica entre el grande y el pequeño número es subrayada por E. LOHMEYER, W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen, 1956) 320 ss.

19. Ed. BOISSARD ha establecido sólidamente que el logion evangélico responde a un doble comparativo semítico: "En un mayor número son los llamados, en un menor número los elegidos" (*Note sur l'interprétation du texte: "Multi sunt vocati, pauci vero electi"*, en *Revue Thomiste*, 1952, páginas 569-585).

20. "La parábola estaba perfectamente en su sitio después de las dos precedentes, mostrando a los jefes de Israel que iban a la ruina si rehusaban la invitación del Salvador, y previniendo a los que la aceptaran de las condiciones exigidas para participar en su reino" (M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1927, p. 426; cfr. R. B. 1930, p. 614. E. LINNEMANN, *Überlegungen zur Parabel vom grossen Abendmahl*, en *Z. N. T. W.* 1960, pp. 246-255). Así lo comprendía la *Epistola de Bernabé*: "Aún nos queda, hermanos, una cosa por considerar: cuando después de tales signos y prodigios cumplidos en Israel, les vemos no obstante abandonados, pongámonos en guardia, no vaya a haber también entre nosotros y muchos llamados, pero pocos elegidos" (IV, 14, citado por Ed. MASSAUX *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la Littérature chrétienne*, Lovaina-Gembloux, 1950, p. 73). Para P. BONNARD, la redacción tardía de Mateo recordaría a numerosos

primeros invitados fallaron y fueron sustituidos por otros, y entre estos últimos había uno que no llevaba el vestido adecuado; éste se ve expulsado²¹ y aquellos, por su negligencia, tampoco participan en el festín²². El Señor no enseña nada sobre el número de los que se salvan, ni tampoco de una manera formal sobre el último destino de los que rechazan su llamada, pero define que hay menor número de escogidos que de llamados porque existen una serie de condiciones que es preciso cumplir para entrar en el reino: hay que mostrarse digno de la vocación recibida²³. El elegido es siempre fiel y victorioso (Apc 17, 14).

III. Los teólogos han aportado al debate sobre el pequeño número de los escogidos y la posesión de la gracia el adagio: "Nadie sabe si es digno de amor o de odio", citando Eccl 9, 1. El texto sagrado es el siguiente: "He comprendido que los justos y los sabios y sus obras están en las manos de Dios. El hombre no conoce ni el amor ni el odio, y ambos son para el vanidad" (Trad. *Bibl. Jerusalén*). Cohelet, al comprobar que los justos no salen mejor parados que los malos en las coyunturas de la existencia, incluso en la muerte (vv. 4-6), renuncia a la ecuación tradicional: a los virtuosos les toca en suerte la dicha, y a los impíos la desgracia. En los acontecimientos que Dios dirige infaliblemente, la sabiduría humana es incapaz de discernir su sentido providencial: ¿están ordenados a purificar y a ejercitar la virtud del que es amado por Dios, o por el contrario a

pagano-cristianos de los años 80-90 las exigencias prácticas del evangelio paulino de la gracia: los κλητοί son todos los cristianos que viven en la iglesia a que se dirige Mateo los ἐκλεκτοί son tan sólo los que se muestran dignos de la gracia que les ha sido concedida, los verdaderos "justos" (*L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 321).

21. Como este réprobo es único, San Jerónimo San Agustín San Gregorio, han visto en él el representante de todos los malvados; cfr. D. Buzzy, o. c., p. 339.

22. *El Evangelio según Santo Tomás*, descubierto en Khenoboskion en 1945, contiene nuestra parábola apenas transformada, pero que termina así: "Los compradores y mercaderes no entrarán en los lugares de mi Padre" (§ 68, ed. J. Dorese). Hacia el 80, Johanan b. Zakkai proponía una parábola análoga: "Un rey invitó a sus servidores a un festín, sin fijarles el momento. Los prudentes se prepararon y se quedaron a la puerta del rey, mientras los insensatos se fueron a su trabajo diciendo: ¿Hay un festín si uno mismo no se lo procura? De pronto, el rey llamó a sus servidores: los prudentes entraron perfectamente preparados, los insensatos entraron sucios como estaban. El rey mostró su alegría con los prudentes y se irritó contra los insensatos. Dijo: los que se han preparado para el banquete se sentarán y comerán y beberán; los que no se han preparado se mantendrán de pie y se quedarán como espectadores" (*Sabbat*, 153 a; cfr. *Midrash Eccl. IX*, 8).

23. "Muchos son llamados a entrar en el Reino, pero relativamente pocos obtienen la calificación necesaria y son definitivamente admitidos" (W. C. ALLEN, *Gospel according to St. Matthew*, 3.^a ed., Edimburgo 1947 p. 236; A. H. MC. NEILLE, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1952, página 317). Se subrayará por una parte la imposibilidad de determinar el valor teológico de un trazo parabólico (cfr. M. ADINOLFI, *L'Insegnamento escatologico nelle Parabole*, en *Antonianum*, 1961, pp. 137 ss.); por otra parte, el hecho de que en la parábola de las minas o de los talentos, los que han recibido más son los que se muestran fieles (Lc 19, 12 ss.).

castigar a un culpable a quien Dios trata como tal? Ningún hombre puede saberlo, porque es impotente para escrutar los designios divinos²⁴. Se puede por tanto estimar que la utilización de este texto en función de la conciencia de la intimidad divina es un contrasentido, o al menos una acomodación²⁵ condenada por la encíclica *Divino afflante Spiritu*.

IV. El teólogo bíblico, después de recoger los análisis y las precisiones de los exégetas, debe respetar el misterio del número final de los escogidos, que Cristo no ha querido revelar. Pero el conjunto del Nuevo Testamento, sobre todo los escritos de Pablo y de Juan, inclinan a favor de un gran optimismo soteriológico²⁶. Es difícil admitir —desde el punto de vista bíblico— que Dios sea caridad y que haya sacrificado a su Hijo amado “para que el universo entero se salve—” (Ioh 3, 16-17), que Cristo haya venido a la tierra como médico, no para los sanos, sino precisamente para los enfermos (Lc 5, 31-32; cfr. Mt 15, 24), que haya sufrido pasión y muerte, que continúe en el cielo una intercesión a la vez todopoderosa, permanente y llena de compasión por la debilidad de sus hermanos (Heb 4, 15-16) “para salvarlos de manera definitiva” (ibid. 7, 25)... y que, sin embargo, el fruto de tanto amor y de tantos dones sólo favorezca a raros privilegiados. El Dios de la nueva Alianza conoce la miseria del hombre —cosa que ignoraba la Ley, y que continúan ignorando los predicadores semipelagianos— y el Evangelio es una fuerza eficaz²⁷.

24. E. PODECHARD comenta: “*Qoh.* no se preocupa precisamente aquí de los sentimientos ocultos de Dios hacia los hombres, sino de las disposiciones de benevolencia o de disfavor que les testimonia a través de las intervenciones de su Providencia (cfr. 2, 24-25; 3, 13, 5, 18). Todo sucede desquiciadamente, al menos a los ojos del hombre, y el mundo parece marchar contra todo buen sentido, porque los acontecimientos no están regulados por la justicia y la sabiduría” (*L'Ecclésiaste*, París, 1912, p. 409).

25. D. BUZY, *L'Ecclésiaste* (París, 1943) 255.

26. “En la medida en que el hombre se adhiere a Dios por la esperanza, está seguro de su salvación (Rom 5, 5)..., porque la esperanza del hombre no es más que correspondencia al don que Dios nos ha hecho de su amor... La seguridad de la salvación cristiana entusiasma a Pablo, y querría hacer participar a sus cristianos de su certeza, fuerza de acción incomparable” (L. CERFAUX, *Le chrétien*, París, 1962, p. 198; cfr. H. BRAUN, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus* Leipzig 1930, pp. 59-65). “Pablo y los escritores del Nuevo Testamento no se plantean, salvo cuando tratan especialmente de moral, el caso de un bautizado que vaya por el camino de la perdición, contradiciendo las promesas del bautismo; un verdadero cristiano, por el simple hecho de serlo debe esperar firmemente que se encuentra en el número de los predestinados. Tal es el espíritu de Rom 8, 29-30 y de muchos otros pasajes” (E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, 3.^a ed., París, 1933, p. 352), especialmente de Ioh 10, 28-29. De hecho, San Ambrosio y San Jerónimo enseñaban que los cristianos pecadores en contraste con los impíos, se salvarían en virtud de la fe y del bautismo (cfr. G. BARDY, *Les Pères de l'Eglise, en L'Enfer*, París, 1950, pp. 213-219). Ver la relación entre *πρωτεύειν* = ser cristiano (Ioh 4, 53; Act 16, 34; 17, 12; 18, 8; cfr. 13, 12, 48) y “El que crea y sea bautizado se salvará” (Mc 16, 16; cfr. Ioh 3, 18). C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 357).

27. K. PRÜMM, *Das Dynamische als Grund —Aspekt der Heilsordnung in der Sicht des Apostels Paulus*, en *Gregorianum* (1961) 643-700.

the fact that the curriculum is a social construct, and that it is shaped by the values and beliefs of the society in which it is developed. The curriculum is not a neutral, objective set of facts, but a reflection of the values and beliefs of the society in which it is developed. The curriculum is a social construct, and it is shaped by the values and beliefs of the society in which it is developed.

John Dewey (1859–1952)

John Dewey was an American philosopher, psychologist, and educational reformer. He was a leading figure in the pragmatist movement, and he is best known for his work on education. Dewey's philosophy of education is based on the idea that education is a social process, and that it is shaped by the values and beliefs of the society in which it is developed. He argued that education should be a process of learning by doing, and that it should be a process of learning that is based on the interests and experiences of the learner. Dewey's philosophy of education has had a profound influence on the field of education, and it continues to be a major influence on educational thought today.

Dewey's philosophy of education is based on the idea that education is a social process, and that it is shaped by the values and beliefs of the society in which it is developed. He argued that education should be a process of learning by doing, and that it should be a process of learning that is based on the interests and experiences of the learner. Dewey's philosophy of education has had a profound influence on the field of education, and it continues to be a major influence on educational thought today.

Dewey's philosophy of education is based on the idea that education is a social process, and that it is shaped by the values and beliefs of the society in which it is developed. He argued that education should be a process of learning by doing, and that it should be a process of learning that is based on the interests and experiences of the learner. Dewey's philosophy of education has had a profound influence on the field of education, and it continues to be a major influence on educational thought today.

© 2006 The Author. Journal compilation © 2006 Philosophy of Education Society of Great Britain

ADDENDA

P. 7, n. 4. Añadir a la bibliografía de las *Teologías del N. T.*, L. H. MARS-HALL, *The Challenge of New Testament Ethics*, 6.^a ed. (Londres, 1964); R. SCHNACKENBURG, *Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik*, en J. STELZENBERGER, *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn, 1964 (39-69); N. LAZURE, *Les Valeurs morales de la Théologie johannique* (París, 1965).

P. 8, n. 5. Después de P. RAMSEY, añadir: IDEM, *Deeds and Rules in Christian Ethics* (Scottish Journal of Theology, n. 11. Edimburgo-Londres, 1965) 1 ss., 94 ss.

P. 9. Sobre la especificidad del lenguaje de la revelación y el problema de una expresión humana de la Palabra de Dios, cfr. P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu* (París-Tournai, 1965) 82 ss., 123 ss., 347 ss. "El comienzo de los estudios es el examen de las palabras" (G. GERMAIN, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, París, 1964, p. 84).

P. 9, n. 10. Después de J. BARR, añadir: IDEM, *Old and New in Interpretation* (Londres, 1966) 34-102; después de A. N. WILDER, añadir: IDEM, *Eschatology and the Speech-Modes of the Gospel*, en *Dankesgabe an R. Bultmann*, (Tübingen, 1964) 19-30 (procedente de la irrupción del reino de Dios en la tierra, se ha constituido un nuevo mundo, con sus medios de expresión propios); H. KOESTER, *Häretiker im Urchristentum*, *ibid.*, pp. 66 ss.

P. 10, n. 12, al comienzo. "Una palabra no vale solamente por el sentido que se le da *in abstracto*; según las circunstancias en que se emplea, y según la persona que la utiliza, la palabra alcanza una mayor o menor temperatura. El francés, que habla a menudo de la "fría razón", nos está advirtiendo bastante con ello de que el término se ha enfriado" (G. GERMAIN, o. c., p. 26).

P. 10, n. 13, al final. E. M. SIDEBOTTOM (*The Christ or the fourth Gospel*, Londres, 1961, pp. 1 ss.) exige que se apele al mundo contemporáneo para determinar el pensamiento de un autor. También subraya que la teología bíblica no considera los libros sagrados como unidades aisladas, sino como un todo, y establece muchas diferencias entre judaísmo y helenismo. (P. 15).

P. 11, n. 15. FR. FESTORAZZI, *Una recente "Morale del Nuovo testamento" e il problema del Metodo*, en *La Scuola Cattolica* (1965) 217-221; M. M. LABOURDETTE, *Chronique de Théologie morale*, en *Rev. Thomiste* (1966) 277-281. La exposición más competente sobre teología bíblica es de F. M. BRAUN, *Jean le Théologien III* (París, 1966) 1-16, donde se pone en práctica un excelente ejemplo de realización de este método.

P. 12, n. 20. La Escritura ha de leerse con y por la fe (H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, París, 1965, pp. 450-460; O. CULLMANN, *Le salut dans l'Histoire*, Neuchâtel, 1966, pp. 59 ss.).

P. 12, n. 21. *La Théologie du N. T.* de ED. HOSKINS, añadiendo las observaciones de A. M. HUNTER, *Modern Trends in New Testament Theology*, H. ANDERSON, W. BARCLAY, *Essays in Memory of G. H. C. MacGregor* (Oxford, 1965) 141 ss.; N. ALEXANDER, *The Unity Character of the New Testament Witness to the Christ-Event*, *ibid.* pp. 9-33; J. S. STEWART, *The Christ of Faith*, *ibid.* pp. 261-262.

P. 13, n. 23, segunda línea, después de "Iglesia primitiva", cfr. A. SUHL, *Die Funktion der Alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh, 1965) 9 ss.

P. 16, n. 6. La *berith* es a la vez un compromiso determinado (promesa y obligación) y un tratado de vasallaje con Dios, a quien se reconoce como soberano. L. KRINETZKI, *Der Bund Gottes mit den Menschen* (Düsseldorf, 1963); R. E. MURPHY, *The Relationship between the Testaments*, en *CBQ* (1964) 349-359; D. J. MC CARTHY, *Treaty and Covenant* (Roma, 1963); FR. NÜTSCHER, *Bundesformular und "Amtsschimmel"*, en *Biblische Zeitschrift* (1965) 181-214.

P. 17, n. 9, después de J. L'HOUE, añadir IDEM, *La Morale de l'Alliance* (París, 1966) 19 ss., 53 ss., 75 ss.

P. 18, n. 15. Cfr. J. LE MOYNE, art. *Pharisiens*, en *DBS*, VII, 1028.

P. 18, n. 16. Sobre la importancia de la Ley (preexistente a la creación) en los Targums, cfr. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (Roma, 1963) 227 ss. En todo el Deuteronomio (6, 5; 10, 12. 20; 11, 1. 13. 22; 13, 4-5; 30, 6. 16. 20), el *Codex Neofiti* substituye sistemáticamente al "amor a Dios" por el "amor a la Ley" (IDEM, *Liturgie juive et N. T.*, Roma, 1965, p. 62). En Jerusalén, Teodoto "construyó la sinagoga para la lectura de la Ley y para la enseñanza de los mandamientos" (Inscripción de la Sinagoga de los Libertos, C. I. Jud. 1404).

P. 20, n. 21. El legalismo en Qumrán está en la línea del Judaísmo farisaico, radicalmente opuesto al Evangelio, cfr. J. CARMIGNAC, *Un Qumrânien converti au christianisme: l'auteur des odes de Salomon*, en H. BARDIKKE, *Qumran-Probleme* (Berlín, 1963) 9 ss.

P. 20, n. 22. Sobre el nomismo-legalismo, cfr. R. N. LONGENECKER, *Paul, Apostle of Liberty* (New York, 1964) 79.

P. 20, n. 23, al final: o que él se llame Entollos (de ἐντολή), *ibid.* II, 1438, *Supl. Ep. gr.* XVI, 843.

P. 20, n. 24. A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Leiden, 1964); J. LE MOYNE, A. MICHEL, art. *Pharisiens*, en *DSB*, VII, 1064 ss.

P. 21, n. 28. Sobre la evolución de la pedagogía divina en la educación de la humanidad, cfr. P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu* (París, 1965) 122 ss.

P. 22, n. 31. Cfr. B. PERRIN, *La responsabilité pénale du mineur de vingt-cinq ans en droit romain*, en *Mélanges A. Piganiol* (París, 1966) III, pp. 1455-1466.

P. 23, n. 33. El pedagogo, primero de los males que el niño ha de sufrir cuando llega a los siete años, es un acompañante servil (PLUTARCO, *Vida de Fabio*, V, 5). H. M. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul* (Filadelfia, 1964) 46 ss. E. SCHUPPE, art. *Paidagogos*, en *PAULY-WISOWA, Realencycl.* XVIII, 2375-2387.

P. 24, n. 40. Después de Heb 10, 1-10, añadir: I. BECK, *Altes und neues Gesetz*, en *Münchener theologische Zeitschrift* (1964) 127-142; J. D. M. DERRETT,

Fresh Light on Rom 7, 1-4?, en *The Journal of Jewish Studies* (1964) 97-108; H. MUELLER, *The ideal Man as portrayed by the Talmud and St. Paul*, en *CBQ* (1966) 278-291.

P. 25, n. 42. Cfr. R. BRING, *The Message to the Gentils*, en *Studia Theologica*, XIX, (1965) 30-46. J. JERVELL, *Das gespaltene Israel und die Heiden-völker*. *ibid.*, pp. 68-96.

P. 27, n. 52, al final: Esta interpretación parece haber olvidado totalmente el sentido de 1 Cor 9, 21: "Llevo dentro de mí a Cristo como una ley". Cfr. J. TONNEAU, *Absolu et obligation morale* (París, 1965), C. COONEY, *Gospel and Rule as religious Law*, en *The American Benedictine Review* (1966) 217 ss. E. RANWEZ, *The Three Evangelical Counsels*, en C. DUQUOIS, *Spirituality in Church and Word* (New York, 1965) 75 ss.

P. 31, n. 2, al final. Cfr. S. LYONNET, *Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien*, en *Nouvelle Revue Théologique* (1965) 561-587.

P. 29, n. 59. N. LAZURE, *Les Valeurs de la Théologie Johannique*, (París, 1965) 63 y 153.

P. 34, n. 83, 2.ª línea: Cfr. O. J. F. SEITZ, *James and The Law*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, II, (Berlín, 1964) 472-487. M. TREU, *Νόμος βασιλεύς alte und neue Probleme* en *Rhein. Mus.* (1963) 193-214 (= *P. Oxy.* XXVI, 2450). POLIBIO, VIII, 24: "Cavaro, rey de los gálatas de Tracia, tenía en su carácter un rasgo propio de un rey: era magnánimo —βασιλικὸς ὑπάρχων τῇ φύσει καὶ μεγαλόφρων).

P. 36, n. 89. Sobre la eucaristía, cfr. E. KASEMANN, *Essays on New Testament Themes* (Londres, 1964) 108 y 135; G. D. KILPATRICK, *L'Eucharistie dans le N. T.*, en *Rev. de Théologie et de Philosophie* (1964) 193-204; J. COFFENS, *L'Eucharistie, sacrement et sacrifice de la nouvelle Alliance*, en *Recherches Bibliques*, VII (Brujas-París, 1965) 125-158; IDEM, *L'Eucharistie dans le N. T.*, en *Ephemerides Theol. Lov.* (1965) 143-147; J. J. VON ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel, 1966); C. SPICQ, *L'Authentique participation au Repas du Seigneur*, en *Assemblées du Seigneur*, 54 (Saint-André-lez-Bruges, 1966) 27-40. Sobre Anámnesis y Memorial, cfr. S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du Culte dans la Septante*, (París, 1966) 225 ss.

P. 36, n. 90. Comparar 1 Cor 11, 20 y ATENEO VII, p. 726 (= F. JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, III, Berlín n. 241, 16, p. 1016) citando a Eratóstenes: "Como Tolomeo celebraba todo tipo de fiestas y de sacrificios, y especialmente en honor de Dionisos, Arsinoe III (su esposa) preguntó al que traía los ramos qué día era y qué fiesta celebraban. Es la fiesta de la botella —respondió—. La gente se tiende sobre una capa de follaje, se come lo que se ha traído y cada cual bebe su propia botella. Cuando se alejó, la reina se volvió hacia el rey y dijo: estas fiestas son viles, porque inevitablemente acude a ella una mezcla de gente de baja estofa que se reúne para ofrecer esos ágapes podridos e indecentes".

P. 38, n. 94, al final: cfr. R. DÉAUT, *La nuit pascale* (Roma, 1963) 66 ss. O. SCHILLING, "Gedenken" und "Gedächtnis" in der Sprache der Bibel, en *Lebendiges Zeugnis* 3 (1965) 30-37; P. BORGES, *Bread from Heaven* (Leiden, 1965).

P. 38, n. 95, 6.ª línea: La fórmula de Mc 14, 24, puesta en hebreo o en arameo, equivale a: Esto es la nueva dispensación de la salvación por (en virtud de, ἐν instrumental) mi sangre (cfr. J. J. VON ALLMEN o. c., pp. 7, 24, 29); J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise* (París, 1964) 59 ss., 86 ss., 100 ss. 176 ss.

P. 40, n. 108, al final: Cfr. S. J. DE VRIES, *Note concerning the Fear of God in the Qumran Scrolls*, en *Rev. de Qumran*, 18 (1965) 233-238.

P. 47, n. 141, 1.^a línea, después de Mc 4, 26-29; cfr. A. SUHL, *Die Funktion der Alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh, 1965) 154 ss.

P. 47, n. 142, al final: Cfr. K. D. WHITE, *The Parable of the Sower*, en *Journal of Theol. Studies* (1964) 300; J. DUFONT, *La Parole du Semeur dans la version de Luc*, en *Festschrift E. Haenchen* (Berlín, 1964) 97-108. W. NEIL, *The Sower* (Mc 4, 3-8), en *Exp. Times*, 78 (1965) 74 ss. J. JEREMIAS, *Palästina-kundliches zum Gleichnis von Säemann*, en *NTS*, 13 (1966) 48-53.

P. 48, n. 147, primera línea. Cfr. W. R. HUTTON, *Make a Tree Good?*, en *Exp. Times*, 75 (1964) 366 ss. Al final: σαρρός = lo que es rechazado (EFICETO, IV, 5, 17), "podrido" (J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane*, París, 1952, p. 53).

P. 53, n. 172, después de O. CULLMANN, añadir: IDEM, *Heils als Geschichte* (Tübingen, 1965) 10 ss., 60 ss., 104 ss. Al final de la nota añadir: Si no hay aceleración de la historia (D. HALEVY, *Essai sur l'accélération de l'histoire*), hay al menos relatividad del tiempo (R. SEDILLOT, *L'histoire n'a pas de sens*, París, 1965).

P. 53, n. 174; J. BETZ, *Vom Pascha-Mysterium*, en *Lebendiges Zeugnis*, 3 (1965) 73-100. W. STOTT, *A note on the Word ΚΥΡΙΑΚΗ in Rev I, 10*, en *N. T. S.*, XII, (1965) 70-75 = Domingo, día de la celebración de la Eucaristía.

P. 53, n. 175, al final: el tiempo, momento oportuno de la buena acción (καίρος, εὐκαιρία; EFICETO, IV, 12, 17). V. GOLDSMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (París, 1953) 159, 202 ss. I. RODRÍGUEZ, *Del "Kairos" clásico al de San Pablo en Helmantica* (1964) 122 ss.

P. 56, n. 190, al final: F. AUER, *Das alte Testament in der Sicht des Bundesgedankens*, en *Lex tua Veritas, Festschrift H. Junker* (Tréveris, 1961) 12.

P. 58, n. 198, al final. El Dios de la nueva Alianza no se arrepiente jamás, mientras que el de la Antigua lo hace 37 veces; cfr. A. W. ARGYLE, *God's Repentance and the LXX*, en *Expository Times*, 75 (1964) 367.

P. 59, n. 1, al final. Principio filoniano (*Quis rer. div.* 278). S. LEGASSE, *Jésus, Juif ou non?* en *Nouvelle Rev. Théologique* (1964) 673-705; F. G. CREMER, *Die Fastensage Jesus Mk II, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese* (Bonn, 1965).

P. 61, n. 9, al final: A. D. NOCK, *Conversion, the old and the new in Religion from Alexander to Augustine of Hippo*, (Oxford, 1933); R. MICHIELS, *La conception lucanienne de la conversion*, en *Ephem. Theol. Lov.* (1965) 42-78; K. ROMANIUK, *Repentez-vous, car le Royaume de Dieu est tout proche* (Mt 4, 17, par.), en *NTS* XII (1966) 259-269; A. M. DENIS, *Penitence*, en *DBS*, VII, 628 ss., 659.

P. 62, n. 20, línea 18. P. HADOT, *Ἐπιστροφή et μετάνοια dans l'histoire de la Philosophie*, en *Actes du XI Congrès intern. de Philosophie*, Bruxelles, t. XII (Amsterdam-Lovaina, 1953) 31-36.

P. 64, n. 26: H. THYEN, *βάπτισμα μετανόιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* en *Dankesgabe an R. Bultmann* (Tübingen, 1964) 97-125.

P. 64, n. 29, al final: H. BRAUN, *Die Täuftertaufe und die qumranischen Waschungen*, en *Theologia Viatorum*, IX (1963) 1 ss.

P. 67: N. HOFER, *Das Bekenntnis "Herr ist Jesus" und das Taufen auf den Namen des Herrn Jesus*, en *Tübinger theolog. Quartalschrift* (1965) 1-12.

P. 67, n. 45, al final: V. H. NEUFELD, *The earliest christian Confession* (Grand Rapids, 1963); R. A. BARCLAY, *New Testament Baptism. An external or internal Rite?*, en C. J. BLEEKER, *Initiation* (Leiden, 1965) 172-183.

P. 67, n. 46, al final: H. A. BRONGERS; *Die Wendung besēm jhwh, im Alten Testament*, en ZATW (1965) 1-20.

P. 68, n. 47: C. F. D. MOULE, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres, 1967) 21-42.

P. 69, n. 52: Sobre Mt 28, 16-20, cfr. H. ANDERSON, *The easter Witness of the Evangelist*, en *Essays in Memory of G. H. C. Mac Gregor* (Oxford, 1965) 45-55; H. KOSMALA, *The Conclusion of Matthew*, en *Annual of the swedish theolog. Institute*, IV (1965) 132-147. Sobre ἐπέρωτήμα *stipulatio*, cfr. *Supl. Ep. gr.* XXI, 759, 2; DIETER SIMON, *Studien zur Praxis der Stipulationsklausel* (Munich, 1964); A. EHRHARDT, *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964) 234 ss.

P. 72, n. 69: Sobre el principio de la contrapartida necesaria y de la transferencia por dinero, cfr. J. PH. LEVY, *Les ventes dans la Bible. Le transfert de propriété*, en *Mélanges Ph. Meylan* (Lausana, 1963) II, pp. 157-167.

P. 73, n. 78: Comentario de 1 Cor 6, 20; 7, 23: Es necesario pagar el precio para ser propietario. La compra y la venta sólo tienen fuerza obligatoria, en lo que concierne a la adquisición, cuando el precio ha sido entregado y las partes han observado los procedimientos legales" (TEOFASTRO, *Fragm.* 97; ESTOBEO, *Flor.* IV, 2, 20; t. IV, p. 129; cfr. PREAUX, *La Preuve*, en *Recueils de la Société J. Bodin* Bruselas, 1965, pp. 197, 200). "Cuando el vendedor haya entregado el *amphourion* (la tasa) y recibido el precio, ya no podrá intentar una acción contra el comprador" (P. HALLE = *Dikaionmata*, I, 253). Cfr. la *Inscripción de Corinto*, VIII, 3, n. 530 (*Supl. Ep. Gr.*, XI, 154): Euplous ha comprado la tumba a Anastasios (ἀγοράσας πᾶν) por una pieza y media de oro: le he dado el precio y he recibido la propiedad. Cfr. PH. MEYLAN, *Le paiement du prix et le transfert de la propriété de la chose vendue en droit romain classique*, en *Studi in onore de P. Bonfante* (Milán, 1930) 441-491; IDEM, *L'origine de la vente consensuelle*, en *Rev. hist. de Droit français et étranger* (1931) 787-788.

P. 74: Sobre las facciones en Corinto, cfr. J. C. HURD, *The origin of I Corinthians* (Londres, 1965) 75 et *passim*.

P. 75, n. 86: Cfr. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (París, 1966) 210 ss.

P. 75, n. 87, al final: K. H. SCHELKLE, *Wort und Schrift* (Düsseldorf, 1966) 216-226.

P. 75, n. 76: R. C. TANNEHILL, *Dying and Rising with Christ* (Berlín, 1967) 75 ss.

P. 77, n. 102, al final: N. LAZURE, *Les valeurs morales de la Theologie Johannique* (París, 1965) 66, 93 ss.

P. 78, n. 104, al comienzo: A. CAQUOT, *L'initiation dans l'ancien Israël*, en C. J. BLEEKER, *Initiation* (Leiden, 1965) 124 ss.

P. 79, n. 109: "El paralelo más significativo del bautismo cristiano no es el bautismo de los prosélitos, sino la circuncisión. No sólo porque estas dos instituciones marcan el ingreso en la Alianza y son el signo de pertenencia al pueblo de Dios, sino también porque el N. T. presenta el bautismo como la verdadera circuncisión espiritual, poniendo a ésta en relación con el misterio pascual (Col 2, 11-14)" (R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale*, Roma, 1963, pp. 209 ss.).

P. 79, n. 116: La Iglesia es el cuerpo físico de Cristo, pero pneumático, espiritualizado. P. ANDRIESEN (*La nouvelle Eve, corps du nouvel Adam*, en *Recherches Bibliques*, VII, 1965, p. 94, n. 3) cita a FILÓN, *Spec. leg.* III, 131, *Virt.* 103; FL. JOSEFO, *Guerra*, III, 104, 270, 279; *Ant.* VII, 66. Cfr. J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise* (París 1964) 45 ss.

P. 85, n. 146: P. COURCELLE, *Un vers d'Epiménide dans le "Discours sur l'Aréopage"*, en *Rev. des Études Grecques* (1963) 404-413.

P. 86: Sobre la analogía de la *huthesia*, cfr. H. M. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul* (Filadelfia, 1964) 57 ss.

P. 86, n. 150: X. LÉON-DUFOUR, *La Parole des Vignerons homicides*, en *Sciences Ecclésiastiques* (Montreal, 1965) 365-397. S. PEDERSEN, *Zum Problem der Vaticinia ex eventu*, en *Studia Theologica*, XIX (1965) 167-168.

P. 88, n. 156: Sobre *καὶ ἐκ concipere* (ἐγκύμονα γενέσθαι, FILÓN, *Abr.*, 253), cfr. R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Gronningen, 1965) 82.

P. 91, n. 172: σπορά, cfr. P. L. Bat, XIII, 17, 13, P. Herm. Rees, XXXIV, 22 = P. Ost., XXXII, 14.

P. 93, n. 198: H. J. CADBURY, *The ancient physiological Notions underlying John, I, 13 and Hebrews XI, 11*, en *Expositor*, 9 (1924) 430-436.

P. 94, n. 179: S. ZETTLIN, *Proselytes and Proselytism*, en H. A. Wolfson *Jubilee Volume* (Jerusalén, 1965) II, pp. 871-881.

P. 94, n. 180: J. S. LASSO DE LA VEGA, *Notas sobre ΦΥΣΙΣ*, En *Acta del II Congreso español de Estudios clásicos* (Madrid, 1964) 178-190.

P. 100, n. 207: A. T. HANSON, *John's Citation of Psalm LXXXII*. *John X*, 33-36, en *NTS*, XI (1965) 158-162. J. ACKERMAN, *The rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John X*, 34, en *Harvard Theol. Review* (1966) 186-191.

P. 102, n. 218: añadir B. REY, *Créés dans le Christ Jésus* (París, 1966) 21 ss.

P. 103, 226: W. MICHAELIS, *Lukas und die Anfänge der Kindertaufe*, en *Festschrift E. Haenchen* (Berlín, 1964) 187-194; FR. A. SCHILLING, *What means the saying about receiving the Kingdom of God as a little Child*, en *Expository Times*, 77 (1965) 56-58.

P. 105, n. 232: El artículo de M. J. CONGAR se ha reeditado en *Les Voies du Dieu vivant* (París, 1962) 381-390.

P. 105, n. 234: Sobre Lot, cfr. FILÓN, *Ebr.*, 164: su verdadero nombre significa "costumbre"; ésta "mantiene fijos los ojos en los viejos objetos".

113, 22: J. B. BAUER, *Drei Cruces*, en *Biblische Zeitschrift* (1965) 84 ss.

P. 113, n. 25: H. M. DIÓN, *La notion paulinienne de "richesses de Dieu" et ses sources*, en *Sciences Ecclésiastiques* (1966) 139-148.

P. 115, n. 37: P. AGAESSE, *Gratuité*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, XXXIX-XL, col. 787 ss.

P. 116, n. 40: C. L. MITTON, *The Workers in the Vineyard*, en *Expository Times*, 77 (1966) 307-311.

P. 122, n. 77: καταρτίζω, especialmente empleado en medicina en el siglo I antes de C. por Apolonio de Citium (edit. J. KOLLESCH, FR. KUDLIEN, *Kommentar zur Hippokrates*, Berlín, 1965, index in h. v.).

P. 125, n. 98: P. DESEILLE, *Gloire de Dieu dans l'A. et le N. T.*, en *Dictionnaire de Spiritualité XXXIX-XL*, col. 422-436.

P. 125: Sobre la Gloria, cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien III* (París, 1966) 195 ss.

P. 127, n. 106: Cfr. 1 Cor 15, 41: la *doxa* del sol.

P. 130, n. 125: R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale* (Roma, 1964) 230, 245.

P. 130, n. 27, al comienzo: El espejo tiene una potencia creadora, puesto que hace aparecer objetos que el ojo antes no percibía; el espejo es *opifex* de las imágenes reflejadas (APULEO, *Apol.*, XIV, 8). De este modo comunica un conocimiento que normalmente cae fuera del alcance del espíritu (PLATÓN, *Fedón*, 99, d 100 a; *Teeto*, 206 d; PLUTARCO, *Is. et Os.* 76). Hoy diríamos que nuestra alma es una película, un film, una placa sensible sobre la cual actúan la luz de Dios y la coloración de Cristo. Filoteo el Sinaíta decía ya que "Dios se fotografía (*photinographestai*)" (*Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 14-15, col. 1854). Si nos exponemos de modo permanente a esta claridad, acabamos convirtiéndonos en retratos de Dios. R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Groningen, 1965) 10 ss.

P. 133, n. 138: Carta de Numusda-Nahari, 97: "Atamru, a quien yo había hecho tanto bien, se ha comportado mal conmigo; a un beneficio por mi parte, ha correspondido causándome un mal" (*Archivos reales de Mari*, XIII, París, 1964, p. 98).

P. 133, n. 139; K. WENNEMER, *Dankbarkeit und Danken in der Heiligen Schrift*, en *Geist und Leben* (1964) 408-421.

P. 133, n. 141: Lo que Filón llama "la ley de la acción de gracias" (*Mig. A.* 142). G. BORNKAMM, *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer*, en *Festschrift E. Haenchen* (Berlín, 1964) 46-63; J. M. ROBINSON, *Die Hodayot-Formel in Gebet und Hymnus*, *ibid.*, pp. 194-235. A la referencia del *De plant.*, añadir *De sacr. A. y C.*, 63: "Para dar gracias y honor al Todopoderoso, estemos siempre dispuestos y preparados, y no toleremos ningún retraso"; cfr. 54. E. Bréhier veía en este tratado un "código de la acción de gracias". M. HARL, *Philon, Quis rer. div.* (París, 1966) 136.

P. 135, n. 149: Pablo, el hombre de la gratitud, cfr. O. GLOMBITZA, *Der Dank des Apostels. Zum Verständnis von Philipper IV, 10-20*, en *Novum Testamentum* (1964) 135-141.

P. 137, n. 158: Sobre la gratitud en los Padres griegos, entendida como perpetua eucaristía hacia Dios, cfr. I. HAUSHERR, *La Prière perpétuelle du chrétien*, en *Sainteté et Vie dans le siècle* (Roma, 1965) II, pp. 147 ss., 163 ss.

P. 140, n. 170: Sobre las ofrendas espirituales, cfr. J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Evangile* (París, 1966) 137-176; C. E. B. CRANFIELD, *Commentary on Romans 12-13* (Edimburgo, 1965) 4 ss.

P. 141, n. 175: después de E. J. Bickerman, cfr. el nuevo reajuste de L. Robert, *Nouvelles Inscriptions de Sardes* (París, 1964) 30.

P. 41, n. 179: Sobre εὐθυμέω, cfr. P. Herm. Rees. IV, 6; V, 3, 15; XIV, 5.

P. 142, n. 184: sobre εὐλογεῖν cfr. L. ROBERT, *o. c.*, p. 29.

P. 144: H. Urs von Balthasar (*La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, París, 1965) intenta desarrollar la teología cristiana, no sólo a la luz de la verdad y el bien, sino también de la belleza, a la que confronta con la Revelación (καλόν y χάρις). El esplendor aporta una dimensión nueva a la Palabra-Testimonio, un elemento de entusiasmo, de

seducción; de tal forma que la moral será una "imitación estética" del arquetipo de toda belleza: Jesucristo. La μορφή de Cristo se realiza así en el discípulo (Gal 4, 19).

P. 144, n. 195, al final: En Israel, la belleza se caracteriza sobre todo por el brillo, el resplandor del rostro, que es de una irradiación fascinante, cfr. J. BOTTERO, *La Femme dans l'Asie Occidentale*, en P. GRIMAL, *Histoire mondiale de la Femme* (París, 1965) I, pp. 228 ss.

P. 145, n. 96, al final: En. in Ps. 163, ser. 1, 4; P. L. XXVII, 1338.

P. 146, n. 200, al final: *Inscripciones de Bulgaria*, III, 2, 1741, 3-5; IV, 21, 12, 4; 2116, 7; B. LATYSHEV, *Inscriptiones Antiquae*, 2.^a ed., Hildesheim (1965) I, n. 9; 484, III, n. 3, 17, 18.

P. 48, n. 212. Sobre la unión *semnos-cosmos*, cfr. PLUTARCO, *Pericles*, V, 1-2; VII, 6; XXXIX, 3.

P. 148, n. 213: Sobre lo conveniente (πρέπον), "fundado en el sentido de la armonía y de las proporciones inherentes al arte griego", cfr. ED. DES PLACES, *Syngénéia. La Parenté de l'homme avec Dieu* (París, 1964) 8.

P. 149, n. 217: καλῶς, καὶ εὐσχημόνως (Supl. Ep. Gr., XXI, 464, 9), cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, XIII (París, 1965) 49.

P. 151, n. 226: Sobre la belleza física, signo divino, cfr. FILÓN, *Sac. A. y C.*, 63: "No hay nada más bello que no venga de Dios o que no sea divino"; R. FLACELIÈRE, *La Femme antique en Crète et en Grèce*, en P. GRIMAL, o. c., I, p. 340.

P. 159, 278: R. LEIVESTAD, ΤΑΠΕΙΝΟΣ-ΤΑΠΕΙΝΩΦΡΩΝ en *Novum Testamentum* (1966) 36-47.

P. 160, n. 280: P. L. SCHOONHEIM, *Der alttestamentliche Boden der Vokabel ὑπερήφανος* Lukas I, 51, *Ibid.*, pp. 235-246.

P. 167, n. 11: Sobre la noción de justicia en Qumrán, cfr. J. BECKER, *Das Heil Gottes* (Göttingen, 1964) 119 ss., 149 ss., 190 ss., 238 ss.

P. 168, n. 18: W. H. CADMAN, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in *Romans III*, 21-26, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, II (Berlín, 1964) 532-534; J. JEREMIAS, *The central Message of the New Testament* (Londres, 1965) 51-70).

P. 174, n. 50: J. CAMBIER, *Justice de Dieu, salut de tout les hommes et foi*, en R. B. (1964) 567, 580.

P. 176, n. 64: R. SCHNACKENBURG, *La nature et le mystère de l'Eglise dans le N. T.*, (Tournai, 1964) 7-138.

P. 176, n. 65: Sobre perdonar = desatar, cfr. R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale* (Roma, 1963) 46; IDEM, *Liturgie juive et N. T.* (Roma, 1965) 64.

P. 178, 74: J. I. PACKER, *The "wretched Man" in Romans 7*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica II* (Berlín, 1964) 621-627 (se trata del propio Pablo). W. K. GROSSOUW, *Spiritualité du N. T.* (París, 1964) 141 ss. (se trataría del hombre no cristiano)... ¡pero dotado de aspiraciones sumamente elevadas! Sobre el hombre pecador en Qumrán, cfr. J. BECKER, *Das Heil Gottes* (Göttingen, 1964) 109 ss.

P. 179, n. 78: El pecado en San Juan, cfr. N. LAZURE, *Les valeurs morales de la Théologie johannique* (París, 1965) 285 ss. I. DE LA POTTERIE, *La Vie selon l'Esprit* (París, 1965) 197-216.

P. 179, n. 78: Sobre el pecado en San Juan, cfr. N. LAZURE, *Les Valeurs morales de la Théologie johannique* (Paris, 1965) 285 ss. I. DE LA POTTERIE, *La vie selon l'Esprit* (Paris, 1965) 197-216.

P. 180, n. 83: Mt. 12, 29 (cfr. Mc 4, 15); E. BEST, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (Cambridge, 1966).

P. 180, n. 84: F. M. BRAUN, *Le péché du monde selon saint Jean*, en *Revue Thomiste* (1965) 181-201.

P. 181: J. KÜRZINGER, *Der Schlüssel zum Verständnis vom Röm. 7*, en *Biblische Zeitschrift* (1963) 270-274.

P. 182, n. 96: Sobre ταλαίπωρος, miserable y desgraciado, cfr. EFICTETO, IV, 6, 18; P. Herm. Rees, XVI, 4.

P. 182, n. 100: Sobre Satán y el pecado, cfr. F. M. BRAUN, l. c., pp. 184 ss. M. E. BOISMARD, R. DIDIER, *Satan*, en *Lumière et Vie*, 78 (1966) 61-76, 77-98; S. LYONNET, *Démon*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 142-151.

P. 184, n. 107: Sobre la *epithymia*, cfr. N. LAZURE, o. c. pp. 320 ss.

P. 187, n. 126: J. CAMBIER, *Péchés des hommes et Pêché d'Adam en Rom 5, 12*, en *NTS*, XI (1965) 220 ss.

P. 188, n. 132: S. BROWN, "The Hour of Trial" (*Rev. III, 10*), en *JBL* (1966) 308-314.

P. 191, n. 142: S. LYONNET, *Pêché dans le N. T.* en *DBS*, VII, 486 ss.; L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics*, 6.^a ed. (Londres, 1965) 32-64, 278-289.

P. 194, n. 158: P. 193, n. 4: J. G. WILLIAMS, *A Note on the "Unforgivable Sin"* *Logion*, en *NTS*, XII (1965) 75-77.

P. 198, n. 182: salud y santidad, cfr. *Inscrip. de Bulgaria*, IV, 2000, 2; 2013, 2; 2032, 2.

P. 202, 200: J. C. DIDIER, *Le Baptême des enfants*, en *Ami du Clergé*, (1966) 193-200; K. C. THOMPSON, *I Corinthians XV, 29 and Baptism for the Dead*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, II, Berlín (1964) 647-659.

P. 205, n. 213: J. COUTTS, "The Outside" (*Mk. IV, 10-12*), en F. L. CROSS, o. c., pp. 155-157.

P. 207 El culto celeste es el prototipo del de la Iglesia terrestre; P. PRI-
GENT, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel, 1964) 9 ss.

P. 216, n. 284: Sobre Rom 13, 12, cfr. E. KAMLAH, *Die Form der Katalo-
gischen Paränese im N. T.* (Tübingen, 1964) 189; K. H. SCHEKLE, *Wort und
Schrift* (Düsseldorf, 1966) 239-250.

P. 217, n. 286: Sobre ἱστῆμι-στήσω, cfr. W. GRUNDMANN, *Stehen und Fa-
llem im qumranischen und neutest. Schriftum*, en H. BARDTKE, *Qumran-
Probleme* (Berlín, 1963) 146-166.

P. 217, n. 289: Sobre Eph 6, 10-17, cfr. J. M. O'CONNOR, *La "Vérité" chez
saint Paul et à Qumrân*, en *R. B.* (1965) 54 ss.

P. 223, n. 309, después de J. Dupont, añadir: IDEM, *L'origine du récit des
Tentations de Jésus au désert*, en *R. B.* (1966) 30-76.

P. 224, n. 315: A. M. DUBARLE, *La tentation diabolique dans le livre de la
Sagesse II, 24*, en *Mélanges E. Tisserant* (Ciudad del Vaticano, 1964) I,
pp. 187-195.

P. 226, n. 323: J. CARMIGNAC, "Fais que nous n'entrions pas dans la tentation", en R. B. (1965) 218-226.

P. 231, n. 3: "El hombre nunca se ha establecido sólidamente en sí mismo" (Filón, *Mut.* 55); "Para la criatura llega el momento en que encuentra a su Creador, cuando logra darse cuenta de su propia nada" (*Quis. Rer. div.*, 30); "El mundo del devenir, ese mendigo que extiende sus manos para recibir algo" (*ibid.*, 103); "La raza humana es débil e imperfecta, tiene una visión defectuosa, la nada le es congénita; sólo hay una cosa que pueda remediar su error innato, su desorden, su incesante cambio, y es participar de algún modo, en la medida de lo posible en la luz divina" (JAMBlico, *Los misterios de Egipto*, III, 18 = 144, 13 ss.; ed. E. DES PLACES).

P. 232, n. 7: Sobre Is 7, 9, cfr. K. H. SCHEKLE, o. c., pp. 171-182. Sobre *Qumrán*, cfr. M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrán* (París, 1962) 193.

P. 232, n. 8: H. JUNGMAN, *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in pauline Use* (Lund, 1964).

P. 233, n. 11: P. BOYANCÉ, *Les Romains, peuple de la Fides*, en *Bulletin de l'association G. Budé* (dic. 1964) 419-435. J. VOGT, *De Fide servorum*, en *Mélanges A. Piganiol* (París, 1966) 1500 ss.

P. 234, n. 14: G. M. TAYLOR, *The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians*, en *JBL* (1966) 58-76.

P. 235, 15: C. F. D. MOULE, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres, 1967) 67 ss.

P. 235, n. 15, al final: G. M. BEHLER, *L'Amen*, en *La Vie Spirituelle*, 516 (Mayo, 1965) 545-562.

P. 235, n. 16: Sobre Lc II, 34, cfr. J. WINANDY, *La prophétie de Syméon*, en R. B. (1965) 323 ss.

P. 240, n. 39, al final: E. HAENCHEN, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965) 68-77.

P. 240, n. 41: A. FEUILLET, *Les Ego eimi Christologiques du Quatrième Evangile*, en *Recherches de Science religieuse* (1966) 213-240.

P. 240, n. 42, final: W. GRUNDMANN, *Matth. XI, 27 und die johannischen "Der Vater — Der Sohn" Stellen*, en *NTS*, XII, (1965) 42-49.

P. 241, n. 44: H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (Leiden, 1965); I. T. RAMSAY, *The Miracles and the Resurrectio* (Londres, 1964); M. ORGE, el σημεῖον de la "hora" (Ioh 13, 1-17), en *Claretianum*, V (Roma, 1965) 95-140; C. F. D. MOULE *Miracles* (Londres, 1966); J. RAMOS-REGIDOR, *Signo y Poder*, en *Salesianum* (1965) 499-562; (1966) 3-64.

P. 242, n. 48: M. DE JONGE, *The Use of the Word "anointed" in the Time of Jesus*, en *Novum Testamentum* (1966) 132-148.

P. 243, n. 56: J. GIBLET, *Les Douze. Histoire et Théologie*, en *Recherches Bibliques*, VII (París, 1965) 51-64.

P. 244, n. 60: J. C. G. GREIG, *The eschatological Ministry*, en H. ANDERSON, W. BARCLAY, *Essays in Memory of G. H. C. Macgregor* (Oxford, 1965) 115 ss. J. MURPHY O'CONNOR, *La Prédication selon saint Paul* (París, 1966). Sobre el delegado o representante en los papiros, cfr. L. WENGER, *Die Stellvertretung im Rechte der Papyri*, 2.ª ed. (Aalen, 1966).

P. 245, n. 67: J. P. M. SWEET, *The Kerygma*, en *Expository Times*, 76 (1965) 143-147).

P. 248, n. 78: cfr. la obra colectiva *La Preuve* (Recueils de la Société J. Bodin; XVI, 1), Bruselas, 1965, pp. 96, 103 ss. 180, 206-220, 263, 311, etc.

P. 249, n. 83, 2.ª línea: En la época helenística, en Grecia y en Roma, el testigo comparece a instancia de las partes, a lo largo del proceso que es un *agón* (Heb 12, 1; cfr. *La Preuve*, 1965, pp. 119 ss.). Por su toma de posición, manifiesta su solidaridad con una de las dos partes en los hechos que atestigua (*ibid.* p. 312), y confirma o niega (*μαρτυρεῖν*) la declaración (*μαρτυρία*) que le es presentada (p. 213). Sobre Ioh 15, 27, cfr. O. BETZ, *Der Paraklet* (Leiden-Colonia, 1963); I. DE LA POTTERIE, *La Vie selon l'Esprit* (Paris, 1965) 85 ss. Sobre la fe de los testigos en la historia de la salvación, cfr. O. CULLMANN, *Le salut dans l'Histoire* (Neuchâtel, 1966) 112 ss., 129.

P. 253: Sobre la fe según S. Juan, cfr. A. VANHOYE, *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième Evangile*, en *Nouvelle Rev. Théol.* (1964) 337-354; N. LAZURE, o. c., pp. 161-206.

P. 257, n. 118: πιστεύειν ἐπὶ, cfr. M. WILCOX, *The Semitisms of Acts* (Oxford, 1965) 85.

P. 263, n. 156, al final: J. CAMBRIER, *Justice de Dieu, salut de tous les hommes et foi*, en *R. B.* (1964) 537-583.

P. 264, n. 164: F. VATTIONI, *Et tetigit fimbriam vestimenti* (Mt 9, 20) en *Augustinianum* (1965) 533-538.

P. 265, n. 166, al final: Cfr. la bibliografía dada por N. LAZURE; o. c., p. 65 ss. I. DE LA POTTERIE, "Je suis la Voie, la Vérité et la Vie" (Ioh 14, 6), en *Nouv. Rev. Théol.* (1966) 907-942.

P. 267: Sobre la *homología* de la fe, cfr. W. KRAMMER, *Christ, Lord, Son of God* (Londres, 1966) 65 ss.

P. 267, n. 168: Sobre ὁμολογεῖν-ὁμολογία: consentir y prometer, comprometerse, cfr. PLUTARCO, *Vida de Fabio*, XVI, 8; *Coriolano*, XX, 2; *P. Strasb.* XXX, 23; *CXXXIX*, 1 y 16; *Recherches de Papyrology* (1964) III, pp. 30-31, 33, 78; *Sammelbuch*, 9824, 2, 4, 10.

P. 268, 180: V. H. NEUFELD, *The earliest Christian Confessions* (Grand Rapids, 1963); O. S. BARR, *From the Apostles' Faith to the Apostles' Creed* (New York, 1964); N. ALEXANDER, *The united Character of the New Testament Witness to the Christ-Event*, en *Essays in Memory of G. H. C. Macgregor* (Oxford, 1965) 1-33.

P. 269, n. 182: FR. DUMONT, *Obligatio*, en *Mélanges Ph. Meylan* (Lauzana, 1963) I, pp. 77-90.

P. 269, n. 183: E. POLAY, *Die Rolle der Stipulation*, en *The Journal of Juristic Papyrology* (1965) 185-220. La *homología* helenística es diferente del *consensus* romano, en que "su eficacia jurídica se funda en el auto-compromiso (*Selbstbindung*) formalmente constatado de una o varias personas" (F. DE VISSCHER, *Le Droit des Tombeaux romains*, Milán, 1963, p. 122); cfr. A. MANZMANN, *Griechische Stiftungsurkunden* (Münster, 1962) 81-87.

P. 271, n. 191: Sobre la fidelidad-fe, cfr. H. JAEGER, *Foi-Confiance*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, XXXV-XXXVI, col. 619-630.

P. 279, n. 246: δῆψυχος corresponde al midrásico הַלֵּל לֵב *Sif. Deut.*, 32; *Hodayot*, IV, 18; cfr. FILÓN, *Vit. Mos.*, II, 186; *Didaché* 4. E. PETERSON, *Fruekirche, Judentum und Gnosis* (Roma-Viena, 1959) 293.

P. 281, n. 258: J. GNILKA, *Die Verstockung Israels* (Munich, 1961). F. VAN SEGBROECK, *Le scandale de l'Incroyance. La signification de Mt 13, 35*, en *Ephemerides Theol. Lov.* (1965) 344-373.

P. 282, n. 262, al comienzo: SCHÜRMANN, *Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der "Predigt am Berge"*, en *Biblische Zeitschrift* (1966) 63 ss.

P. 282, n. 263, al final: "Antes los herejes se dejaban reconocer, pero ahora la Iglesia está llena de herejes ocultos" (CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis baptismalis*, XV, 9; P. G. XXXIII, 880 ss.).

P. 283. El hereje no entra por la puerta (Ioh X), es decir, no pasa por Cristo; de ahí el criterio de la verdadera fe (comentario de S. Agustín, *In Joh tract.*, 45), que es el de 1 Cor 12, 1-3. Cfr. K. MALY, 1 Cor 12, 1-3; *eine Regel zur Unterscheidung der Geister?*, en *Biblische Zeitschrift* (1966) 82-95; H. KOESTER, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, en *Dankesgabe R. Bultmann* (Tübingen, 1964) 61-76.

P. 292: Sobre la psicología del Maestro-falso testigo, profesor de virtud, cfr. I. GOBBY, *Le Modèle en Morale* (París, 1962) 315 ss., 326 ss. Sobre la composición de Mt 23, cfr. E. HAENCHEN, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965) 29-54; M. GERTNER, *The Terms pharisaioi, gazarenoi, hypocritai*, en B. S. O. A. S., 26 (1963) 245-268.

P. 292, n. 315: Después de G. F. Moore, cfr. los análisis objetivos de J. LE MOYNE, A. MICHEL, art. *Pharisiens*, en DBS, VII, 1071 ss., 1089, 1094; R. MEYER *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum, dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus* (Berlín, 1965); A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden, 1964 (con las revisiones de P. BENOIT, en R. B., 1966, pp. 306, 310).

P. 297, n. 4: A. LAURENTIN, *Wa 'attah-Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques*, en *Biblica* (1964) 413-432; E. E. ELLIS, *Present and future Eschatology in Luke*, en NTS, XII (1965) 27-41.

P. 300, n. 15: N. A. DAHL, *Eschatology und Geschichte im Lichte der Qumrantexte*, en *Dankesgabe R. Bultmann* (Tübingen, 1964) 13-18; W. C. KÜMMEL, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu* *ibid.* pp. 31-46; E. BAMMEL, *Erwägungen zur Eschatology Jesu*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, III (Berlín, 1964) 3-42; H. W. BARTSCH, *Early christian Eschatology in the synoptic Gospels*, en NTS, XI (1965) 387-397; y sobre todo O. CULLMANN, *Le salut dans l'Histoire* (Neuchâtel, 1966) 23 ss., 73, 196 ss.

P. 302, 23: Sobre Rom 8, 18 ss., cfr. U. GERBER, en *Novum Testamentum* (1966) 58-81.

P. 303, 29: S. LIEBERMAN, *Some Aspects of After Life in early Rabbinic Literature*, en H. A. WOLFSON *Jubilee Volume* (Jerusalén, 1965) II, pp. 495-532. Sobre la esperanza de los romanos, cfr. el nombre de un médico en Corinto: Gaius Vibius Pappus (Insc. de Corinto, VII, 3, n. 206). Luciano captó muy bien el objeto esencial de la fe de los cristianos: "Se figuran que serán inmortales y que vivirán eternamente" (*Muerte de Peregrinus*, 13. Sobre la desesperación de los paganos, cfr. E. GRIESSMAIR, *Das Motiv der Mors immatura in der griech. Metr. Grabinschriften* (Innsbruck, 1966) 19 ss.

P. 307, n. 45: Sobre la vida en S. Juan, cfr. N. LAZURE, o. c., p. 257.

P. 309, nn. 57-58: Sobre las invitaciones a las bodas, cfr. P. Oxy., 1486, 1487, 1580; a los banquetes de bodas, cfr. P. Oxy. 524, 1579; *Sammelbuch*, 7745; P. Fouad., 7; P. Fay., 132; cfr. M. VANDONI, *Feste pubbliche e private nei Documenti Greci*, (Milán, 1964) 124 ss.; y sobre los atuendos festivos, cfr. P. Oxy., 530, 30; P. Fouad., 6, 15; P. Rend. Har., 107, 19.

P. 309, 63: W. JANZEN, *'Asre in the Old Testament*, en *Harvard theol. Review* (1965) 215-226.

P. 310, n. 67, 2.ª línea: Esta bienaventuranza, que no tiene paralelo en la literatura rabínica (cfr. BILLERBECK, I, p. 214) encuentra uno en el co-

mentario targúmico de Lev 9, 6: "Echad la concupiscencia (lit. la mala inclinación) de vuestro corazón, e inmediatamente se os aparecerá la gloria de la Shekinah de Iahvé (= veréis a Dios)" (señalado por R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et N. T.*, Roma, 1965, p. 49).

P. 314, n. 92: J. A. SCHEP, *The Nature of the Resurrection Body* (Grand Rapids, 1964); C. F. D. MOULE, *St. Paul and Dualism: the pauline Conception of Resurrection*, en *NTS*, XII (1966) 106-123.

P. 317, n. 109: H. KOSMALA, *The Parable of the unjust Steward in the Light of Qumran*, en *Annual of the swedish theol. Institute III* (1964) 114-121; J. A. FITZMYER, *The Story of the Dishonest Manager*, en *Theological Studies* (1964) 23-42; R. G. LUNT, *The Parable of the Unjust Steward*, en *Expository Times*, 77 (1966) 132-136.

P. 39, n. 26: "Aníbal había tomado todas las medidas para la seguridad de la Libia y de la Iberia; y, ojo avizor (ἐκπαρόκει), aguardaba (καὶ προσεδέχετο) los correos que le llegaban desde los celtas" (POLIBIO, III, 34).

P. 320, n. 128: Sobre la asociación *hypnos-thanatos*, cfr. J. CL. EGER, *Le sommeil et la mort dans la Grèce antique* (Paris, 1966).

P. 321, nn. 137-138: Sobre la *nepsis*, sobriedad-atención de espíritu, cfr. P. ADNÈS, *Garde du coeur*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 39-40, col. 108.

P. 341, nn. 243-244: Sobre θαρρεῖν "tener audacia", cfr. PLUTARCO, *Coriolano*, XXVII, 7; *Camilo*, XXIII; *Oto*, XVI, 2; POLIBIO, III, 54.

P. 346 n. 267: P. GOICOECHEA, *De conceptu "Υπομονή"* *Apud S. Paulum* (Roma, 1965).

P. 349, n. 287: F. G. CREMIER, *Die Fastenansage Jesu; Mk II, 20 und Parallelen* (Bon, 1965).

P. 350, n. 288: νοθρεύειν comparar νοθραίνω (P. Oxy. 2609, 6; con la nota del editor. La *nothreia* es el cansancio, la indolencia, la negligencia (*Recherches de papyrologie*, III, 1964, p. 44, l. 19; P. *Amh.*, II, 78, 15).

P. 352, n. 302: C. F. D. MOULE, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres, 1967) 82 ss.

P. 353: G. DE RU, *The conception of Reward in the Teaching of Iesus*, en *Novum Testamentum* (1966) 202-222.

P. 356: Sobre las bendiciones y las maldiciones, cfr. J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance* (Paris, 1966) 83 ss.

P. 356, n. 320: C. F. D. MOULE, *Punishment and Retribution. An attempt to delimit their scope in New Testament thought*, en *Svensk exegetisk Arsbok*, 30 (1965) 21-36.

P. 357, n. 325: G. H. C. MAC GREGOR, *The concept of the Wrath of God in the N. T.*, en *NTS* (1961) 101-109.

P. 357, n. 326: W. KLASSEN *Vengeance in the Apocalypse of John*, en *CBQ* (1966) 300-311.

P. 361, n. 351: N. T. CAVASSINI, *Exemplum vocis έντεύξεις en Aegyptus* (1955) 298-324.

P. 62, n. 355: El mejor comentario del *Pater* es el de H. SCHÜRMAN, *La Prière du Seigneur* (Paris, 1965; cfr. J. B. BAIR, *The Use of the Lord's Prayer in the primitive Church*, en J. B. L. (1965) 153-159.

P. 364, n. 365: W. OTT, *Gebet und Heil* (Munich, 1965).

P. 367, n. 378: La *euthymia* es el bien moral, a menudo asociado a la buena salud (P. Grenf. 61; P. Leips. 111; P. Gen. 53; P. Giess. I, 54, 3; P. Ross. Georg. III, 10, 5; V, 10, 5. Es notable que el N. T. ignora el desánimo (ἀθυμία, TUCIDIDES, II, 51, 4), el abatimiento (δυσθυμία, HIPÓCRATES, 3 *Epic.* III, 62, 5), el agotamiento (καταφορά, *ibid.* 82, 16-17).

P. 377: R. MARTIN-ACHARD, *Yahwé et les 'anavim*, en *Theologische Zeitschrift* (1965) 349-357; E. KECK, *The Poor among the Saints in Jewish Christianity*, en *ZNTW* (1965) 100-129; *ibid.* (1966) 54-79.

P. 378, n. 426: B. NOAK, *Jakobus wider die Reichen*, en *Studia Theologica*, (1964) 10-25.

P. 379; n. 431: Sobre Mc 10, 21, cfr. S. LÉGASSE, *L'appel du Riche* (París, 1966) 64 ss., 97 ss.

P. 380, n. 435; K. GROBEL, *Whose Name was Neves*, en *NTS*, X, (1963-4) 372-382.

P. 381, p. 440: V. RODZIANKO, *The Meaning of Matth. V, 3*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, III (Berlín, 1964) 229-235.

P. 384, n. 445: A. BAKER, *On thing Necessary* (Lc 10, 42), en *CBQ* (1965) 127-137.

P. 385: M. L. RAMLOT, art. *Travail*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, 1965) VI, pp. 1050-1075.

P. 385, n. 450: τέκτων es el carpintero o ebanista (Mc 6, 3; EPICTETO, IV, 8, 4; 7, 13. W. PEREMANS, E. VAN'T DACK, *Prosopographia Ptolemaica*, V, Lovaina, 1963, p. 7). Mt 13, 55: "el hijo del carpintero" no es una referencia a José, sino la designación semítica de una profesión (cfr. la expresión asiria: *mar ummani* = hijo de obrero o de artesano, *Código de Hamurabi*, XVI, 54. Todo artesano se llama τέκτων pero la palabra se aplica por excelencia al que trabaja la madera: carpintero-constructor (A. ORLANDOS, *Les matériaux de construction... des anciens Grecs* (París, 1966, pp. 26 ss.). Sobre sus útiles, cfr. R. MARTIN, *Manuel d'Architecture grecque* (París, 1965) 37 ss.

P. 387, n. 459: Sobre el trabajo lucrativo de San Pablo en casa de Lidia, de Priscila y Aquila, en Efeso etc., cfr. J. FLEURY (*Une société de fait dans l'Eglise apostolique*, en *Mélanges Ph. Meylan*, Lausana, 1963, II, pp. 41-59) quien traduce Phil 4, 15: "Ninguna iglesia me había asociado a una cuenta de dado y recibido, más que vosotros". Sobre trabajo y riqueza, cfr. W. TYLOCH, *Quelques remarques sur le caractère social du mouvement de Qumran*, en H. BARDTKE, *Qumran-Probleme* (Berlín, 1963) 341-351. G. W. BUCHANAN, *Jesus and the Upper Class in Novum Testamentum* (1964) 195-209.

P. 389, n. 1: Sobre los dos caminos, cfr. E. KAMLAH, *Die Form der Katalogischen Paränese im N. T.* (Tübingen, 1964) 210.

P. 394, 24: A. BANDSTRA, *The Law and the Elements of the World* (Kampen, 1964); E. LOHSE, *Christologie und Ethik im Kolosserbrief*, en *Festschrift E. Haenchen*, pp. 156-168.

P. 397, n. 42: ED. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement* (París, 1966).

P. 398, n. 45: A. FEUILLET, *La création de l'univers "dans le Christ"*, en *NTS*, XII (1965) 1-9.

P. 403, n. 1: Después de ED. HAMEL, añadir: IDEM, *Loi naturelle et Loi du Christ* (Studia, 17) París, 1964; BR. SCHÜLLER, *La Théologie morale peut-elle se passer du droit naturel*, en *Nouvelle Rev. théol.* (1966) 449-475.

J. L. MCKENZIE, *Natural Law in the New Testament*, en *Biblical Research* (Chicago) IX, 1964, pp. 3-13.

P. 404, n. 6: H. M. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul* (Filadelfia, 1964) 15 y passim.

P. 409, n. 28: S. AALEN, *A rabbinic Formula in 1 Cor 14, 33*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, II (Berlín, 1964) 513-525.

P. 410, n. 31: Después de R. FLACELIÈRE, añadir: R. J. AUSTGEN, *Natural Motivation in the pauline Epistles* (University of Notre Dame, 1966).

P. 412, n. 43: J. GAMBERONI, *Das Elterngesetz im Alten Testament*, en *Biblische Zeitschrift* (1964) 161-191.

P. 413, n. 46: G. R. CASTELLINO, *1 Cor 7, 36-38 nel Diritto orientale e nella Etnologia*, en *Mélanges E. Tisserant* (Roma, 1964) I, pp. 31-42. Después de los estudios de Dauvillier, añadir A. STEINWENTER, *Bibel und Rechtsgeschichte*, en *The Journal of juristic Papyrology* (1965) 17 ss.

P. 419, n. 14: M. H. SCHEPHERD, *The occasion of the initial Break between Judaism and Christianity*, en *H. A. Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalén, 1965) II, pp. 710 ss.

P. 420, n. 20: "Vettius Epagatus... habiendo ejercido al oficio de abogado de los cristianos" (παράκλητος χριστιανῶν χρηματίας EUSEBIO, *Hist. Ecl.* V, 1, 10). En Oxirrinca, Totoes renuncia a su estado civil para formular una petición: está inscrita bajo la protección materna de Sempetsiris (P. Oxy. 2131, 6); registrada en la metrópoli, permanece inscrita (ἀεὶ χρηματίζων) bajo su primera identidad; cfr. P. Herm. Rees, 18, 16.

P. 421, n. 25: Sobre los καὶσώφριοι cfr. G. BOULEVERT, *Les Esclaves et les Affranchis impériaux sous le haut Empire romain* (Alx, 1964) 689 ss. Sobre los tria nomina del liberto, cfr. *ibid.* pp. 489, 495, 523, 617, 669 ss.

P. 422, n. 28: L. HALKIN *Les esclaves publics chez les Romains*, 2.^a ed. (Roma, 1965) 32 ss.

P. 423, n. 33: H. KARP, *Christennamen*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, 1138.

P. 425, n. 44: Cristo: Persona del Salvador, objeto de la fe, cfr. W. KRAMER, *Christ, Lord, Son of God* (Londres, 1966), pp. 212 ss.

P. 425, n. 47: E. LAMIRANDE, *La signification de "christianus" dans la Théologie de saint Augustin*, en *Rev. des Etudes Augustiniennes* (1963) 221-223.

P. 428, n. 10: Definición de la polis, A. AYMARD, *Les Etrangers dans les Cités grecques*, en *L'Etranger* (Recueils de la société J. Bodin, IX, 1), Bruselas, 1958, pp. 124 ss.

P. 428, n. 12, 1.^a línea: LONGENECKER, *Paul, Apostle of Liberty* (New York, 1964) 32. 3.^a línea, cfr. M. A. H. EL ABBADI, *The Alexandrian Citizenship*, en *The Journal of Egyptian Archaeology* (1962) 106-123. Al final: Cfr. *Insc. de Bulgaria*, 2235, 125.

P. 429, n. 13: El derecho de ciudadanía se concede a los bienhechores del pueblo (H. FRANCOIS, *Mélanges de Droit public grec*, 2.^a ed., Roma, 1964, 306; H. AYMARD, o. c., p. 131 ss.) o se compra (NICOLÁS DE DAMAS, *Vida*, 6; ed. Müller, p. 354; cfr. G. BOULEVERT, o. c., p. 363; L. ROBERT, *Inscriptions grecques d'Asie Mineure*, en *Anatolian Studies presented to W. H. Buckler*, Manchester, 1939, p. 233). Sobre diplomas y archivos que atestiguan la naturalización o la ciudadanía, cfr. J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'Empire*

romain (Paris, 1964) 18, 135, 152, n. 54; G. BROGGINI, "Fictio civitatis" strumento dell'arbitrio giurisdizionale di Verre? en *Mélanges V. Arangio-Ruiz* (Nápoles, 1964) II, pp. 934-943; G. BOULVERT, o. c., p. 373.

P. 430, n. 14: G. KEHNSCHERFER, *Der Apostel Paulus als römischer Bürger*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, II (Berlín, 1964) 411-440. Sobre la doble ciudadanía, cfr. R. BÖHM, *Eine falsche Lesart bei Aelius Aristides, en Aegyptus* (1963) 54-67; IDEM, *Gab es Deditizier im römischen Lager bei Walddürn* (C. I. L., XIII, 6592), *ibid.* pp. 320-325; IDEM, *Studien zur Civitas Romana*, *ibid.* (1964) 206-310; CL. PRÉAUX, *Les Etrangers à l'époque hellénistique* (Recueils de la Société J. Bodin, IX, 1) Bruselas, 1958, pp. 148 ss.

P. 435, n. 30: Sobre la traducción conversatio, cfr. H. HOFFENBROUWERS, *Conversatio, Graecitas et latinitas Christianorum*. Supplementa, I (Nimega, 1964) 51 ss. L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine* (Paris, 1963) 458, 476 ss.

P. 438, n. 44: *Supl. Ep. Gr. XX*, 499, 3 = *Sammelbuch*, 9812. CL. PRÉAUX, o. c., pp. 162, 165.

P. 438, n. 46: Sobre la ciudadanía romana de los veteranos, cfr. J. GAGÉ, o. c., pp. 153, 157.

P. 440, n. 56: 'Αυρηλίω Ταυρίνω 'Ακυλάου πολιτευομένω 'Ερμού πόλεως (*Recherches de Papyrologie*, III, 1964, p. 33, 1. 5). Καλῶς πολιτευσάμενον (B. LATYSCHEV, *Inscriptiones antiquae*, 2.^a ed., I, n. 420, 11; cfr. n. 425, 13; 691, 7).

P. 445, n. 1: M. W. SCHOENBERG, *St. Paul's Notion on the adoptive Sonship of Christians*, en *The Thomist* (1964) 51-75.

P. 446, n. 6, línea 4: D. NÖRR, *Die Evangelien des Neuen Testaments und die sogenannte hellenistische Rechtskoine*, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, 78 (1961) 92-141. Sobre la universalidad de las legislaciones, cfr. R. DEKKERS, *Droit naturel inductif*, en *Mélanges V. Arangio-Ruiz*, I (Nápoles, 1964) 369-372; D. NÖRR, *Griechisches und orientalisches Recht im Neuen Testament*, en *Actes du Congrès int. de Papyrologues* (Varsovia, 1964) 109-115; H. KUPISZEWSKI, *Römisches Provinzialrecht in Aegypten*, en *Festschrift Oertel* (Bon., 1964) 68-80.

P. 447, n. 11: La adopción en Nuzi influyó en la de Eliezer por Abrahán, cfr. A. PARROT, *Abraham et son temps* (Neuchâtel, 1962) 90 ss. R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et l'Histoire*, en *R. B.* (1965) 23 ss.

P. 448, n. 14: Añadir: IDEM, *Tablettes juridiques et administratives de la III Dynastie d'Ur* (Paris, 1963) n. 1.

P. 448, n. 16: Añadir A. THÉODORIDÈS, *Le Papyrus des Adoptions*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité* (1965) 79-142.

P. 450, n. 24: Sobre Lc 19, 8, cfr. N. M. WATSON, *Was Zacchaeus really reforming*, en *Expository Times*, 77 (1966) 282-285.

P. 452, n. 27: W. W. BUCKLAND, *A text-Book of Roman Law*, 3.^a ed. (Cambridge, 1963) 121 ss.

P. 453, n. 32: A. BABAKOS, *Adoption von Freigelassenen im als-griechischen Recht*, en *Mélanges V. Arangio-Ruiz*, II (1964) 515-520.

P. 454, n. 37: Con el comentario de R. YARON, *Varia on Adoption*, en *The Journal of juristic Papyrology* (1965) 173 ss.

P. 457, n. 50: εἰς ποιητοὶ ἀδελφοί (*Inscripción de Tanais*, en E. BELLIN DE BALLU, *L'Histoire des Colonies grecques du Littoral nord de la Mer Noire*, Leiden, 1965, p. 623).

P. 459, n. 60: W. SELB, *Zur Bedeutung des syrisch-römischen Rechtbuches* (Munich, 1964); IDEM, *Le Livre Syro-romain et l'idée d'un coutumier de Droit séculier orientalo-chrétien, en L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà* (Roma, 1964) 329-342.

P. 461, n. 68: Sobre *Auctoritas*, cfr. G. BOULVERT, o. c., pp. 1, 570.

P. 465, n. 3: Carácter y sentido de la inscripción de las tres Gracias, cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, XIII (París, 1966) 117; MAMA, VIII, 416.

P. 466, n. 5: El encanto de la palabra de Alcibiades: τῆς τοῦ λόγου χάριτος (PLUTARCO, *Alc.*, X, 3; cfr. *Coriol.* I, 4: ἄχαρις = grosero).

P. 466, n. 6: En Israel, una mujer "bella", "de bella presencia", "verdaderamente bella" se dice *yaphe* (1 Sam 27, 3; 2 Sam 13, 1), "que significa algo tan bien acabado que da placer el mirarlo. También se encuentra *na'we*, que parece tener casi el mismo sentido, y *tob* (J. BOTTERO, en P. GRIMAL, *Histoire mondiale de la Femme*, París, 1965, I p. 229).

P. 466 n. 7: οἱ χαρίεντες = la gente distinguida (ESTRABÓN, IV, 1, 5); μετὰ χάριτος = de buena gracia (POLIBIO, II, 22).

P. 467, n. 11: Cfr. E. DE SAINT-DENIS, *Essais sur le rire et le sourire des Latins* (París, 1965) 65, 145, 162, 165, 267.

P. 468, n. 17: P. Herm. Rees, 5: παρὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος θεοῦ χάριτος = manera [cristiana] de expresarse, en uso entre los paganos; cfr. el comentario del editor.

P. 468, n. 19: P. STEIN, "*Gratia*" in the Digest, en *Mélanges V. Arangio-Ruiz*, I (Nápoles, 194) 250-252.

P. 469, n. 20, al comienzo: C. B. WELLES, *Greek Liberty*, en *The Journal of Juristic Papyrology* (1965) 44 ss. Al final: J. COLIN (*Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruselas, 1965) ha demostrado que la petición del pueblo (ἐπιβόησις, cfr. Mc 15, 8; Mt 27, 22-23; Act 25, 24), usada en el mundo griego, equivalía a un voto de condenación o de gracia, conservando así a menudo las ciudades libres su autonomía judicial criminal.

P. 472, n. 40, al final: J. H. QUINCEY, *Greek Expressions of Thanks*, en *The Journal of Hellenic Studies* (1966) 133-158.

P. 472, n. 43: Comparar Act 24, 3 y P. Ross. Georg. V, 12 d, 1: στέλλω ὑμῖν μετὰ πάσης εὐχαριστίας.

P. 472, n. 44: Sobre εὐχάριστον, cfr. L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure* (París, 1963) 472; IDEM, *Nouvelles Inscriptions de Sardes* (París, 1964) 9-10. εὐχαριστεῖν significa también bendecir, cfr. J. P. AUDET, *La Didaché* (París, 1958) 377 ss.; P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel, 1964) 50.

P. 473, n. 47: Χαριστήριον, cfr. B. LATSCHEV, o. c., I, n. 17; 133, 14; 134, 9; 135, 9; 671, 3; 687; III, n. 1.

P. 475, n. 57: E. KASEMANN, *Essays on N. T. Themes* (Londres, 1964) 63-94; F. W. BEARE, *Speaking with Tongues*, en *JBL* (1964) 229-246; R. H. GUNDRY, "Ecstatic Utterance", en *Journal of theol. Studies* (1966) 299-307; J. P. CHARLIER, *L'Evangile de l'enfance de l'Eglise* (París, 1966) 126 ss. A. DE BOVIS, art. *Grâces d'état*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 41, col. 751 ss.

P. 489, n. 2: O. GLOMBITZA, *Apostolische Sorge. Welche Sorge treibt den Apostel Paulus zu den Sätzen Rom 11, 25 ss.*, en *Novum Testamentum* (1964) 312-318.

P. 490, n. 5, al comienzo: IV Esdr. VII, 54-57 (ed. Gry, p. 169). Al final: Según Heráclito (Frag. 49, Diels-Kranz), "un solo hombre vale para mí diez mil, si es el mejor"; los perfectos son la excepción: "La especie de los hombres enteramente purificados se da muy raras veces" citado por JAMBlico, *Los misterios de Egipto*, V, 15 = 219, 16; con la nota del editor Ed. des Places, París, 1966, p. 170 n. 2).

P. 490, n. 6: Según la Gnosis, el número de los pneumáticos es menor que el de los psíquicos y el de los hílcos, cfr. J. E. MÉNARD, *L'Evangile selon Philippe* (París, 1964) 43, n. 177.

P. 490, n. 8: Sobre la ruta στενή y poco practicable, cfr. ESTRABÓN, IV, 6, 6; IV, 6, 11. Es un dicho de sabiduría común a toda la antigüedad: el camino de la virtud es áspero; cfr. las referencias en FR. VIAN, *Quintus de Smyrne, La suite d'Homère*, II (París, 1966) 203-204.

P. 491, n. 10: Sobre la obstinación de los judíos en rechazar al Salvador, cfr. J. VAN GOUDOEVER, *The Place of Israel in Luke's Gospel*, en *Novum Testamentum* (1966) 111-123; H. VAN DER KWAAK, *Die Klage über Jerusalem* (Mt 23, 37-39), *ibid.* pp. 156-170; J. COLIN, *Les Villes libres de l'Orient gréco-romain*, Bruselas, 1965 (muestra cómo la turba vociferante, estimulada por los sanedritas condenó a Jesús por un voto explícito e imperativo).

P. 492, 12: Según Mt 22, 1-14, la sala del convite está llena, y sólo hay uno que no tenga el traje nupcial (cfr. ED. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, París, 1966, pp. 279-319), de tal modo que la frase final: "hay pocos escogidos" viene a enunciar lo contrario de la parábola... S. LÉGASSE, *Jésus a-t-il annoncé la conversion finale d'Israël?* en *NTS*, X (1964) 485 ss.

P. 492, n. 14: πολλοί = πάντες, cfr. QUINTO DE ESMIRNA, *Post-homérica*, V, 1. D. TABACHOVITZ, *Die Septuaginta and N. T.* (Lund, 1956) 37-40.

P. 495, n. 26: Para la concepción de una salvación finalmente universal, cfr. W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls*, Berna, 1950 (cfr. recensión de P. BE-NOIT, en *R. B.* 1952, pp. 100 ss.).