

**PALABRAS GRIEGAS
DEL
NUEVO TESTAMENTO**

Por
William Barclay

—

Versión castellana de
Javier – José Marín C.

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

Apartado Postal 4255, El Paso, TX 79914, EE.UU. de A.

www.casabautista.org

Palabras griegas del Nuevo Testamento. © Copyright 1977, Casa Bautista de Publicaciones, 7000 Alabama St., El Paso, Texas 79904, Estados Unidos de América. Traducido y publicado con permiso. Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin el permiso escrito de los publicadores.

Publicado originalmente en inglés por The Student Christian Movement Press Ltd., Londres, Inglaterra, bajo el título *New Testament Words*. © Copyright 1964.

Ediciones: 1977, 1979, 1985, 1987, 1993, 1996, 1998, 2000

Novena edición: 2002

Temas: 1. Biblia, N.T. griego – Diccionarios

2. Griego – Diccionarios

ISBN: 0-311-42052-4

C.B.P. Art. No. 42052

Ex libris eltropical

[página 5] CONTENIDO**Prefacio**

Agape, Agapan: La Más Grande de las Virtudes
Aggareuein: La Palabra de un País Ocupado
Aionios: La Palabra de la Eternidad
Akolouthen: La Palabra del Discípulo
Alazon, Alazoneia: Las Palabras de la Jactancia
Apechein: Pago completo
Apoblepein, Aphoran, Atenizein: La Mirada Fija
Arrabon: El Goce Anticipado del Porvenir
Aseigeia: Completa Desvergüenza
Charisma: El Don de Dios
Diatheke: Dios y el Hombre
Eilikrines, Eilikrineia: La Perfecta Pureza
Ekklesia: La Iglesia de Dios
Elpis, Elpizein: La Esperanza Cristiana
Energeia, Energein, Energema, Energes: El Divino Poder en Acción
Entugchanein, Enteuxis: Petición al Rey
Epaggelia, Epaggellesthai: Palabras de Promesa
Epieikes, Epieikeia: Más Que Justicia
Epitage: El Mandamiento Regio
Eritheia: La Ambición Desatinada
Euaggelion: Las Buenas Nuevas
Eusebeia: La Palabra de la Verdadera Religión
Exaleiphein: La Compasión que Borra el Pecado
Hamartia, Hamartanein: El Yerro que es el Pecado
Hubris, Hubrizein, Hubristes: Las Palabras del Orgullo Impío
Huperephania, Huperephanos: Palabras de Soberbia
Hupogramos: El Modelo Perfecto
Hupokrisis, Hupokrites: Haciendo Comedia

[página 6]

Hupomone: La Virtud Varonil
Kalein, Kletos, Klesis: El Llamamiento de Dios
Kalos: La Palabra de la Simpatía
Kataggellein: La Palabra de Autoridad
Katallassein: La Palabra de la Reconciliación
Katartizein: La Palabra de la Disciplina Cristiana
Katharos: La Vida Limpia
Koinonia, Koinonein, Koinonos: El Compañerismo Cristiano
Leitourgia: El Servicio Cristiano
Logos: La Palabra del Mensaje Cristiano
Lutron, Lutroun, Apolutrosis: La Deuda y su Pago
Makrothumia: La Divina Paciencia
Merimna, Merimnan: La Preocupación Justa y la Desatinada
Mesites: El Mediador
Paidagogos: El Guardián de la Niñez
Paraggelia, Paraggellein: Palabras de Mando
Parakletos: La Palabra del Espíritu Santo
Parousia: La Venida del Rey
Penthein: La Palabra de la Aflicción Piadosa
Phobos: El Temor Razonable y el Insensato
Pleonexia: El Pecado de Avaricia
Poikilos: La Palabra Multicolor
Poroun, Porosis: El Endurecimiento del Corazón

Praus, Praotes: La Docilidad Cristiana
Prosagein y Prosagoge: La Palabra de Introducción
Proslambanesthai: La Palabra de Bienvenida
Ptochos: La Verdadera Pobreza
Semnos, Semnotes: La Majestad de la Vida Cristiana
Skandalon, Skandalizein: La Piedra de Trepiezo en el Camino
Sophia, Phronesis, Sunesis: La Mente Equipada
Soteria, Sozein: La Palabra de Salvación
Splagchnizesthai: La Compasión Divina
Xenos, Parapidemos, Paroikos: El Cristiano y el Mundo

[página 7]
ABREVIATURAS

AT – Antiguo Testamento

NT – Nuevo Testamento

VP – Versión Popular del Nuevo Testamento

NOTA

A fin de facilitar a los lectores el estudio de las palabras griegas del N.T., hemos puesto al lado de cada palabra un número que corresponde al sistema numérico de los vocablos griegos que confeccionó el doctor James Strong. Este mismo sistema también ha sido incorporado para facilitar el uso de los siguientes libros de consulta: *Léxico-Concordancia del Nuevo Testamento* (Jorge G. Parker); *Nuevo Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento* (McKibben-Stockwell-Rivas); *La Nueva Concordancia Greco-Española del Nuevo Testamento* (Petter); y *Palabras Griegas del Nuevo Testamento* (William Barclay).

Estas obras, así interrelacionadas por un sistema numérico común, contribuirán grande y eficazmente al estudiante serio que desea participar de las riquezas del estudio del Nuevo Testamento en su idioma original.

—*Los Editores*

[página 8] [página 9] Tabla de Transliteración

Empleada en este Libro

Letra griega	Equivalente castellana
α	a
β	b
γ	g
δ	d
ε	e
ζ	dz
η	e
θ	th
ι	i
κ	x
λ	l
μ	m
ν	n
ξ	x
ο	o
π	p
ρ	r
σ y ς	s
τ	t
υ	u
φ	ph
χ	ch
ψ	ps
ω	o

PREFACIO

Si dijera que este libro comenzó casi accidentalmente, no mentiría. Las palabras son fascinantes. Hace unos años, no muchos, un párroco me pidió escribiera tres artículos cortos, basados en otras tantas grandes palabras del NT, para su revista congregacional; y así lo hice. Por aquel tiempo, yo estaba acabando una serie de artículos para la revista *British Weekly*, y debía pensar en algo que los continuara. Sugerí al señor Shaun Herron, editor de ese periódico, que, como experimento por mi parte, podríamos dedicar algunas columnas a la publicación de una serie de artículos sobre palabras del NT. Estuvo de acuerdo, y emprendí mi tarea. Deseo expresar mi profunda gratitud al señor Herron, primero, por concederme espacio en el *British Weekly* para estos artículos, y, segundo, por permitirme imprimirlos en forma de libro. De no haber sido por su continuo aliento, las series no hubieran empezado y el presente libro nunca hubiera sido escrito.

A medida que los artículos continuaban, se evidenciaba más el deseo de muchas personas de poseerlos en forma más permanente, cosa que, al principio, me sorprendió, pues los artículos bien podrían ser definidos como un intento de popularizar el diccionario griego o enseñar la lengua griega a personas que nada sabían de ella. Pero ahora pienso que aquel deseo era simplemente una faceta del extraordinario interés por la Biblia que existe hoy, interés cada vez más grande. No creo haya habido otro tiempo cuando las gentes mostraran un mayor deseo de saber lo que la Biblia significa y lo que tiene que decir. Y ese interés, es lo que justifica la publicación de un libro como este.

Traducir una lengua a otra es, en un sentido, casi imposible. Siempre se pueden traducir palabras con precisión cuando se refieren a *cosas*. Una silla es una silla en cualquier lengua. Pero cuando se trata de *ideas*, ya es otro asunto. En este caso, algunas palabras precisan de una frase, una oración o incluso un párrafo para traducirlas, pues un simple vocablo resulta insuficiente para expresar todo el contenido de la idea que encierran. Además, las palabras establecen asociaciones—por ejemplo con las gentes, con la historia, con las ideas, con otras [página 12] palabras—que las matizan en forma peculiar, y estos matices, por afectar íntimamente el significado y sentido de las palabras, no pueden ser reproducidas en la simple traducción. El presente libro es un intento de tomar ciertos grandes vocablos del NT y averiguar qué significaban para los escritores bíblicos y para los que leían y oían por primera vez el mensaje de tales escritores. Hacer este trabajo significa seguir las huellas de los vocablos a través del griego clásico, la Septuaginta, cuando se encuentren en ella, el griego helenista y los papiros.

Ya que estos términos son constantemente usados a lo largo del libro, haremos bien en explicarlos desde el principio. Puede decirse que el griego clásico finalizó en el año 300 a. de J.C., y que la época del griego helenista abarca desde ahí hasta el año 300 d. de J.C. Durante esta época el griego llegó a ser el lenguaje del mundo, debido a que las conquistas de Alejandro el Grande lo difundieron por doquier. Y así se creó una situación en que las gentes, en su vida privada y doméstica, hablaban su lengua vernácula, pero en la vida comercial y pública se expresaban en griego. Hasta qué punto fue así puede verse en que por aquel tiempo había personas con dos nombres: uno, el que recibió en su propia lengua, y el otro era griego. Por ejemplo, la palabra hebrea *Cephas*, que significa “roca”, es la equivalente a la griega *Pedro*; y *Tomás*, vocablo hebreo para “gemelo”, equivale al griego *Dídimo*. Podía darse el caso que el nombre griego fuera adoptado porque sonaba igual que el nativo. Así, un judío llamado *Eliakim* o *Abel* adoptaba en la sociedad griega el nombre *Alcimo* o *Apelles*. Ahora bien, el griego que se extendió por todo el mundo no era el clásico, sino un tipo de griego que había sido simplificado mediante el allanamiento de las irregularidades, las peculiaridades dialectales y los sutiles matices de sus modos y tiempos. Este griego era llamado el *koine*, forma resumida de *he koine dialektos*, la lengua común. Sería erróneo pensar que el *koine* era una forma de griego degradado; todavía es una lengua bella y flexible, pero es un griego simplificado para salir al paso de las necesidades de un mundo, y no de un país o pueblo.

La Septuaginta es la versión griega del AT. La traducción fue empezada en Alejandría por el año 275 a. de J.C. Por aquel entonces, los judíos de la dispersión estaban más familiarizados con el griego que con el hebreo vernáculo. La Septuaginta es de suprema importancia porque fue la Biblia de la iglesia cristiana antes que el NT fuera escrito. Cuando los escritores del NT citaban del AT usaban muy a menudo la Septuaginta, y no el hebreo original. Por tanto, el lenguaje de esta versión griega del AT llegó a estar entretelado con el pensamiento cristiano.

De todas las fuentes, los papiros son los que esclarecen más el lenguaje del NT. El papiro era un material de escritura elaborado con la [página 13] médula de los juncos que crecían a orillas del Nilo. Para fabricarlo, se cortaba la médula del junco en tiras, las cuales se superponían cruzadas y se prensaban, y, tan pronto perdían la

humedad, tenían una duración prácticamente ilimitada. Este era el material de escritura que se utilizaba universalmente en tiempos del NT. En Egipto, los escritos en papiro, perdido ya su valor, eran arrojados a los montones de escombros y sepultados por las arenas del desierto. Hoy día, merced a las excavaciones, todavía son extraídos y descifrados. Los papiros contienen censos, tablas estadísticas de impuestos, contratos comerciales y matrimoniales, ejercicios escolares, peticiones al gobierno y, sobre todo, cartas particulares. En ellos encontramos la lengua griega tal como la hablaba la persona común, no los literatos, del tiempo del NT. Vemos cómo se usaban las palabras y qué significado y sentido tenían en el hablar cotidiano, no en la estilizada prosa literaria.

El que escribe sobre palabras es, obviamente, dependiente de los trabajos de otros. Por tanto, a continuación doy una bibliografía que he usado constantemente.

LEXICOS Y CONCORDANCIAS

H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*.

Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

Erwin Preuschen, *Handwörterbuch zum Griechischen Neuen Testament*.

J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*.

W. F. Moulton and A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*.

J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*.

G. Abbott-Smith, *Manual Greek Lexicon of the New Testament*.

Hesychius, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt.

Suidas, *Suidae Lexicon*, ed. I. Bekker.

E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*.

E. J. Goodspeed, *Index Patristicus*.

E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*.

W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments u. der übrigen urchristlichen Literatur*, ed. cuarta 1949–52. Traducido y adaptado al inglés por W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. University of Chicago Press, 1957.

OBRAS GENERALES

M. David and B. A. von Groningen, *Papyrological Primer*.

A. Deissmann, *Light from the Ancient East*.

[página 14]

F. Field, *Notes on the Translation of the New Testament*.

E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*.

H. A. A. Kennedy, *Sources of New Testament Greek*.

A. S. Hunt and G. C. Edgar, *Select Papyri*, dos volúmenes, *Loeb Classical Library*.

H. G. Meecham, *Light from Ancient Letters*.

G. Milligan, *Here and There among the Papyri. Selections from the Greek Papyri*.

J. H. Moulton, *From Egyptian Rubbish Heaps*.

E. K. Simpson, *Words worth weighing in the Greek New Testament*.

R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*.

J. G. Winter, *Life and Letters in the Papyri*.

S. Witkowski, *Epistulae privatae Graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur*.

Me gusta pensar en esta obra como un intento de poner los resultados de la erudición lingüística al alcance del lector medio y no especializado del NT. Mi esperanza y mi oración es que el libro coadyuve a destacar un poco más la suprema importancia del NT.

William Barclay
Trinity College
Glasgow

AGAPE²⁶ Y AGAPAN²⁵

(ἀγάπη y ἀγαπάω)

LA MAS GRANDE DE LAS VIRTUDES

La lengua griega es una de las más ricas, y tiene una facultad sin rival para expresar los diversos matices del significado de un concepto, pues, como sucede con cierta frecuencia, dispone de series completas de palabras para ello. Así, por ejemplo, mientras el inglés dispone solamente de un vocablo para expresar toda clase de amor, el griego tiene por lo menos cuatro. *Agape* significa *amor*, y *agapan*, que es el verbo, significa *amar*. El amor es la más grande de las virtudes; la virtud característica de la fe cristiana. Por tanto haremos bien en procurar descubrir todo el contenido de estas dos palabras griegas cuyas características distintivas podremos conocer si las comparamos con otras palabras griegas que también signifiquen amor.

1. El sustantivo *eros* y el verbo *eran* se usan principalmente para denotar el amor entre los sexos. Aunque también pueden utilizarse [página 15] para expresar la pasión de la ambición o la intensidad de un sentimiento patriótico, característicamente son palabras que se emplean con relación al amor físico. Gregorio Nazianceno definió *eros* como “el deseo ardiente e insufrible”. Jenofonte, en la *Ciropedia* (5.1.11), tiene un pasaje que muestra exactamente el significado de *eros* y *eran*. Araspas y Ciro están discutiendo las diferentes clases de amor, y el primero dice: “Un hermano no se enamora de su hermana, sino de otra; ni un padre se enamora de su hija, sino de cualquier otra mujer, porque el temor de Dios y las leyes de la tierra son suficientes para impedir tal clase de amor” (*eros*). Notemos que estas palabras están predominantemente relacionadas con el amor sexual. En castellano, el vocablo *amante* puede connotar cierta bajeza en la forma de amar; y, en griego, el significado de las palabras que estamos estudiando había degenerado a fin de representar hechos más vulgares. Es claro que el cristianismo difícilmente podía haberse anexado estas palabras, por lo que no aparecen en absoluto en el Nuevo Testamento.

2. El sustantivo *storge* y el verbo *stergein* tienen que ver especialmente con los *afectos familiares*. Pueden utilizarse para expresar la clase de amor que siente un pueblo por su gobernante o una nación o familia por su dios tutelar, pero su uso regular describe fundamentalmente el amor de padres a hijos y viceversa. Platón escribe: “Un niño ama (*stergein*) a, y es amado por, aquellos que lo engendraron” (*Leyes*, 754b). Una palabra afin se encuentra a menudo en los testamentos. Se deja un legado a un miembro de la familia *kata philostorgian*, es decir, “por el amor que te tengo”. Estas palabras no se encuentran en el NT excepto el adjetivo afín *philostorgos*, que aparece una vez en Ro. 12:10 (el gran capítulo que Pablo dedica a la ética) y que la Versión Reina Valera de 1908 traduce *amor fraternal*. Esto es muy sugestivo porque denota que la comunidad cristiana no es una *sociedad*, sino una familia.

3. Las palabras griegas más comunes para *amor* son el sustantivo *philia* y el verbo *philein*, y ambas tienen un halo de cálido atractivo. Estas palabras encierran la idea de mirar a uno con afectuoso reconocimiento. Pueden usarse respecto del amor entre amigos y entre esposos. La mejor traducción de *philein* es apreciar, la cual, incluyendo el amor físico, abarca mucho más. Algunas veces puede significar incluso *besar*. Estas palabras tienen en sí todo el calor del auténtico afecto y del auténtico amor. En el NT, *philein* se utiliza también para expresar el amor entre padres e hijos (Mt. 10:37); el amor de Jesús a Lázaro (Jn. 11:3, 36) y, una vez, el amor de Jesús al discípulo amado (Jn. 20:2). *Philia* y *philein* son palabras hermosas para describir una relación hermosa.

4. Con mucho, las palabras más comunes en el NT para *amor* son [página 16] el nombre *agape* y el verbo *agapan*. Primero, estudiemos el sustantivo. *Agape* no es en absoluto una palabra clásica, por lo que es dudoso que se haya utilizado alguna vez en el griego clásico. En la Septuaginta, se usa catorce veces respecto del amor sexual (p. ej., Jer. 2:2) y dos veces (p. ej., Ec. 9:1) como la opuesta de *misos*, que significa *odio*. A estas alturas, *agape* no ha llegado a ser todavía una gran palabra, pero hay indicios de que lo será. En el Libro de Sabiduría, se usa para describir el amor de Dios (Sabiduría 3:9) y el amor a la sabiduría (Sabiduría 6:18). La Carta de Aristias dice (229) que la piedad está íntimamente relacionada con la belleza, pues “es la forma preeminente de la belleza, y su poder radica en el *amor (agape)*, el cual es un don de Dios”. Filón utiliza *agape* una vez en el más noble sentido. Dice que *phobos* (miedo) y *agape* (amor) son sentimientos afines y, a su vez, característica del sentimiento del hombre hacia Dios. Pero solamente podemos encontrar raras y dispersas apariciones de esta palabra, *agape*, que llegaría a ser la clave de la ética del NT. Ahora volvamos al verbo *agapan*. Este verbo se emplea en el griego clásico más que el sustantivo, pero tampoco es muy frecuente. Puede significar *saludar afectuosamente*. Puede describir el amor al dinero y a las piedras preciosas. También puede usarse como expresión de estar contento con alguna cosa o con alguna situación. Incluso se utiliza una vez (Plutarco, *Pericles*, 1) para describir a una dama de la alta sociedad acariciando a su perrito faldero. Pero la gran diferencia entre *philein* y *agapan* en el griego clásico es que *agapan* carece del calor que caracteriza a *philein*. Hay dos buenos ejemplos de esto. Dio

Casio, refiriéndose al famoso discurso de Antonio respecto a César, dice (44.48): “Vosotros lo amabais (*philein*) como a un padre, y lo apreciabais (*agapan*) como a un benefactor.” *Philein* describe el cálido amor que se profesa a un padre; *agapan*, la afectuosa gratitud que se siente hacia un benefactor. En la *Memorabilia*, Jenofonte describe cómo Aristarco consulta a Sócrates sobre un problema que tenía consistente en que, debido a los condicionamientos de la guerra, se veía obligado a vivir con catorce mujeres, parientes, que vivían a costa de él, pues, dada su situación de desplazadas, no tenían nada que hacer, y, lógicamente, surgían conflictos. Sócrates le aconseja que las ponga a trabajar, sean o no de ilustre cuna. Aristarco lo hace así y el problema se soluciona. “Las caras sombrías se tornaron radiantes; ellas lo amaron (*philein*) como a su protector; él las miraba con afecto (*agapan*) porque eran útiles” (Jenofonte, *Memorabilia*, 2.7.12). De nuevo se manifiesta en *philein* una calidez que no está en *agapan*.

No sería cierto si dijéramos que en el NT se usan nada más que *agape* y *agapan* para expresar el amor cristiano. Algunas veces se utiliza también *philein*, como en los casos siguientes: para indicar la [página 17] clase de amor que el Padre tiene al Hijo (Jn. 5:20); para denotar el amor de Dios a los hombres (Jn. 16:27) y para expresar la devoción que los hombres deben tener a Jesús (1 Cor. 16:22). Pero *philein* se encuentra en el NT relativamente poco en comparación con *agape*, que aparece casi ciento veinte veces, y con *agapan*, que se emplea más de ciento treinta. Antes de estudiar detenidamente el uso que se hace de estas palabras, hay algo en torno a ellas y a su significado que hemos de tener en cuenta. ¿Por qué la forma cristiana de expresión se desentendió de las otras palabras griegas que significan amor y se centró en éstas?

Evidentemente, las otras palabras habían adquirido ciertos matices que las hacían inadecuadas. *Eros* se asociaba definitivamente con el lado más vulgar del amor; tenía que ver mucho más con la pasión que con el amor, *Storge* estaba muy vinculada al afecto familiar, pero nunca tuvo en sí la amplitud que la concepción del amor cristiano exige.

Philia era una palabra agradable, pero fundamentalmente denotaba calidez, intimidad y afecto. Podía usarse adecuadamente tan sólo respecto de nuestros allegados más amados, y el cristianismo necesitaba una palabra que incluyera mucho más. El pensamiento cristiano se fijó en *agape* porque era la única palabra capaz de abarcar el contenido necesario; porque *agape* demanda el concurso del hombre como un todo.

El amor cristiano no alcanza únicamente a nuestros parientes, a nuestros amigos más íntimos y, en general, a todos los que nos aman; el amor cristiano se extiende hasta el prójimo, sea amigo o enemigo, y hasta el mundo entero.

Por otra parte, todas las palabras ordinarias que significan amor expresan una emoción. Son palabras que se refieren al corazón y que ponen de manifiesto una experiencia que nos coge de improviso, sin buscarla, casi inevitablemente. No podemos impedir amar a nuestros parientes (la sangre tira) y a nuestros amigos. *El enamorarse* no es ninguna proeza; es algo que nos sucede y que no podemos evitar. No hay ninguna virtud particular en el hecho de enamorarse, pues, para ello, poco o nada consciente tenemos que hacer. Simplemente, sucede. Pero *agape* implica mucho más. *Agape* tiene que ver con la mente. No es una mera emoción que se desata espontáneamente en nuestros corazones, sino un principio por el cual vivimos deliberadamente. *Agape* se relaciona íntimamente con la *voluntad*. Es una conquista, una victoria, una proeza. Nadie amó jamás a sus enemigos; pero al llegar a hacerlo es una auténtica conquista de todas nuestras inclinaciones naturales y, emocionales.

Este *agape*, este amor cristiano, no es una simple experiencia [página 18] emocional que nos venga espontáneamente; es un principio deliberado de la mente, una conquista deliberada, una proeza de la voluntad. Es la facultad de amar lo que no es amable, de amar a la gente que no nos gusta. El cristianismo no nos pide que amemos a nuestros enemigos, y a los hombres en general, de la misma forma que amarnos a nuestros familiares y amigos íntimos porque eso sería a la vez imposible y erróneo. Pero sí demanda que tengamos en todo tiempo una cierta actitud mental y una cierta inclinación benevolente hacia los demás sin importarnos su condición.

¿Cuál es, pues, el significado de *agape*? El supremo pasaje para interpretarlo es Mateo 5:43–48. Ahí se nos manda amar a nuestros enemigos. ¿Para qué? *Para que seamos como Dios*, que hace caer su lluvia sobre justos e injustos, sobre buenos y malos. Es decir, al margen de cómo un hombre sea, Dios no procura para él sino su mayor bien. Eso es *agape*, el espíritu que dice: “Sin importarme lo que un hombre, santo o pecador, me haga, nunca procuraré perjudicarlo ni vengarme. Jamás buscaré para él otra cosa que no sea lo mejor.” Es decir, amor cristiano, *agape*, es *benevolencia insuperable*, *bondad invencible*. Como ya hemos dicho, *agape* no es meramente una ola de emoción; es una deliberada convicción que resulta en una deliberada norma de vida. Es una proeza, una victoria, una conquista de la voluntad. *Agape* apela a todo el hombre para realizarse; no sólo toma su corazón, sino también su mente y su voluntad.

Si esto es así, debemos hacer constar que:

(I) El *agape* humano, nuestro amor al prójimo, está obligado a ser *producto del Espíritu*. El NT es muy claro en este punto (Gá. 5:22; Ro. 15:30; Col. 1:8). El *agape* cristiano es innatural en el sentido de que no es posible para el hombre natural. Un hombre podrá demostrar esta benevolencia universal, podrá ser purificado del odio, de la amargura y de la inclinación natural del ser humano a la enemistad, solamente cuando el Espíritu tome posesión de él y vierta en su corazón el amor de Dios.

El *agape* cristiano es imposible para el no cristiano. Ningún hombre puede practicar la ética cristiana hasta que no sea cristiano. Puede ver con absoluta claridad lo deseable que es; puede reconocer que es la solución de los problemas del mundo; puede aceptarla racionalmente, pero no podrá vivirla prácticamente hasta que Cristo viva en él.

(II) Cuando entendemos lo que *agape* significa, tropezamos con la gran objeción de que una sociedad basada en este amor sería un paraíso para los criminales, pues les facilitaría su propio camino. Puede alegarse que si en realidad hemos de procurar lo mejor para el hombre, bien podemos resistirlo, bien podemos castigarlo, bien podemos tratarlo con suma dureza—¡por el bien de su alma!

[página 19] Pero el hecho permanece de que por mucho que hagamos por el hombre, nunca será puramente vindicativo, ni siquiera meramente retributivo, si no se hace dentro de ese amor perdonador que no procura el castigo del hombre—y mucho menos su aniquilación—, sino lo mejor. En otras palabras, *agape* quiere decir tratar a los hombres como Dios los trata, lo cual no significa permitirles hacer todo cuanto les plazca.

Cuando estudiamos el NT encontramos que el amor es la base de toda relación perfecta en los cielos y en la tierra.

(I) El amor es la base de la relación entre el Padre y el Hijo, entre Dios y Jesús. Jesús puede hablar de “el amor con que me has amado” (Jn. 17:26). El es el “Hijo amado” (Col. 1:13; cf. Jn. 3:35; 10:17; 15:9; 17:23, 24).

(II) El amor es la base de la relación entre el Hijo y el Padre. El propósito de toda la vida de Jesús fue que “el mundo conozca que amo al Padre” (Jn. 14:31).

(III) Amor es la actitud de Dios hacia los hombres (Jn. 3:16; Ro. 8:37; 5:8; Ef. 2:4; 2 Co. 13:14; 1 Jn. 3:1, 16; 4:9, 10). A veces, el cristianismo es presentado de una forma tal, que parece ser la obra hecha por un apacible y amable Jesús para calmar y apaciguar a un Dios severo y colérico, algo así como que Jesús cambió la actitud de Dios hacia nosotros. El NT no conoce nada de eso. Todo el proceso de la salvación comenzó porque Dios amó al mundo en gran manera.

(IV) El deber del hombre es amar a Dios (Mt. 22:37; cf. Mr. 12:30 y Lc. 10:27; Ro. 8:28; 1 Co. 2:9; 2 Ti. 4:8; 1 Jn. 4:19). El cristianismo no concibe al hombre sometido al poder de Dios, sino rendido al poder de Dios. No es que la voluntad del hombre sea triturada, sino que el corazón del hombre es quebrantado.

(V) La fuerza motriz de la vida de Jesús fue su amor a los hombres (Gá. 2:20; Ef. 5:2; 2 Ts. 2:16; Ap. 1:5; Jn. 15:9).

(VI) La esencia de la fe cristiana es el amor a Jesús (Ef. 6:24; 1 P. 1:8; Jn. 21:15, 16). Así como Jesús es el amante de las almas de los hombres, el cristiano lo es de Cristo.

(VII) Lo distintivo de la vida cristiana es el amor de los cristianos entre sí (Jn. 13:34; 15:12, 17; 1 P. 1:22; 1 Jn. 3:11, 23; 4:7). Cristianos son aquellos que aman a Jesús y se aman entre sí.

La base de toda relación justa concebible en los cielos y en la tierra es el amor. El NT tiene mucho que decir sobre el amor que Dios profesa a los hombres.

(I) Amor es la misma naturaleza de Dios. Dios es amor (1 Jn. 4:7, 8; 2 Co. 13:11).

(II) El amor de Dios es *universal*. No fue sólo al pueblo escogido al **[página 20]** que Dios amó, sino al mundo entero—y en gran manera (Jn. 3:16).

(III) El amor de Dios es *sacrificial*. La prueba de su amor es la dación de su Hijo por los hombres (1 Jn. 4:9, 10; Jn. 3:16). La garantía del amor de Jesús es que se dio por nosotros (Gá. 2:20; Ef. 5:2; Ap. 1:5).

(IV) El amor de Dios es *inmerecido*. Dios nos amó, y Jesús murió por nosotros, cuando éramos enemigos de Dios (Ro. 5:8; 1 Jn. 3:1; 4:9, 10).

(V) El amor de Dios es *misericordioso* (Ef. 2:4). No es dictador ni tiránicamente posesivo; es el amor anhelante del corazón misericordioso.

(VI) El amor de Dios es *salvador y santificador* (2 Ts. 2:13). Rescata del pasado y capacita a los hombres para hacer frente al futuro.

(VII) El amor de Dios es *confortador*. En él, y a través de él, todo hombre llega a ser más que vencedor (Ro. 8:37). No es el amor blando e hiperproteccionista que hace a los hombres débiles e inmaduros; es el amor que fabrica héroes.

(VIII) El amor de Dios es *inseparable* (Ro. 8:39). Por la naturaleza de las cosas, el amor humano está llamado a terminarse, al menos por un tiempo, pero el amor de Dios perdura sobre todos los azares, cambios y amenazas de la vida.

(IX) El amor de Dios es *recompensador* (Stg. 1:12; 2:5). En esta vida, es algo precioso, y sus promesas para la vida venidera son todavía más grandes.

(X) El amor de Dios es *disciplinario* (He. 12:6). El amor de Dios sabe que la disciplina es una parte esencial del amor.

El NT también tiene mucho que decir sobre cómo debe ser el amor del hombre a Dios.

(I) Debe ser amor *exclusivo* (Mt. 6:24; Lc. 16:13). Solamente hay lugar para una lealtad en la vida cristiana.

(II) Es un amor *cimentado en la gratitud* (Lc. 7:42, 47). Las dádivas del amor de Dios piden a cambio todo el amor de nuestros corazones.

(III) Es un amor *obediente*. Repetidamente, el NT determina que la única forma de probar que amamos a Dios es obedeciéndole incondicionalmente (Jn. 14:15, 21, 23, 24; 13:35; 15:10; 1 Jn. 2:5; 5:2, 3; 2 Jn. 6). La obediencia es la demostración definitiva del amor.

(IV) Es un amor *extrovertido*. Demostramos que amamos a Dios por el hecho de que amamos y ayudamos a nuestro prójimo (1 Jn. 4:12, 20; 3:14; 2:10). Negar nuestra ayuda a los hombres es tanto como probar que es falso el que haya amor de Dios en nosotros (1 Jn. 3:17).

[página 21] Obediencia a Dios y amable ayuda a los hombres son las dos evidencias que patentizan nuestro amor.

Veamos ahora la otra cara de la moneda: el amor del hombre por el hombre.

(I) El amor debe ser la mismísima atmósfera de la vida cristiana (1 Co. 16:14; Col. 1:4; 1 Ts. 1:3; 3:6; 2 Ts. 1:3; Ef. 5:2; Ap. 2:19). El amor es el emblema de la comunidad cristiana. Una iglesia en la que haya amargura y contienda puede llamarse iglesia de los hombres, pero no de Cristo. Las luchas intestinas han enrarecido la atmósfera de su vida espiritual y la han asfixiado. Ha perdido el emblema de la vida cristiana y ya no es reconocible como la tal iglesia.

(II) La iglesia se edifica en amor (Ef. 4:16). El amor es el fundamento que la sostiene; el clima en el que puede crecer; el alimento que la nutre.

(III) La fuerza motriz del líder cristiano debe ser el amor (2 Co. 11:11; 12:15; 2:4; 1 Ti. 4:12; 2 Ti. 3:10; 2 Jn. 1; 3 Jn. 1). No debe haber lugar en la iglesia para el hombre que sirve por razones de prestigio, de preeminencia y de poder. El móvil del líder cristiano debe ser únicamente amar y servir a su prójimo.

(IV) Al mismo tiempo, la actitud del cristiano hacia sus líderes debe estar promovida por el amor (1 Ts. 5:13). Demasiado a menudo, esa actitud es de criticismo, descontento e incluso de resentimiento. El vínculo que una a los que militan en el ejército cristiano ha de ser el amor.

El amor cristiano se va ensanchando en círculos cada vez más amplios.

(I) El amor cristiano empieza en el *hogar* (Ef. 5:25, 28, 33). No debemos olvidar que la familia cristiana es uno de los mejores testigos de Cristo en el mundo. El amor cristiano empieza en el hogar. El hombre que ha fracasado en hacer de su propia familia el centro del amor cristiano, tiene poco derecho a ejercer autoridad en la otra familia más numerosa que es la iglesia.

(II) El amor cristiano debe ser percibido por los ajenos a la *congregación* (1 P. 2:17). La atónita expresión de los paganos en los primeros días del cristianismo era: “¡Mirad cómo se aman los cristianos!” Uno de los obstáculos más grandes con que tropieza la iglesia moderna—bajo el punto de vista del testimonio—es que al espectador debe aparecersele como un conjunto de personas enzarzadas en disputas por verdaderas fruslerías. Una iglesia totalmente sumida en la paz del mutuo amor es un fenómeno raro. Ahora bien, para lograr esa paz no es preciso que sus miembros piensen de idéntica forma ni que estén de acuerdo en todo; basta con que, aun difiriendo, puedan todavía seguir amándose.

[página 22] (III) El amor cristiano alcanza a nuestro *prójimo* (Mt. 19:19; 22:39 *cf.* Mr. 12:31 y Lc. 10:27; Ro. 13:9; Gá. 5:14; Stg. 2:8). Nuestro prójimo es, simplemente, todo aquel que esté necesitado. Como el poeta romano dijo: “No considero extraño a ningún ser humano.” Como es sabido, muchas más personas han sido traídas a la iglesia por la bondad del amor cristiano que por todos los argumentos teológicos habidos y por haber. Asimismo, muchas más personas han abandonado las iglesias—o han sido echadas—por la dureza y deformidad del mal llamado cristianismo que por todas las dudas del mundo.

(IV) El amor cristiano alcanza a nuestros *enemigos* (Lc. 6:27; *cf.* Mt. 5:44). Hemos visto que amor cristiano significa benevolencia insuperable y bondad invencible. El cristiano, olvidando lo que un hombre le haga, nunca cesará de procurar lo mejor para ese hombre. Aunque sea insultado, injuriado, injustamente agraviado y calum-

niado, el cristiano nunca odiará ni permitirá que el rencor invada su corazón. Cuando Lincoln fue acusado de tratar a sus enemigos con demasiada cortesía y bondad, y cuando se le dijo que su deber era destruirlos, él dijo: “¿Acaso no destruyo a mis enemigos haciéndolos mis amigos?” El único método del cristiano para destruir a sus enemigos es amarlos como amigos.

Veamos ahora las características del amor cristiano.

(I) El amor es *sincero* (Ro. 12:9; 2 Co. 6:6; 8:8; 1 P. 1:22). No tiene un doble fondo; no es egoísta. No es el agrado superficial que oculta un gran rencor. Es un amor que se da a su objeto con los ojos y el corazón bien abiertos.

(II) El amor es *inocente* (Ro. 13:10). El amor cristiano no hace mal a nadie. El mal llamado amor puede dañar de dos formas: conduciendo al pecado y siendo hiperposesivo e hiperprotector. Respecto a la primera forma, Burns dijo de un hombre que conoció cuando él aprendía el rastrilleo del lino en Irvine: “Su amistad me hizo mal.” Respecto a la segunda forma, es el caso típico del amor sofocante, como el de algunas madres.

(III) El amor es *generoso* (2 Co. 8:24). Hay dos clases de amor: el que exige y el que da. El amor cristiano es dadivoso porque se inspira en el amor de Jesús (Jn. 13:34) y tiene su móvil principal en el amor de Dios (1 Jn. 4:11).

(IV) El amor es *práctico* (He. 6:10; 1 Jn. 3:18). No es un mero sentimiento bondadoso que se limite a piadosos y buenos deseos; es un amor que se manifiesta en la acción.

(V) El amor es *paciente* (Ef. 4:2). El amor cristiano es testimonio en contra de todo aquello que tan fácilmente transforma el amor en odio.

(VI) El amor se manifiesta en el *perdón* y en la *restauración* (2 Co. 2:8). **[página 23]** El amor cristiano es capaz de perdonar y, al hacerlo, capacita al malhechor para que vuelva al buen camino.

(VII) El amor es *realista* (2 Co. 2:4). El amor cristiano no cierra los ojos ante las faltas de los demás. El amor no es ciego, y usará de la reprimenda y la disciplina cuando sea necesario. El amor que no quiere ver las faltas, que evita la parte desagradable de toda disciplina, no es en absoluto amor auténtico y, al final, dañará a su objeto amado.

(VIII) El amor *cuida la libertad* (Gá. 5:13; Ro. 14:15). Es completamente cierto que un cristiano tiene derecho a hacer todo aquello que no sea pecaminoso. Pero hay ciertas acciones en las que un cristiano no ve mal alguno y, sin embargo, pueden ofender a otro cristiano e incluso causar la ruina de otro hombre. El seguidor de Cristo nunca olvida su libertad cristiana, pero tampoco olvida que esa libertad está controlada por el amor cristiano y por la responsabilidad cristiana ante los demás.

(IX) El amor cuida la *sinceridad* (Ef. 4:15). El cristiano ama la verdad (2 Ts. 2:10), pero al expresarla procura no hacerlo cruel ni antipáticamente para no herir. Se decía de Florence Allshorn, el gran maestro, que cuando tenía que reprender a alguno de sus alumnos lo hacía echándole el brazo sobre los hombros. El cristiano no oculta la verdad, pero siempre recuerda que amor y verdad van de la mano.

(X) El amor cristiano es *el vínculo que hace posible el compañerismo cristiano* (Fil. 2:2; Col. 2:2). Pablo habla de los cristianos como unidos en amor. Nuestros puntos de vista teológicos pueden discrepar; asimismo, nuestras opiniones sobre métodos pueden diferir; pero, a través de las diferencias, vendrá la memoria constante de que amamos a Cristo y que, por consecuencia, nos amamos unos a otros.

(XI) El amor es *lo que da derecho al cristiano a pedir ayuda y favor a otro cristiano* (Flm. 9). Si realmente estamos tan unidos en amor como debemos estar, encontraremos fácil pedir y natural dar cuando surja la necesidad.

(XII) El amor es *la fuerza motriz de la fe* (Gá. 5:6). Más personas son ganadas para Cristo cuando se apela al corazón que cuando se apela al cerebro. La fe nace no tanto de una búsqueda intelectual como del levantamiento de la cruz de Cristo. Es cierto que, más tarde o más temprano, pensaremos en ciertas cuestiones que a veces nos desborden, pero, en el cristianismo, el corazón debe antes sentir que la mente pensar.

(XIII) El amor es *el perfeccionador de la vida cristiana* (Ro. 13:10; Col. 3:14; 1 Ti. 1:5; 6:11; 1 Jn. 4:12). No hay en este mundo nada más grande que el amor. La tarea primaria de la iglesia no es perfeccionar **[página 24]** su edificio, su liturgia, su música o sus vestiduras, sino perfeccionar su amor.

Finalmente, el NT manifiesta que hay ciertas formas a través de las cuales el amor puede ser mal dirigido.

(I) *El amor del mundo* es un amor mal dirigido (1 Jn. 2:15). Demas desamparó a Pablo por amar al mundo (2 Ti. 4:10). Un hombre puede amar tanto lo temporal, que olvida lo eterno; puede amar tanto los premios del mundo, que olvida los premios últimos y esenciales que tienen que ver con la eternidad. Un hombre puede amar al mundo de tal manera, que acepta sus normas y abandona las de Cristo.

(II) *El amor al prestigio personal* es un amor mal dirigido. Los escribas y fariseos amaban los principales asientos en las sinagogas y las alabanzas de los demás (Lc. 11:43; Jn. 12:43). La pregunta de un hombre debe siempre ser: “¿Qué piensa Dios de mi conducta?” Y, no: “¿Qué piensan los hombres de mi conducta?”

(III) *El amor a las tinieblas* y el miedo a la luz es la inevitable consecuencia del pecado (Jn. 3:19). Tan pronto un hombre peca, tiene algo que ocultar; y, entonces, ama las tinieblas. Ahora bien, las tinieblas pueden ocultarlo de los hombres, pero no de Dios.

Así, después de todo, vemos, sin la menor sombra de duda, que la vida cristiana es edificada sobre dos pilares gemelos: el amor a Dios y el amor al prójimo.

AGGAREUEIN²⁹

(ἀγγαρεύω)

LA PALABRA DE UN PAIS OCUPADO

Hay palabras que incluyen en su historia el relato del triunfo o de la tragedia de una nación; *aggareuein* es una de ellas. Se usa tres veces en el NT con el significado de *obligar*. Es la palabra utilizada en Mt. 5:41, donde Jesús habla de ir dos millas aun siendo *obligados* a ir una. También se usa en Mt. 27:32 y en Mr. 15:21 con referencia a Simón de Cirene, esto es, cuando fue *obligado* a llevar la cruz de Jesús al Calvario.

Esta palabra proviene del substantivo persa *aggaros*, que significa “correo”, y llegó a ser naturalizada en griego con el mismo sentido que la palabra italiana *estafette* lo ha sido, hasta cierto punto, en inglés, es decir, con el sentido de “correo militar” o “mensajero expreso”. Herodoto lo describe en la forma siguiente: “Nadie viaja tan rápidamente como los mensajeros persas. Todo el plan es invención suya [página 25] y, el método, como sigue: a lo largo del trayecto previsto, hay (dicen) tantos jinetes estacionados como días exija el viaje, a razón de jinete por día, y, para estos hombres, ni la nieve, ni la lluvia, ni el calor, ni la oscuridad de la noche, es obstáculo para cubrir en el tiempo acordado la jornada asignada. El primer correo entrega su despacho al segundo, éste al tercero, etcétera, y así va pasando de mano en mano a lo largo de toda la línea, como la lumbre en la carrera de la antorcha ... Los persas dan a este correo a caballo el nombre de *aggareion*” (Herodoto 8.98). Jenofonte tiene una descripción todavía más expresiva (*Ciropedia* 8.6.17). Dice que Ciro, buscando la forma de estar al corriente de la marcha de su vasto imperio, hizo experimentos y averiguó la distancia que un jinete podría cubrir en un día sin sufrir percance alguno; y, así, dispuso sus estaciones. En cada una de ellas, había un oficial para cuidar de la transferencia de las cartas y del cambio de caballos. Este servicio expreso era permanente, y “no se puede negar—dice Jenofonte—que es el servicio por tierra más rápido del mundo”. Esquilo, en su obra *Agamenón*, refiere cómo llegaron a Grecia las noticias de la conquista de Troya. El coro a duras penas creará a Clitemnestra que la información hubiera podido recibirse con tanta rapidez, cuando ella cuenta que dichas noticias fueron transmitidas con una antorcha desde el Ida a Lemnos, y desde el Atos al Olimpo, por lo que llama “el correo de fuego” (*aggarou puros*). En aquel entonces, la ley determinaba que cualquiera podía ser obligado a suministrar un caballo o a hacer de guía para que el servicio no se interrumpiera, de ahí que *aggareuein* viniera a significar “reclutamiento forzoso de alguien para un servicio”; forzar a alguien a servir, le gustara o no. En un país ocupado, esto era algo serio y grave. Cualquiera podía ser compelido a llevar el bagaje del ejército a una cierta distancia; cualquiera podía ser obligado a ejecutar lo que los ocupadores le impusieran, como fue el caso de Simón de Cirene. Semejantes atropellos eran una de las más amargas y constantes humillaciones que las naciones subyugadas tenían que soportar. Epicteto (4.1.79) explica cómo un hombre debía someterse a cualquier cosa que los dioses le impusieran. Ni siquiera podían pedir salud si los dioses deseaban quitársela. “Tú dispones de tu cuerpo, como de un vil asno con las aguaderas puestas, hasta donde se te permita, hasta donde sea posible. Pero si hubiera un acto de requisa (*aggareia*) y un soldado lo cogiera, déjalo. No te resistas ni murmures, pues, si lo hicieras, serías primeramente apaleado y, al final, perderías el asno.” Un hombre no tenía apelación cuando era víctima de una humillación así.

Hasta qué punto la situación era degradante, y hasta qué punto se abusaba de la *aggareia*, puede verse en las regulaciones que los gobernantes tuvieron que hacer para refrenar el ejercicio de ella. [página 26] Cuando, en tiempo de Jonatán Macabeo, Demetrio de Siria intentaba seducir a los judíos, Josefo, en su obra *Antigüedades* (13.2.3), dice que prometió suprimir muchos impuestos como el de la sal y el de capitación, y “también ordenó que las bestias de los judíos no sean requisadas (*aggareuein*) para nuestro servicio”. Los papiros nos demuestran que, en Egipto, los ganados y las barcas eran regularmente requisados. Ptolomeo Euergetes II y la reina decreta-

ron que sus gobernadores y oficiales “no reclutarán a ninguno de los habitantes del país para servicios particulares, ni requisarán (*aggareuein*) sus ganados para provecho propio”, y que “nadie requisará (*aggareuein*) barcas para uso particular o con el pretexto que fuera”. En el templo del Gran Oasis, en Egipto, había una inscripción en la que Capito, prefecto de Egipto, reconocía que los soldados habían llevado a cabo requisas ilegales, y dispuso que “nadie requisará (*aggareuein*) o cogerá nada a menos que presente una autorización por escrito de parte mía”. Es evidente que tanto gobernadores locales como oficiales militares requisaban cosas y utilizaban personas no sólo para servicios públicos o del ejército, sino también para su beneficio y por su conveniencia.

Ahora se aclara todavía más que lo que Jesús está realmente diciendo en el Sermón del monte (Mt. 5:41) es: “Si alguien exigiera de ti el servicio más detestable y humillante, si alguien te obliga a hacer algo que lesiona tus derechos sin tener porqué, si eres tratado como una víctima indefensa en un país ocupado, no te resientas. Haz como se te ha dicho e incluso más, y hazlo con buena voluntad, pues esa es mi forma de actuar.”

Una generación que está siempre aferrándose a sus derechos, bien podría tener esto en cuenta.

AIONIOS¹⁶⁶

(αἰώνιος)

LA PALABRA DE LA ETERNIDAD

Haremos bien en investigar el verdadero significado de la palabra *aionios*, la cual, en el NT, se traduce usualmente *eterno* o *perpetuo*. Esta es la palabra que se aplica a la vida y a la gloria (eternas), que representan las más altas recompensas del cristiano, y al juicio y castigo (eternos), que deben ser causa de su más grande terror.

Aionios es una palabra extraña tanto en el griego clásico como en el secular, con un cierto sentido de misterio en sí misma. Es un adjetivo que procede del substantivo *aion*, el cual tiene tres significados principales en el griego clásico.

[página 27] (I) Significa (curso de la) *vida*. Herodoto habla del fin de nuestro *aion* (Herodoto 1.32); Esquilo, de privar al hombre de su *aion* (Esquilo, *Prometeo* 862) y, Eurípides, de exhalar nuestro último aliento de *aion* (Eurípides, *Fragmento* 801).

(II) Significa *siglo*, *generación* o *época*, por lo que los griegos hablaban del presente *aion* y del *aion* futuro.

(III) Pero la palabra también denota un *larguísimo espacio de tiempo*. La frase preposicional *ap' aionos* significa *desde hace mucho tiempo*, y *di' aionos* quiere decir *perpetuamente*, *para siempre*. Y es precisamente aquí donde comenzamos a tropezar con el misterio. En los papiros, leemos acerca de las multitudes congregadas en las calles que gritaban: El emperador *eis ton aiona*, es decir: “El emperador *para siempre*”.

Aionios, en tiempo del griego helenista, llegó a ser el adjetivo en vigor para describir el poder del emperador. El poder de Roma es tal, que ha de durar por siempre. Y así, como bien apunta Milligan, la palabra *aionios* viene a describir “un estado dentro del cual el horizonte no se divisa”. *Aionios* llega a ser la palabra de las grandes distancias, de las eternidades, de lo que trasciende el tiempo.

Pero fue Platón quien dio a *aionios*—él pudo incluso haberla forjado—su especial sentido misterioso. Resumiendo, para este filósofo, *aionios* es la palabra que indica eternidad en contraste con tiempo. La usa, como se ha dicho, para “denotar lo que no tiene principio ni fin, lo que no está sujeto a cambio ni decadencia, lo que está sobre el tiempo pero de lo que el tiempo es una imagen móvil”.

Platón no quiere dar a entender con esta palabra una simple duración indefinida—a este punto volveremos más tarde—, sino eso que está sobre y más allá del tiempo. Hay tres ejemplos significativos de *aionios* en el pensamiento platónico.

En el segundo libro de la *República* (363d), Platón habla de los cuadros celestiales que pintan los poetas y, refiriéndose a las recompensas que Museo y Eumolpo dan a los justos, dice: “Los llevan al mundo subterráneo y los sientan a la mesa de los bienaventurados, coronados de flores y enteramente ebrios para *toda su vida*, cual si el mejor precio para la virtud fuese la embriaguez *eterna* (*aionios methē*)”.

En *Las Leyes* (904a), dice que el cuerpo y el alma son imperecederos, pero no *eternos*. Hay diferencia entre existencia para siempre y eternidad, pues la eternidad es posesión de los dioses y no de los hombres.

Sin embargo, el más significativo de todos los pasajes platónicos está en el *Timeo* 37d, donde se habla del Creador y del universo que había creado “hecho a imagen nacida de los *dioses eternos*”—y el [página 28] Creador se alegró con ello y, en su regocijo, pensó en los medios de hacerlo más semejante todavía a su modelo, pero

era imposible “adaptar enteramente esta eternidad a un universo creado”. Por eso hizo el tiempo como imitación móvil de la eternidad.

Lo esencial de esta imagen radica en que la eternidad es siempre la misma y siempre indivisible; su ser no es creado ni existe devenir; no hay nada semejante a más viejo y más joven; no hay pasado, presente ni futuro. No hay *era* ni *habrá*, sino sólo un eterno *es*. Obviamente, no puede darse ese estado en el mundo creado; pero, no obstante sus limitaciones, el mundo creado es la imagen de la eternidad.

Evidentemente, *aionios* es, en esencia, la palabra que se aplica al orden eterno como contrastado con el orden de este mundo; es la palabra que se aplica a la divinidad como contrastada con la humanidad; es la palabra que, en puridad, solamente puede aplicarse a Dios porque describe nada más y nada menos que la vida de Dios.

Ahora debemos volver al uso de *aionios* en el NT. Con mucho, su utilización más importante está en relación con la *vida eterna* y, precisamente por ser tan importante, debemos considerarla por separado y de forma especial, recordando una vez más que *aionios* solamente puede describir con fidelidad lo que es propio de Dios.

Veamos, pues, el resto de los usos de esta palabra en el NT.

Se usa respecto de las grandes bendiciones que Jesucristo ha traído a la vida del cristiano.

Se usa respecto del *pacto eterno*, del cual Cristo es mediador (He. 13:20). Pacto quiere decir relación con Dios. A través de Cristo, el hombre entra en una relación con Dios que es tan eterna como él.

Se usa respecto de las *moradas eternas* que aguardan al cristiano (Lc. 16:9; 2 Co. 5:1). El destino último del cristiano es una vida como la del mismo Dios.

Se usa respecto de la *eterna redención* y de la *herencia eterna* del cristiano gracias a Jesucristo (He. 9:15). La seguridad, la libertad y la paz que Cristo forjó para los hombres son tan eternas como el propio Dios.

Se usa para describir la *gloria* en la que entrará el cristiano fiel (1 P. 5:10; 2 Co. 4:17; 2 Ti. 2:10); la misma gloria de Dios.

También se usa en conexión con las palabras *esperanza* y *salvación* (Tit. 3:7; 2 Ti. 2:10). No hay nada efímero, pasajero o destructible en la esperanza y salvación cristianas. Ni siquiera el otro mundo puede cambiarlas o alterarlas porque son tan inmutables como el propio Dios.

Se usa respecto del *reino de Jesucristo* (2 P. 1:11). Jesucristo no es superable; no es una etapa en el camino de la revelación. Su revelación y su valor son de Dios.

Se usa respecto del *evangelio* (Ap. 4:6). El evangelio no es una [página 29] mera revelación más, sino la eternidad entrando en el tiempo.

Se usa para describir el *fuego del castigo* (Mt. 18:8; 25:41; Jud. 7), el *castigo* en sí (Mt. 25:46), el *juicio* (He. 6:2), la *destrucción* (2 Ts. 1:9) y el pecado que separará finalmente al hombre de Dios (Mr. 3:29).

En estos pasajes es donde debemos tener un cuidado especial cuando interpretemos la palabra. Tomarla como significado simplemente *para siempre*, no es bastante; es preciso recordar el significado especial de *aionios*. *Aionios* es la palabra que se aplica a la eternidad como opuesta a, y contrastada con, el tiempo; que se aplica a la divinidad como opuesta a, y contrastada con, la humanidad, y que, por consecuencia, solamente puede aplicarse propiamente a Dios. Si tenemos todo esto en cuenta, nos quedaremos con una tremenda verdad: tanto las bendiciones de los fieles como los castigos de los infieles serán *tal y como cuadre a Dios el derramarlas y el infligirlos*.

Y ya no podemos ir más allá. Únicamente, que tomar la palabra *aionios*, cuando se refiere a bendiciones y castigos, como significando *para siempre* es simplificarla en demasía y, ciertamente, malentenderla por completo, puesto que abarca mucho más.

Significa que cuánto los fieles reciban y los infieles sufran estará en consonancia con el carácter y la naturaleza de Dios para conferir y para infligir—y más allá, nosotros, que somos hombres, no podemos ir, excepto recordar que Dios es amor.

Consideremos ahora el uso más importante de *aionios* en el NT: el que está relacionado con la frase *vida eterna*. Debemos empezar volviendo a recordar—como tan a menudo venimos haciendo—que *aionios* es la palabra que se aplica a la eternidad como contrastada con el tiempo, a la deidad como contrastada con la humanidad, y que, por tanto, *vida eterna no es otra cosa que vida de Dios*.

(I) La promesa de vida eterna es lo que permitirá al cristiano participar nada menos que del poder y de la paz del propio Dios.

Vida eterna es la *promesa de Dios* (Tit. 1:2; 1 Jn. 2:25). Dios nos ha prometido que participaremos de su bienaventuranza, y esa promesa es inquebrantable.

(II) Vida eterna es *el don de Dios* (Ro. 6:23; 1 Jn. 5:11). Como veremos, este don tiene sus condiciones; pero el hecho permanece de que la vida eterna es algo que Dios, por su sola bondad y gracia, da a los hombres. Nosotros no la podemos ganar ni merecer. Es un regalo.

(III) La vida eterna está *íntimamente ligada a Jesucristo*. Cristo es el agua viva, el elixir de la vida eterna (Jn. 4:14). Es el alimento que trae a los hombres vida eterna (Jn. 6:27, 54). Sus palabras son de vida eterna (Jn. 6:68). El mismo no sólo trae (Jn. 17:2, 3), *es* vida eterna (1 Jn. 5:20).

Dicho de forma más sencilla, únicamente a través de Jesucristo [**página 30**] es posible una relación, una intimidad, una unidad con Dios. A través de lo que él es, y de lo que hace, podemos participar de la misma vida de Dios.

(IV) La vida eterna *viene por medio de creer en Jesucristo* (Jn. 3:15, 16, 36; 5:24; 6:40, 47; 1 Jn. 5:13; 1 Ti. 1:16). ¿Qué significa creer? Evidentemente, no es una simple aceptación intelectual. Creer en Jesucristo significa que creemos como cierto absoluta e implícitamente todo lo que Jesús dijo acerca de Dios.

Si realmente creemos que Dios es Padre y que ama a los hombres tanto como para enviar a su Hijo al mundo a morir por ellos, demarcamos toda la diferencia que hay entre mundo y vida porque la tal creencia significa que la vida está en manos del amor de Dios, y, además, significa tener por cierto y aceptar que Jesús es quien dijo ser.

Obviamente, la confianza que podamos tener en cualquier afirmación dependerá enteramente de la posición de la persona que la haga. Estamos obligados a preguntar: ¿Cómo puedo estar seguro de que todo lo que me dice Jesús sobre Dios es verdad? La respuesta es: porque creo que Jesús es el único que tenía derecho a hablar de Dios, puesto que no me cabe la menor duda de que Jesús es el Hijo de Dios. Por tanto, entramos en la vida eterna por creer que Jesús es el Hijo de Dios.

Pero esta creencia va todavía más lejos. Creemos que Dios es Padre y que Dios es amor porque creemos que Jesús, siendo el Hijo de Dios, nos ha dicho la verdad acerca de Dios, y, entonces, *actuamos en consonancia con la creencia*, es decir, vivimos con la certeza de que no podemos hacer otra cosa que no sea poner toda nuestra confianza en Dios y rendirle una perfecta obediencia.

Vida eterna no es otra cosa que la misma vida de Dios. Entramos en la vida eterna a través de creer en Cristo, y esta creencia tiene una triple implicación:

(I) Implica creer que Dios es la clase de Dios que Jesús dijo a los hombres.

(II) Implica la certeza de que Jesús es el Hijo de Dios, y, por tanto, que tiene derecho a hablar de Dios en una forma que nadie pudo ni jamás podrá hablar.

(III) Implica vivir toda la vida asintiendo a estas cosas. Cuando lo hacemos así, participamos nada menos que de la vida, el poder y la paz que solamente Dios puede dar.

Ya hemos dicho que vida eterna es el don de Dios. Todos los dones de Dios, aun siendo tales, requieren el esfuerzo por parte nuestra de tomarlos, como prueba de interés.

Usemos una analogía humana. Toda la belleza, riqueza y sabiduría [**página 31**] de la literatura clásica están ahí para que cualquiera las disfrute; solamente que, para eso, es preciso que antes se introduzca en ellas mediante el trabajo, el estudio y la disciplina que el aprendizaje del latín y del griego exige.

El ofrecimiento de Dios de vida eterna es un hecho, pero el hombre debe anhelarla e introducirse en ella antes de que pueda recibirla plenamente.

(I) La vida eterna demanda *conocimiento de Dios*. Vida eterna significa “conocer al único Dios verdadero” (Jn. 17:3). Ahora bien, el hombre sólo puede conocer a Dios por medio de tres vías: (a) la vía de la mente para pensar, (b) la vía de los ojos y del corazón para ver y amar a Jesucristo y (c) la vía de los oídos para escuchar lo que Dios está procurando decirle.

Si hemos de introducirnos en la vida eterna, nunca debemos estar tan ocupados con las cosas del tiempo como para no pensar en las cosas eternas, ni caminar mirando a Jesús, ni estar regularmente en una actitud silenciosa y alerta para atender a Dios.

(II) La vida eterna demanda *obediencia a Dios*. El mandamiento de Dios es vida eterna (Jn. 12:50). Jesús es autor de eterna salvación para todos los que le obedecen (He. 5:9). Nuestra paz depende sólo de hacer su voluntad. Dios pleitea con el rebelde, pero sus dádivas son para el obediente. Nunca podremos lograr una completa intimidad y unidad con alguien de quien continuamente diferimos y a quien continuamente afligimos con nuestra desobediencia. Obediencia y vida eterna de parte de Dios van de la mano.

(III) Vida eterna es la recompensa a una *lealtad tenaz* (1 Ti. 6:12). Viene al hombre que ha peleado la buena batalla de la fe y que se ha ligado a Jesucristo en cuerpo y alma. La recibe el hombre que *oye y sigue* (Jn. 10:27, 28) el camino de Jesús en completa lealtad, en vez de su propio camino.

(IV) Hay una *demanda ética en la vida eterna*. Vida eterna es la meta del camino de santidad (Ro. 6:22). La recibe quien demuestra una paciente continuidad en el buen hacer (Ro. 2:7), pero jamás quien odie a su hermano, porque el tal es homicida en su corazón (1 Jn. 3:15). La vida eterna viene a aquellos que se mantienen en el amor de Dios (Jud. 21).

No hay escapatoria de la demanda ética del cristianismo. La vida eterna no es para el hombre que actúa como le viene en gana; sino para el que actúa como enseña Jesucristo. No es que se nos exija que seamos perfectos, pero sí que, aunque caigamos y fracasemos, tengamos todavía nuestros ojos fijos en Jesucristo.

(V) Vida eterna es la recompensa para *el obrero de Cristo* (Jn. 4:36). Se promete vida eterna al hombre que ayuda a Cristo a segar la [página 32] cosecha de las almas de los hombres; es el ofrecimiento de Dios a quien está más interesado en salvar a los demás que en salvar egoístamente su alma.

(VI) Vida eterna es la recompensa para *el cristiano audaz* (Jn. 12:25). Es para el hombre que amando su vida está decidido a darla, si fuera preciso, por amor a Jesucristo. Es para el que está siempre dispuesto a “aventurarse por Su nombre”, para el que acepta los riesgos de la vida cristiana y está preparado para “apostar su vida a que hay Dios”.

(VII) Vida eterna es el resultado de la *justicia que viene a través de Jesucristo* (Ro. 5:21). El significado esencial de justicia es una nueva relación con Dios a través de lo que Jesucristo ha hecho por nosotros.

Y, así, terminamos donde empezamos—vida eterna es la vida de Dios mismo, en la cual podremos entrar cuando aceptemos todo lo que Jesucristo ha hecho por nosotros y todo lo que nos dice acerca de Dios.

Nunca captaremos la idea completa de vida eterna hasta que nos desembaracemos de la imposición casi instintiva de que vida eterna significa, fundamentalmente, vida que continúa *para siempre*. Hace ya mucho tiempo que los griegos detectaron claramente que ese tipo de vida no sería en modo alguno una bendición.

Fueron precisamente los griegos quienes contaron la historia de Aurora, diosa del alba, que se enamoró del joven mortal Titón. Zeus le dio a escoger la gracia que quisiera para su amante mortal, y ella pidió que no muriese nunca; pero olvidó añadir que permaneciera siempre joven. Así Titón vivió en un continuo y sin fin envejecimiento, volviéndose más y más decrepito, hasta que la vida llegó a ser para él una terrible e intolerable maldición.

La vida tendrá valor cuando no sea nada menos que la vida de Dios—y ese es el significado de vida eterna.

AKOLOUTHEIN¹⁹⁰

(ἀκολουθέω)

LA PALABRA DEL DISCIPULO

Akolouthein es el verbo griego vulgar y corriente que significa *seguir*. Es una palabra con muchos usos y que da lugar a múltiples asociaciones, todo lo cual añade alguna nota a su contenido cuando se aplica al seguidor de Cristo. Primero, veamos cómo se utilizaba en el griego clásico.

[página 33] (I) Es la palabra usual para describir a *los soldados siguiendo a su comandante*. Jenofonte (*Anábasis* 7.5.3.) habla de generales y capitanes que habían *seguido* a su líder a la batalla.

(II) Se usa corrientemente respecto del esclavo *siguiendo* o sirviendo a su amo. Teofrasto, en su bosquejo del Hombre Desconfiado, dice que el tal hombre obligaba a su esclavo a caminar delante de él, y no detrás, como era lo normal, para estar seguro de que no se fugara (Teofrasto, *Caracteres* 18.8).

(III) Se usa, también con mucha frecuencia, significando el hecho de *seguir* o *aceptar* el consejo u opinión de alguien. Platón dice que es necesario descubrir a quienes por naturaleza les conviene dedicarse a la filosofía y a dirigir la ciudad, y a quienes, en cambio, les conviene prescindir de ella y no hacer otra cosa que obedecer al que manda (Platón, *República* 474c). Hay personas aptas para el liderato y personas aptas sólo para aceptarlo.

(IV) Se usa comúnmente respecto de la *obediencia* a las leyes. *Seguir* las leyes de una ciudad es aceptarlas como normas de vida y de conducta.

(V) También es muy común en el sentido de *seguir el hilo o argumento de un discurso*. Cuando un argumento ha llegado a hacerse difícil de entender, Sócrates dice: “Vamos a ver, trata de *seguirme* e intentemos que este asunto quede completamente explicado” (Platón, *República* 474c).

(VI) En los papiros, *akolouthein* se utiliza con mucha frecuencia significando *pegarse a alguien* hasta conseguir algún favor que se desea. Uno da a otro este consejo por escrito: “*Pégate* a Ptollarion todo el tiempo ... pé-

gate a él hasta que logres hacerte su amigo.” La idea es seguir a una persona hasta obtener de ella el favor deseado.

Cada uno de estos usos arroja luz sobre la vida cristiana.

El cristiano está en la posición del soldado que obedece y sigue inmediatamente a Jesucristo.

El cristiano debe obedecer tan pronto hable su Señor, como hace el esclavo.

El cristiano debe pedir el consejo y la dirección de Jesucristo, y tiene que ser humilde para seguirlos.

El cristiano es el hombre que desea la ciudadanía del reino de los cielos, y, si la recibe, debe vivir en consecuencia con las leyes de ese reino.

El cristiano es aquel que escucha atentamente las palabras de Jesús y sigue sus argumentos para aprender cada día más de la sabiduría que Jesús está siempre deseando transmitirle.

El cristiano está continuamente en la posición de uno que necesita y desea el favor, la gracia y la ayuda que sólo Cristo puede darle, y [página 34] que sigue a Jesús porque solamente en él encuentra satisfecha su necesidad.

Volvamos ahora al uso de *akolouthein* en el NT como tal, donde es muy frecuente.

(I) Se usa con referencia a los discípulos que dejaron sus distintos oficios y sus ocupaciones para *seguir* a Jesús, como, por ejemplo, Pedro y Andrés (Mr. 1:18; Mt. 4:20). Se usa respecto de los dos discípulos de Juan el Bautista que *siguieron* a Jesús cuando Juan lo distinguió como el Cordero de Dios (Jn. 1:37). Se emplea respecto de la reacción de los discípulos tras la pesca milagrosa, que lo abandonaron todo y le *siguieron* (Lc. 5:11). Se utiliza respecto de aquellos discípulos que, ya próximo el fin, preguntaron a Jesús qué recompensa tendrían por dejarlo todo y *seguirle* (Mt. 19:27). También se usa con relación a aquellos aspirantes a discípulos a quienes Jesús dijo que lo pensarán otra vez antes de lanzarse a la aventura de seguirle (Mt. 8:19; cf. Lc. 9:59, 61).

(II) Es la palabra que Jesús empleó para que los hombres se le unieran; su gran desafío. El mandato de Cristo a Mateo (Mr. 2:14; cf. Lc. 5:27; Mt. 9:9), a Felipe (Jn. 1:43), al joven rico, que lo rechazó (Mt. 19:21; cf. Lc. 18:22) y, ya próximo el fin, a Pedro (Jn. 21:19, 22), fue siempre el mismo: *Sígueme*. Y, así, el mandato de Jesús a todos los que aspiran a ser sus discípulos es que tome cada uno su cruz y *le siga* (Mr. 8:34; 10:21; Mt. 10:38; 16:24; Lc. 9:23).

(III) La forma más común de utilizar esta palabra tiene que ver con las multitudes que seguían a Jesús (Mt. 4:25; 8:1; 12:15; 14:13; 19:2; 20:9; 21:9; Mr. 3:7; 5:24; 11:9; Jn. 6:2). En este caso, como indicábamos anteriormente respecto del uso de la palabra en los papiros, *akolouthein* denota el hecho de pegarse uno a alguien hasta conseguir un determinado favor. Algunas veces, las multitudes seguían a Jesús para experimentar su poder sanador; otras, para escuchar sus palabras, y, hacia el final, le seguían, entre asustados y admirados, para ver qué iba a sucederle. Otro ejemplo del uso de *akolouthein*, en el sentido de ir en pos de un favor, es Mt. 9:27, cuando les dos ciegos seguían a Jesús para que los sanara.

(IV) Algunas veces seguían a Jesús por gratitud. En Mt. 20:34, se dice que los dos ciegos *seguían* a Jesús después de haber recibido la vista. Lo mismo se dice de otro ciego en Lc. 18:43 y de Bartimeo en Mr. 10:52. Le seguían porque se sentían ligados a él por los lazos de la gratitud.

(V) En Mr. 2:15, leemos que los pecadores *seguían* a Jesús. Este es uno de los usos más significativos de *akolouthein* porque destaca la tremenda confianza y seguridad de unos hombres en que Cristo los [página 35] atendería. Habían evitado a los fariseos, pero siguieron a Jesús porque sabían que él comprendería su situación.

En todas estas formas de utilizar *akolouthein*, podemos distinguir cinco razones para seguir a Jesús.

(I) Los discípulos siguieron a Jesús por la atracción irresistible de su requerimiento.

(II) Las multitudes seguían a Jesús porque deseaban todo aquello que sólo él podía darles.

(III) Los pecadores seguían a Jesús porque presentían que sólo él podía capacitarlos para recomponer sus vidas rotas y empezar de nuevo.

(IV) Los ciegos seguían a Jesús para recibir la vista. Deseaban experimentar su poder obrador de maravillas.

(V) Los ciegos que recibieron la vista seguían a Jesús en clara gratitud por lo que él había hecho con ellos.

Todo esto es una síntesis de porque el corazón humano se aproxima a Jesús.

El estudio de los diversos usos que los Evangelios hacen de *akolouthein* nos recompensará todavía más.

I. DEBEMOS VER LO QUE IMPLICA EL SEGUIR A JESUS

(a) Seguir a Jesús implica *calcular el costo*. En Lc. 9:59, 61, Jesús da la impresión de no aceptar que alguien le siga hasta que él no hubiera estado absolutamente seguro de que la persona sabía a lo que se comprometía. Jesús no quiere que nadie le siga con falsas apariencias, ni acepta un servicio ofrecido por pura emotividad, imponderado, pues la duración del mismo sería ínfima.

(b) Seguir a Jesús implica *sacrificio*. Repetidamente se destaca lo que las personas dejaron por seguir a Jesús (Lc. 5:11; Mt. 4:20, 22; 19:27). Lo que a nosotros nos interesa percibir de aquí es que seguir a Jesús nos compromete a lo que hoy se llama un trabajo permanente. Pero, en nuestro caso, se da la diferencia de que seguir a Jesús implica servirle en nuestro trabajo, y no dejando nuestro trabajo. En muchos casos, sería más fácil esto último, pero nuestro deber es testificar de Jesús allá donde él nos haya puesto.

(c) Seguir a Jesús implica una *cruz* (Mt. 16:24; cf. Mr. 8:34 y Lc. 9:23). La razón de esta implicación es que ningún hombre puede seguir a Jesús y, a la vez, hacer lo que guste. Seguir a Jesús puede bien significar el sacrificio de los placeres, hábitos, aspiraciones y ambiciones que componen la trama de nuestras vidas. El seguir a Jesús implica este actor de renuncia—y, renunciar, nunca es fácil.

[página 36]

II. DEBEMOS VER LO QUE DA EL SEGUIR A JESUS

En esta línea, hay dos grandes promesas en el Cuarto Evangelio.

(a) Seguir a Jesús significa no andar en tinieblas, sino en luz (Jn. 8:12). Cuando un hombre se conduce sólo por sus medios, fácilmente se pierde en las tinieblas de la incertidumbre, y puede terminar en las tinieblas del pecado. Ir con Jesús es estar seguro del camino y, en su compañía, ser salvo.

(b) Seguir a Jesús es estar cierto de llegar finalmente a la gloria en la que él mismo está (Jn. 12:26). He aquí la otra parte de la advertencia de que seguir a Jesús implica sacrificio y cruz. El sacrificio y la cruz no son in-substanciales, sino el precio de la gloria eterna. Jesús nunca prometió un camino fácil, pero sí un camino a cuyo final su aspereza sería olvidada.

III. DEBEMOS VER QUE HAY FORMAS *INADECUADAS* DE SEGUIR A JESUS

Estas formas no son condenables; son infinitamente mejores que nada ... pero no las mejores.

(a) Al final, Pedro seguía a Jesús a *mucha distancia* (Mt. 26:58; cf. Mr. 14:54 y Lc. 22:54). La verdadera razón era que Pedro no se atrevía a seguirle más de cerca; y la verdadera tragedia es que si Pedro se hubiera mantenido íntimamente unido a Jesús, el desastre de negarlo no hubiera sucedido nunca, pues, al ver de nuevo el rostro de Jesús, fue cuando Pedro descubrió lo que había conseguido con sus repetidas negaciones.

(b) En el último viaje a Jerusalén, los discípulos seguían a Jesús con *temor* (Mr. 10:32). En un sentido, esta acción denotaba más valentía que ninguna otra. Ellos no entendían lo que estaba sucediendo, pero, aunque temían lo peor, le siguieron. Podemos reconfortarnos recordándonos a nosotros mismos que, a menudo, el hombre que sigue a Cristo con temor y temblor está demostrando ser un valiente.

IV. POR ULTIMO, UN HOMBRE PUEDE *REHUSAR* SEGUIR A JESUS

Así es como actuó el joven rico (Mt. 19:21; cf. Lc. 18:22). El resultado de su negativa fue marchar entristecido. El fruto de una negativa es muy a menudo la tristeza, pero la consecuencia de seguir, no obstante la aspereza y lo pavoroso del camino, es frecuentemente el gozo.

[página 37]

ALAZON²¹³ Y ALAZONEIA²¹²

(ἀλαζών y ἀλαζονεία)

LAS PALABRAS DE LA JACTANCIA

La palabra *alazon* se encuentra dos veces en el NT: Rom. 1:30 y 2 Ti. 3:2. La Versión Reina-Valera la traduce en Rom. 1:30 como *altivo* y en 2 Ti. 3:2 como *vanagloriosos*.

La palabra *alazoneia* se encuentra también dos veces en el NT: Stg. 4:16 y 1 Jn. 2:16. En el pasaje de Santiago, la Versión Reina Valera traduce *soberbias*. En el pasaje de 1 Jn. traduce *la vanagloria de la vida*.

Estas palabras tienen tras ellas un interesantísimo historial que les hace ser muy vívidas y significativas. Los griegos las derivaban de *ale*, que significa *vagabundo*, y un *alazon* era uno de esos charlatanes que pueden encontrarse en los mercados y ferias ofreciendo a voz en grito sus mercancías e infalibles curalotodo a los hombres.

Plutarco, por ejemplo, usa *alazon* para describir al matasanos (Plutarco, *Moralia* 523). Era la palabra que se aplicaba a estos charlatanes y buhoneros que recorrían el país y, doquiera se reunieran las gentes, levantaban sus tenderetes para vender sus píldoras y pociones y para jactarse de que podían curar cualquier clase de dolencia.

Así, en griego, la palabra vino a significar *pretencioso fanfarrón*. En las Definiciones Platónicas se dice que *alazoneia* es “atribuirse bienes que no se poseen”.

Aristóteles define al *alazon* como el hombre que “se atribuye cualidades dignas de alabanza que realmente no tiene, o que tiene en menor grado del que alardea” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1127a 21), y, en la *Retórica* (1384a 6), dice que “es síntoma de *alazoneía* afirmar que son propias las cosas ajenas”.

Platón usa la palabra *alazon* para describir los “deseos falsos y jactanciosos” que pueden caber en el alma de un joven y que arrojan fuera “las actividades hermosas y los pensamientos verdaderos que son los mejores celadores de las mentes de los hombres amados de los dioses” (Platón, *República* 560c).

En el *Gorgias* (525a), Platón nos da la imagen de las almas de los hombres siendo juzgadas en el más allá, almas “en las que cada acción había dejado su huella, en las que todo es sinrazón debido a la falsedad, la *impostura* y la *alazoneia*, y en las que nada es recto a causa de una naturaleza que no conocía la verdad”.

Jenofonte dice cómo el rey persa, Ciro, buen conocedor de los hombres, definía al *alazon*: “El nombre *alazon* parece aplicarse a los que presumen de ser más ricos de lo que son y a los que prometen lo [página 38] que no pueden hacer, o bien cuando es evidente que lo hacen por obtener algún tipo de beneficio” (Jenofonte, *Ciripedia* 2.2.12).

En la *Memorabilia*, Jenofonte aborda el mismo tema diciéndonos cómo Sócrates condenó totalmente a tales impostores. Sócrates afirmaba que se les podía encontrar en todas las clases sociales y en todas las actividades de la vida, pero que eran los peores en política. “El bribón más grande es el hombre que ha conseguido engañar a su ciudad haciéndole creer que es apto para dirigirla” (Jenofonte, *Memorabilia* 1.7.5).

Teofrasto, en su *Caracteres*, tiene la famosa descripción del *alazon*. “*Alazoneia*—empieza—parece ser, en efecto, el atribuirnos algo que no poseemos”. El *alazon* es el hombre que frecuenta los mercados y habla con los forasteros acerca de flotas de barcos, que no tiene, y de grandes negocios, cuando su saldo en el banco es precisamente irrisorio. Mencionará las campañas en las que ha tomado parte al mando de Alejandro el Grande, su gran amigo. Blasonará de las cartas que los grandes gobernantes le escriben solicitando su ayuda y consejo. Alardeará de la casa en la que vive como siendo una gran mansión, cuando de hecho vive en una posada, y que está pensando en venderla porque no es lo suficientemente cómoda para los festines que organiza (Teofrasto, *Caracteres* 23).

El *alazon* era el jactancioso fanfarrón que se empeñaba en impresionar a los demás. Pertenece a esa clase de hombres en los que todo es fachada y escaparate. Es el individuo dado a extravagantes pretensiones que nunca puede colmar. Pero todavía tenemos que ver al *alazon* en su versión más perjudicial y peligrosa, es decir, al sofista.

Los sofistas—de los cuales también había en tiempos del Nuevo Testamento—eran maestros griegos errantes que pretendían vender el conocimiento clave para triunfar en la vida. Los griegos amaban las palabras, y los sofistas enseñaban a manejarlas con una destreza tal, que “podían hacer que el peor razonamiento pareciera el mejor”. Aseguraban ser capaces de revelar a los hombres ese contenido mágico de las palabras que convierte al orador en maestro.

Aristófanes los empicota en *Las Nubes*. Dice que todo el objeto de sus lecciones era enseñar a los hombres a fascinar al jurado, a conseguir impunidad para engañar y a encontrar un argumento para justificar cualquier cosa. Isócrates, el gran maestro griego, los odiaba. Afirmaba que “únicamente tratan de conseguir alumnos exigiendo pequeños honorarios y haciendo grandes promesas”. Añadía que hacen “ofrecimientos imposibles, prometiendo impartir a sus alumnos una cierta ciencia exacta de la conducta por medio de la cual sepan siempre qué hacer. Sin embargo, ellos cobraban por esa ciencia de cincuenta a sesenta dólares ... Tratan de atraer discípulos mediante [página 39] los engañosos títulos de las materias que dicen enseñar, tales como Justicia y Prudencia, pero la justicia y la prudencia que enseñan son de un tipo muy peculiar, y les dan un significado a las palabras completamente diferente del que ordinariamente las gentes les dan. De hecho, no están seguros de los significados genuinos, pero disputan sobre ellos. Aunque profesan enseñar justicia, no se fían de sus alumnos y les hacen pagar una tercera parte de sus honorarios antes de que el curso empiece” (Isócrates, *Sofista* 10. 193a, 4. 291d).

Platón arremete furiosamente contra ellos en su libro *El Sofista*: “Cazadores de jóvenes ricos y de buena posición, con un simulacro de educación como cebo y el afán de lucro como objeto, ganan dinero mediante el uso sistemático de hábiles subterfugios en la conversación privada, aunque sean conscientes de la falsedad de lo que enseñan”.

El NT advierte al cristiano sobre estos hombres y otros similares. El aviso es contra el falso maestro que pretende enseñar la verdad a los demás sin conocerla él mismo. El mundo está todavía lleno de individuos como éstos, que ofrecen a los hombres la mal llamada sabiduría, que anuncian a gritos sus mercancías doquiera las gentes se reúnan y que, en suma, pretenden disponer del remedio para todo. ¿Cómo podremos distinguir a los tales individuos?

(I) Su característica es *orgullosa altivez*. En el *Testamento de José* (17.8), José dice cómo trató a sus hermanos: “Mi tierra era su tierra, y su consejo mi consejo. Y no me exalté entre ellos con *arrogancia (alazoneia)* a causa de mi gloria mundanal, sino que era entre ellos como uno de los más humildes”. El *alazon* es el maestro que se pavonea en lo que enseña y que ha sido deslumbrado por su propia inteligencia.

(II) Lo único que tienen son *palabras*. El sofista se escudaba en Epicteto, cuando los jóvenes fueron a él buscando quien los ilustrara. “¿Enseñarles a vivir?”—dice Epicteto. Y, después, él mismo contesta su propia pregunta: “No, tonto; no cómo vivir, sino cómo hablar, que es también la razón por la que se te admira” (Epicteto, *Discursos* 3.23). El *alazon* procura sustituir acciones excelentes por palabras inteligentes.

(III) Su móvil es el *lucro*. Al *alazon* sólo le interesa cuánto va a ganar, ora prestigio para su reputación, ora dinero para su bolsillo. El programa que predicán está destinado a llevar adelante su promoción personal ... a costa de los demás.

El *alazon* no ha muerto todavía. Aún hay maestros que ofrecen sabiduría mundanal en vez de celestial; que hilan bellas palabras sin que terminen jamás en una acción amable; que su enseñanza está animada por la autopromoción y que su único deseo es el lucro y el poder.

[página 40]
APECHEIN⁵⁶⁶

(ἀπέχω)

PAGO COMPLETO

En el NT hay tres o, quizás cinco, usos técnicos de la palabra *apechein*, todos ellos extremadamente interesantes. La parte principal del vocablo es el verbo *echein*, que significa “tener”.

En Mt. 6:2, 6, 16 Jesús, refiriéndose a los que dan limosna ostentosamente, a los que oran de forma que todos puedan verlos y a los que hacen gala de su ayuno, dice: “De cierto os digo *que ya tienen su recompensa*” (*apechousin*—presente de indicativo de *apecheinton misthon*). *Apechein* es la palabra griega que significa “recibir pago completo”. Algunas veces, también se usa en sentido general. Calímaco (*Epigrama* 51) habla de cierto Miccos, que enaltecía a su vieja nodriza Aeschra, en los términos siguientes: “La cuidaba en su vejez dándole lo mejor que tenía, y, cuando murió, erigió su estatua para que las futuras generaciones vieran y supieran que había recibido las gracias (*apechei charitas*) por sus pechos nutridores”. Esta mujer recibió completa recompensa pagada en gratitud. En otra ocasión, Calímaco (*Epigrama* 55) se refiere a un tal Aceson que había dedicado una lápida a Esculapio, dios de la sanidad, en agradecimiento por haber devuelto la salud a su esposa. “Yo sé, Esculapio, que has recibido lo que Aceson te debía por la promesa que hizo a favor de su esposa, Demodice. Pero, por si lo olvidas y me exiges que te pague otra vez, esta lápida lo dice y hará de testigo.” La lápida era el testimonio de que la deuda había sido completamente pagada. Plutarco, en su biografía de Solón (cap. 22), dice que el legislador, para refrenar la inmoralidad, promulgó una ley que liberaba al hijo ilegítimo de sostener a su padre. Y, después, refiriéndose al padre, escribe: “él tiene su recompensa (*misthon echei*) en que se priva a sí mismo de todo el derecho a reprochar a sus hijos el que se despreocupen de él, pues él ha hecho que la misma existencia les sea a ellos una afrenta”. El padre pecador había recibido el pago completo de parte de su pecado. En su biografía de Temístocles (cap. 17), el mismo Plutarco nos explica cómo ese hombre ganó la admiración de todos. Esparta recompensó su sabiduría. En los juegos olímpicos, las multitudes estaban más pendientes de él que de los competidores, y lo mostraban a los extranjeros “de suerte que Temístocles se regocijaba, y confesó a sus amigos que ahora estaba cosechando los frutos de todo lo que había trabajado para Grecia”. La admiración del pueblo fue el pago que recibió por sus desvelos.

Pero *apechein* tiene un uso más técnico todavía. Era la palabra que se utilizaba para “poner el *recibí* a una cuenta” que había sido saldada. Deissmann, Noulton y Milligan ponen ejemplos en este sentido. [página 41] Asclepiádes, un hacendado, escribe a Portis, su arrendatario: “Asclepiádes, hijo de Charmagon, a Portis, hijo de Permamis, saludos. He *recibido* de ti el fruto que me corresponde (las rentas se pagaban en especies) (*apecho*) y el interés de la porción de tierra que te he arrendado, por la siembra del año 25, sin que ya pueda hacerte ninguna reclamación posterior”. “He *recibido* la renta del lagar que te he alquilado”. Se usa respecto del “pago de impuestos”. Todo extranjero residente tenía que pagar un impuesto, y el recibo que se les extendía reza como sigue: “Pamaris, hijo de Hermodorus, a Abos. He *recibido* de ti el impuesto de residencia correspondiente a los meses de Thouth y Phaomi. En el año 19 de Tiberio César Augusto”. Se emplea en conexión con “el pago de tributos a la religión”. “Psenaumunis, hijo de Pekusis, al obrero contratado Pibuchis, hijo de Pateesis, saludos. He *recibido*

cuatro dracmas y un óbulo (tres chelines y ocho peniques, aproximadamente), siendo la recaudación de Isis, en nombre de las obras públicas”. Se usa con referencia al “pago del precio de un esclavo”, y el vendedor escribe así: “He *recibido* el importe completo”. En todas las transacciones comerciales, *apechein* es la palabra normal que significa “recibir pago completo”.

Por tanto, lo que Jesús está diciendo es que aquellos que dan limosna, oran y ayudan procurando deliberadamente la admiración de los hombres, reciben esa admiración—y *nada más*. Es decir, la admiración de los hombres es su pago completo. Ya no tienen nada más que reclamar; pueden firmar el recibo y considerarse absolutamente pagados. El hecho en sí puede ser digno de admiración, pero, si se ha llevado a cabo solamente con ese propósito, para Dios no tiene valor. Si aspiramos a la publicidad personal, la conseguiremos—pero nada más que eso, perdiendo, en cambio, las recompensas infinitamente más grandes que otorga Dios al servicio humilde y desinteresado.

Al principio del estudio de esta palabra, decíamos que hay tres o, quizás cinco, usos técnicos de ella en el NT. Pues bien, los otros dos usos no tan seguros son Filemón 15 y Marcos 14:41. En el primer caso, Pablo escribe a Filemón y le dice que tal vez haya perdido a Onésimo por un corto espacio de tiempo, pero que podría tenerlo para siempre; que aunque lo hubiera perdido temporalmente como esclavo, podría tenerlo para siempre como hermano, si lo aceptaba como tal, lo cual sería su pago completo. El segundo ejemplo es de gran interés. En Mr. 14:41, Jesús, cuando ha salido victorioso de su agonía en el huerto, dice—como figura en la Versión Valera Antigua: “*Basta*”; la hora ha llegado; el Hijo del Hombre es entregado en manos de los pecadores. Después se describe la llegada de Judas. Ahora bien, la palabra traducida “basta” es *apechei*, y bien puede no significar “basta”, sino ser una referencia a Judas. Jesús pudo haber aludido a [página 42] él, diciendo: “*Ya ha sido completamente pagado en dinero*. El traidor está aquí”. Es posible que Jesús estuviera diciendo a Judas: “¿Es este todo el pago que buscabas?” Y así, tal vez, Cristo quisiera recordarle que todavía tenía pendiente una cuenta que saldar con Dios.

APOBLEPEIN,⁵⁷⁸ APHORAN⁸⁷² Y ATENIZEIN⁸¹⁶

(ἀποβλέπω, ἀφοράω y ἀτενίζω)

LA MIRADA FIJA

Apolepein se utiliza sólo una vez en el NT y *aphoran* dos, pero son palabras tan sumamente expresivas, que compensan el estudio más intenso. Sinónimas en todos los sentidos, ambas significan lo mismo y participan con mucho de la misma historia. Tanto *blepein* como *horan* significan “ver” o “mirar”, y *apo*, que es la primera parte de las dos palabras, quiere decir “de lejos”, y las dos partes unidas: “mirar algo de lejos a fin de fijar nuestra mirada en una cosa en particular”. La idea es concentrar la atención en una parte de un todo y desentenderse de todas las demás partes.

El ejemplo importante de *apoblepein* está en Hebreos 11:26, donde leemos que Moisés renunció al placer, al ocio y al lujo del que pudo haber disfrutado en Egipto, a fin de identificarse con las luchas y tristezas de su pueblo; y se dice que actuó así porque “miraba a la remuneración”. La Versión Reina Valera, revisión de 1960, traduce: “porque tenía puesta la mirada en el galardón”, la VP, “tenía la vista puesta en la recompensa”. El significado es que se despreocupó de las recompensas de la tierra para concentrarse en las de los cielos.

El ejemplo importante de *aphoran* está en Hebreos 12:2, donde se nos manda “poner los ojos en Jesús”. VP dice “fijemos nuestra mirada en Jesús”, y la Versión Reina Valera, revisión de 1960, “puestos los ojos en Jesús”. Moffat, en su comentario sobre Hebreos, sugiere la traducción “no teniendo ojos nada más que para Jesús”. La idea es que hemos de apartar nuestra mirada de todo lo demás para fijarla en Jesús.

Pero, a fin de captar todo el contenido de estas palabras, veamos su uso en griego.

Primero, consideremos *apoblepein*. Suidas, el léxico griego, nos dice que *apoblepein* es utilizada por Esquines como sinónima de *thaumathein*, que significa “admirarse”, “maravillarse”. Filóstrato dice que cuando Apolonio, el famoso sofista, desembarcó en Egipto, a medida que avanzaba, la gente lo “contemplaba” (*apoblepein*) como si fuera [página 43] un dios. Cuando Jenofonte se refiere a un hombre de cuyos servicios necesitaba el país, dice: tu patria se ha “fijado” (*apoblepein*) en ti. Filón cuenta que el albañil, cuando está edificando, “examina” (*apoblepein*) continuamente el modelo facilitado por el arquitecto. Jenofonte habla de una persona tan vani-

dosa, que pasaba todo el tiempo “contemplándose” (*apoblepein*) en todo aquello que reflejara su imagen. Platón afirma que la aspiración del amante es “ver” (*apoblepein*) que el amado le rinde en todo un completo amor y una absoluta dependencia. Cierta inscripción efesia se refiere a uno que “miraba” (*apoblepein*) por la reverencia de los dioses y por el honor de la más ilustre ciudad de los efesios. Teofrasto, en su *Caracteres*, usa *apoblepein* para describir la mirada de extática atención que el adúlador fija en la persona que quiere impresionar.

Ahora, consideremos *aphoran*. Luciano la usa respecto de un hombre que está mirando atentamente a otro cuyo argumento sigue. Epicteto utiliza esta palabra dos veces. Una, especificando las aspiraciones que tiene para sus alumnos: “Por tanto, ahora yo soy vuestro maestro, y vosotros estáis aprendiendo en mi escuela. Y mi propósito es hacer de vosotros una obra perfecta: seguros contra la cohibición, la compulsión y el impedimento; libres, prósperos, felices, teniendo en cuenta (*aphoran*) a Dios en toda obra que iniciéis, ya sea grande o pequeña”. Después presenta al gran héroe y benefactor Hércules, que “contaba” con Zeus para todo lo que emprendía. Josefo describe la muerte de Aarón y dice que la multitud lo “miraba maravillada” (*aphoran*).

Todo este contenido nos da una magnífica imagen de la forma en que el verdadero cristiano ha de mirar la santidad de Dios y la maravilla de Jesucristo, esto es: con absoluta fijeza y total concentración; con extraordinario asombro; como el que contempla admirado un campeón y un salvador; como el que examina un proyecto magistral que es modelo de vida; como el amado que mira arrobado a su amante; como el hombre que mira a su amigo íntimo; como el hombre que mira a Dios cuando Dios ha llegado a ser para él la única realidad de su vida.

Aphoran y *apoblepein* describen el mirar de un alma que está “perdida en lo maravilloso, en el amor y en la alabanza”.

Hay otra palabra en el NT que también implica fijeza en la mirada: *atenizein*, que significa “mirar atentamente a”. Esta es una de las palabras favoritas de Lucas. Aparece catorce veces en el NT, con la distribución siguiente: dos veces en 2 Corintios (3:7, 13), otras dos veces en el Evangelio según Lucas y, las diez restantes, en Hechos.

Se usa con relación a la gente que, en la sinagoga de Nazaret, miraba a Jesús con atento azoramiento (Lc. 4:20). Se utiliza respecto [página 44] de la forma escrutadora en que la sierva del sumo sacerdote miraba a Pedro cuando éste fue reconocido (Lc. 22:56). Se usa para indicar que los discípulos miraban fijamente a Jesús en tanto ascendía a los cielos (Hch. 1:10). Se emplea con referencia a la forma en que Pedro y Juan miraban al paralítico que estaba a la puerta del templo (Hch. 3:4) y a la forma atónita en que las gentes los miraban a ellos tras el milagro (Hch. 3:12). Se utiliza respecto de la forma de mirar el Sanedrín a Esteban mientras él hablaba con elocuencia y controvertía con poder (Hch. 6:15) y de la forma en que Esteban miraba al cielo en tanto caía bajo las piedras de la chusma (Hch. 7:55). Se usa con relación a la atemorizada mirada que Cornelio dirigió al ángel que le avisó de la venida de Pedro (Hch. 10:4) y a la forma en que éste miró a la visión del lienzo con las criaturas (Hch. 11:6). Se usa respecto de la forma penetrante en que Pablo miró a Elimas, el mago hostil (Hch. 13:9), de la mirada esperanzada del paralítico de Listra (Hch. 14:9), de la penetrante mirada de Pablo al Sanedrín (Hch. 23:1) y de la forma en que el pueblo miraba a Moisés cuando descendía del monte, o, más bien, de la forma en la cual era imposible para ellos mirarlo porque la divina gloria resplandecía en el rostro del gran líder (2 Co. 3:7, 13).

Por tanto, puede apreciarse que la palabra *atenizein* se refiere a esa forma de mirar en la que se combinan la perplejidad y el pasmo; el escrutinio que acaba reconociendo (como sucedió con la sierva del sumo sacerdote respecto de Pedro) y el estar maravillado, expectante y esperanzado. Es esa forma de mirar con manifiesta e indiscutible autoridad. Ahora bien, lo interesante es que cuando vamos a los escritos de Clemente de Roma (hacia finales del siglo I d. de J.C.), primer padre apostólico y uno de los más grandes líderes de la iglesia, notamos que no utiliza *apoblepein* ni *aphoran*, sino que es muy aficionado a la palabra *atenizein*, la cual usa en una triple y notable dirección.

(I) En primer lugar, la usa en su primera carta a los corintios, cap. 36, donde apremia al cristiano a mirar fijamente y con resolución (*atenizein*) a los cielos. En un mundo hostil y tentador, la mirada del cristiano ha de estar puesta atentamente en los cielos.

(II) En segundo lugar, la usa respecto de Dios. En la misma carta, cap. 19, dice: “Fijemos nuestra mirada (*atenizein*) en el Padre y Creador del universo”. Dios ha de ser el objeto del pensamiento y de la contemplación del cristiano.

(III) En tercer lugar, la usa con relación a Jesucristo. En la misma carta, cap. 7, escribe: “Fijemos nuestra mirada (*atenizein*) en la sangre de Cristo, y discernamos cuán cara es para su Padre, porque fue vertida para nuestra salvación.” El cristiano debe fijar sus ojos en el malberido y crucificado Cristo.

La palabra es diferente de *apoblepein* y de *aphoran*, pero la idea [página 45] es la misma. En un mundo donde resultaba difícil ser cristiano; en un mundo donde la sucia contaminación procuraba infectar a los cristia-

nos de cualquier parte; en un mundo donde cristianos ya habían muerto de forma terrible por su fe, lo único necesario era mirar fija, resuelta y anhelantemente a los cielos, a Dios y a Jesucristo. Sólo eso podía confortar y capacitar al cristiano para seguir siéndolo—y todavía es así.

ARRABON⁷²⁸

(ἀρραβών)

EL GOCE ANTICIPADO DEL PORVENIR

Arrabon tiene uno de los trasfondos más interesantes y humanos de todas las palabras del NT. Unicamente Pablo la utiliza, y, al parecer, es una de sus palabras favoritas porque la usa tres veces y siempre con relación a lo mismo. En 2 Co. 1:22, dice que Dios nos ha dado el *arrabon* del Espíritu Santo en nuestros corazones. En 2 Co. 5:5; habla también del *arrabon* del Espíritu Santo, y, en Ef. 1:14, se refiere al Espíritu Santo como el *arrabon* de nuestra herencia. En cada uno de los tres casos, la Versión Reina Valera Antigua traduce *arrabon* con la palabra “prenda”. La Versión Popular dice “garantía”, y, la Versión Reina Valera, revisión de 1960, traduce “arras”.

En el griego clásico, *arrabon* significa regularmente la señal en dinero que un comerciante tenía que depositar por anticipado cuando cerraba un trato, dinero que perdía si la operación no se llevaba a cabo. Era la primera entrega o plazo que se pagaba en señal y, a la vez, garantía de que el resto sería amortizado a su debido tiempo.

La palabra es muy común en los papiros, relacionada con documentos comerciales y contratos. Milligan cita algunos usos muy interesantes de ella. Cierta mujer estaba vendiendo una vaca y recibió mil dracmas como *arrabon* de que el resto del precio sería pagado. Determinadas bailarinas fueron contratadas para las fiestas de un pueblo; se les adelantó una cierta cantidad en dracmas como *arrabon* y se estipuló que dicha cantidad sería tenida en cuenta cuando, tras la representación, cobrarán. Y—un ejemplo divertido—cierto hombre escribe: “Con relación a Lampón, el cazador de ratones, le pagué para ti ocho dracmas, como *arrabon*, para que cace ratonas cuando están preñadas”. El anticipo se hace como garantía del pago completo, por lo que Lampón proseguirá con la tarea de cazar ratones aun cuando el ritmo sea bueno. Así, pues, en el griego secular contemporáneo del NT, *arrabon*—[página 46] es normalmente la parte de un pago que se da como seguridad y garantía de que el resto se liquidará después; es una entrega o plazo, pagado por adelantado que es prueba y señal de que la suma total será abonada a su debido tiempo.

Ahora bien, Pablo siempre usa la palabra en conexión con el Espíritu Santo. Por tanto, lo que Pablo está diciendo es que la donación que Dios nos hace del Espíritu Santo, aquí y ahora, es un plazo o entrega, una garantía, un goce anticipado de la vida que el cristiano vivirá, algún día, junto a él.

Las palabras del Apóstol tenían un trasfondo judío. Para un judío, el Espíritu Santo de Dios tenía dos grandes funciones. (a) Dios se dirigía al hombre a través de su Espíritu Santo. El profeta habló porque el Espíritu Santo del Señor estaba sobre él. Fue el Espíritu Santo de Dios quien reveló a Simeón que, antes de morir, vería al Ungido del Señor (Lc. 2:25). (b) Pero, también, era el Espíritu Santo quien, morando en el corazón del hombre, capacitaba a éste para reconocer la verdad de Dios cuando la oía. Los judíos creían que el Espíritu Santo de Dios operaba desde *fuera* del hombre, trayéndole la verdad, y, desde *dentro*, capacitándolo para reconocerla. El Espíritu Santo, para ellos, era a la vez revelador y piedra de toque de la verdad.

Por eso, cuando Pablo usa la palabra *arrabon* respecto del Espíritu Santo, su pensamiento es que el conocimiento imperfecto que los hombres poseen ahora es como el primer plazo de todo el conocimiento que un día poseerán; que lo que Dios les ha dicho ahora es la señal y garantía de que un día les dirá todo; que el gozo que viene al hombre ahora, en el Espíritu, es la señal del perfecto gozo que habrá en los cielos. El Espíritu Santo, para el Apóstol, es la garantía que Dios nos da de que, aunque ahora veamos por espejo, oscuramente, algún día veremos cara a cara, y de que, aunque ahora sólo conozcamos en parte, un día conoceremos como fuimos conocidos (1 Co. 13:12).

ASELGEIA⁷⁶⁶

(ἀσέλγεια)

COMPLETA DESVERGÜENZA

En muchos aspectos, *aselgeia* es la palabra más fea de las que figuran en la lista de pecados que da el NT, donde se encuentra con mucha frecuencia (Mr. 7:22; Ro. 13:13; 2 Co. 12:21; Gá. 5:19; Ef. 4:19; 1 P. 4:3; 2 P. 2:2, 7, 18; Jud. 4). La Versión Reina Valera Antigua la traduce oscilando entre “lascivia” e “impudicia”, y la misma versión, revisión [página 47] de 1960, traduce “lascivia”. La VP, regularmente, traduce “impureza”. Pero, hasta cierto punto, todas estas traducciones fallan al dar la característica esencial de *aselgeia*.

Veamos primero algunas definiciones clásicas y cristianas de la palabra. Platón la usa en el sentido de “impudicia”. Un escritor posterior la define como “predisposición para los placeres”. También se define como “violencia aparejada con insulto y audacia”. Basilio dice que es “una disposición del alma que le impide sobrellevar el rigor de la disciplina”. Se describe como “el espíritu que no conoce limitaciones y que osadamente sigue en pos de cualquier capricho, desvarío e insensato desenfreno que se proponga”. Es Lightfoot quien da la medida de la cualidad esencial de *aselgeia*, cuando dice que un hombre puede ser “impuro” (*akathartos*) y ocultar su pecado, pero el hombre que es *aselges* (el adjetivo) conmociona a la decencia pública. He aquí la mismísima esencia de *aselgeia*. El hombre en cuya alma mora *aselgeia* está tan en las garras del pecado, tan bajo su dominio, que no le importa lo que los demás digan o piensen mientras pueda satisfacer su mal deseo. Es el hombre que ha perdido la vergüenza. La mayoría de los hombres tienen la suficiente decencia como para procurar ocultar su pecado, pero al *aselges* hace mucho que eso dejó de preocuparle. Es culpable de cualquier conducta ultrajante y le tiene absolutamente sin cuidado todo lo que no sea satisfacer sus deseos. Es como un drogadicto. Al principio, el drogadicto se satisface secretamente y se esfuerza en ocultar su vicio, pero, al final, gemirá, se humillará, suplicará, rogará e implorará sin el menor disimulo ni freno, y sin la menor vergüenza, para que le suministren la droga, sin la cual no puede pasar porque ya está dominado por ella.

Ahora bien, sucede que, en el NT, usualmente, *aselgeia* no se encuentra sola, sino en conjunción con otros pecados. Nos será instructivo ver con qué pecados está más íntimamente relacionada.

(I) Se encuentra unida tres veces (Mr. 7:22; Ef. 4:19; 2 P. 2:2) a *pleonexia*. *Pleonexia* es el insaciable anhelo de tener más, el incontrolable deseo de poseer cosas que están prohibidas y que no deberían ser deseadas en absoluto. Por tanto, hay en *aselgeia* “pura y desvergonzada codicia”. Es el vicio del hombre que se someterá gustoso al menosprecio y a la afrenta que sea con tal de lograr aquello en que tiene el corazón puesto.

(II) En cuatro casos (Mr. 7:22; 2 Co. 12:21; Gá. 5:19; 2 P. 2:18), está relacionada con el adulterio, la lujuria y, en general, con el pecado sexual. Por tanto, en *aselgeia* está implicada la idea de “pura lujuria animal”. Sólo tiene uno que caminar por las calles de una gran ciudad para ver esa clase de *aselgeia* en plena y terrible actividad. Es el vicio [página 48] del hombre que tiene menos reparo que un animal en la satisfacción de sus deseos físicos.

(III) En tres ocasiones (Gá. 5:19; 1 P. 4:3; Ro. 13:13), aparece conectada con la embriaguez, particularmente con la palabra *komoi*. Originalmente, un *komos* era una pandilla de amigos que acompañaban a algún vencedor en los juegos hasta su casa, cantando con regocijo sus alabanzas a lo largo de todo el camino. Pero la palabra degeneró hasta que vino a significar una “juerga”, una pandilla de borrachos trasnochadores balanceándose y cantando por las calles. Por tanto, *aselgeia* tiene en sí ese “puro sibaritismo” que es tan esclavo de los mal llamados placeres, que hacen a veces perder la dignidad y la vergüenza.

Pero, quizás, es Josefo quien mejor matiza el significado de *aselgeia*. Este escritor judío la empareja con *mania*, “locura”, y declara que ése era el pecado de Jezabel cuando erigió un santuario a Baal en la Ciudad Santa, la misma ciudad de Dios. Semejante acto era un ultraje que desafiaba toda decencia y provocaba toda opinión pública. *Aselgeia* es una palabra fea. Es la insolencia sin límites de quien ha perdido la vergüenza. Es un horrendo comentario sobre la naturaleza humana el que un hombre pueda estar tan dominado por el pecado, que al final pierda incluso la vergüenza.

CHARISMA⁵⁴⁸⁶

(χάρισμα)

EL DON DE DIOS

Básicamente, *charisma* significa “don”. Fuera del NT, no es en absoluto una palabra común. Aparece raramente en el griego clásico. Tampoco es común en los papiros, pero sí se usa una vez con un contenido muy sugestivo, pues está en relación con un hombre que clasifica sus posesiones en dos grupos: las que obtuvo *apo agorasis*, “por compra”, y las que obtuvo *apo charismatos*, “por donación”. En el NT, *charisma* es una palabra característicamente paulina. En total, aparece diecisiete veces: catorce, en las cartas indudablemente paulinas, dos, en las Epístolas Pastorales, y, una, en 1 Pedro.

(I) Se usa respecto de lo que podríamos llamar “dones de gracia”. Pablo anhelaba visitar Roma a fin de impartir a los romanos algún *charisma* (Ro. 1:11). Los corintios no carecen de ningún *charisma* (1 Co. 1:7). Pablo les alienta a que procuren el *charisma* más excelente (1 Co. 12:31) y después canta su himno al amor. *Charismata* son las gracias de la vida cristiana.

(II) Se utiliza respecto de la “gracia y del perdón de Dios” dentro [página 49] de la situación en que el juicio y la condenación serían lo único justo. En Ro. 5:15, 16, el pecado del hombre y el *charisma* de Dios de gracioso perdón son contrastados. En Ro. 6:23—un versículo al que volveremos—la paga del pecado es la muerte, pero el *charisma* de Dios es la vida eterna.

(III) Se usa con referencia a los “talentos naturales” que el hombre posee. Cada hombre—dice Pablo—tiene su propio *charisma* de Dios (1 Co. 7:7). Pedro exhorta a todo hombre a servir a los otros de acuerdo con el *charisma* que ha recibido (1 P. 4:10).

(IV) Se emplea con relación al “don que se confiere a un hombre cuando es ordenado para el ministerio”. Timoteo nunca debe desatender el don que vino a él mediante la imposición de las manos del presbiterio (1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6). El don de Dios viene a los hombres a través de las manos de los hombres, pero permanece como un don de Dios.

(V) Se utiliza especialmente respecto de “los dones especiales que pueden ser aplicados al servicio de la iglesia”. Hay dos grandes listas de dones. Ro. 12:6–8 menciona profecía, ministerio, repartimiento, enseñanza, exhortación, presidencia y misericordia. La lista de 1 Co. 12:8–10 es más larga. 1 Co. 12:28–30 indica cuán diferentes *charismata* se dan a las diversas personas.

(VI) Se usa respecto de la “ayuda de Dios en una situación difícil” (2 Co. 1:11).

La idea básicamente completa que encierra la palabra es la de algo que nos llega gratis y sin merecerlo; de algo que se da a un hombre, pero que él no ha ganado ni ha hecho méritos para ello, sino que proviene de la gracia de Dios, y nunca podría haber sido logrado, conseguido ni poseído por el propio esfuerzo del hombre.

Pero es Ro. 6:23 el que da a *charisma* su significado esencial. En este versículo hay dos palabras contrastadas. La “paga del pecado es la muerte. La palabra usada es *opsonía*, que literalmente significaba “dinero para comprar carne cocida”, y es la palabra regular que se usa para “paga de un soldado”. Es decir, si hubiéramos recibido la paga que merecíamos, ésta hubiera sido la muerte. La “dádiva” de Dios es vida eterna. La palabra es *charisma*. Ahora bien, *charisma* también tiene un trasfondo militar. Cuando un emperador subía al trono, o cuando celebraba su cumpleaños, daba a sus soldados un *donativum* o *charisma*, es decir, les regalaba cierta cantidad de dinero. Ellos no lo habían ganado, como sucedía con su *opsonia*; lo recibían por la generosidad del emperador.

Así, pues, lo que nosotros hemos ganado, nuestra *opsonia*, es la muerte. Por ello, todo lo que tenemos es *charisma*, regalo de Dios. Todo es de Dios. Toda gracia con la cual la vida es adornada, la gracia [página 50] que perdona el pecado; todo talento natural que poseemos, los dones que ponemos al servicio de la iglesia, cualquier función que podamos desempeñar, cada vez que hayamos pasado por algo que amenazara nuestros cuerpos o nuestras almas, Dios lo dio, Dios lo hizo, es el *charisma* de Dios, todo es de Dios.

“Y cada virtud que poseemos,
y cada victoria que ganamos,
y cada pensamiento santo
son únicamente de él”.

DIATHEKE¹²⁴²**(διαθήκη)****DIOS Y EL HOMBRE**

Diatheke, la palabra que se traduce “pacto”, es una de las más comunes en la versión griega del AT y de las más importantes del NT. Es una palabra que comporta cierto problema, y la solución de ese problema nos demostrará que en ella hay todo un contenido teológico y toda una visión de la relación entre Dios y el hombre.

“Pacto”, en su uso ordinario, y no teológico, significa “acuerdo entre dos o más personas o entidades”. Así es como ocasionalmente se utiliza en el AT, por ejemplo, en la “alianza” que los gabaonitas deseaban hacer con Josué (Jos. 9:6), en el “pacto” con los habitantes de Canaán que les estaba prohibido a los israelitas (Jue. 2:2), en el “pacto” que hicieron David y Jonatán (1 S. 23:18).

Pero se usa más comúnmente para significar la relación emprendida entre Dios y el hombre. Así, por ejemplo, se utiliza referente al pacto de Dios con el hombre tras el diluvio (Gn. 9:12–17). Se emplea de forma especial respecto del pacto entre Dios y Abraham (Gn. 17:4–9), y en general, respecto de cualquier parte que tenga que ver con la relación y el acuerdo entre Dios y el pueblo de Israel (Dt. 4:13, 23). Esta es la única palabra que se usa para describir “la relación, el pacto” de Dios con su pueblo.

Los viejos usos sobreviven en el NT. El pacto con Abraham es todavía recordado (Hch. 7:8). El pacto con el pueblo de Israel es todavía enfatizado (Hch. 3:25; Ro. 9:4). Pero, muy especialmente, la idea de pacto se usa respecto de la nueva relación entre el hombre y Dios, relación que fue posible por la vida y muerte de Jesús (Mt. 26:28; Mr. 14:24; Lc. 22:20; 2 Co. 3:6). En el NT, *diatheke* es la palabra característica de la carta a los hebreos para describir esta nueva y mejor relación entre Dios y el hombre (He. 7:22; 8:6, 9, 10; 12:24; 13:20).

[**página 51**] Hasta aquí, todo es correcto; pero el problema radica en que la palabra griega normal para pacto es *suntheke*, que es precisamente la usada en todas partes respecto de un compromiso matrimonial o un acuerdo entre dos personas o estados. En el griego de todos los tiempos, *diatheke* no significa “pacto”, sino “testamento”. *Kata diatheken* es el término regular que significa “según las estipulaciones del testamento”. En un papiro, cierto testador deja casas y huertos en conformidad con las disposiciones (*diathekas*) que se encuentran en el templo de Afrodita, con Eunomides el gobernador y con Ctesiphon el abogado. ¿Por qué el NT no utiliza nunca *suntheke* y siempre usa *diatheke*?

La razón es la siguiente: *Suntheke* describe siempre “un acuerdo hecho en igualdad de condiciones, que cualquiera de las dos partes puede alterar. Pero la palabra “pacto” significa algo diferente. Dios y el hombre no se encuentran en igualdad de condiciones; significa que Dios, a opción propia y en su libre gracia, ofreció al hombre esta relación, que el hombre no puede alterar, cambiar ni anular, sino sólo aceptar o rechazar. Ahora bien, el supremo ejemplo de tal acuerdo es “un testimonio”. Las condiciones de un testamento son impuestas por una persona y aceptadas por otra, que no puede alterarlas.

No entramos en relación con Dios por derecho propio ni según nuestras estipulaciones, sino por la iniciativa y la gracia de Dios. Filón dice: “Un pacto es un símbolo de la gracia que Dios sitúa entre sí mismo, *que es quien la ofrece, y el hombre, que es quien la recibe*”. “Lo propio de Dios es dar y lo propio del hombre es recibir.”

La misma palabra “pacto”, *diatheke*, resume en sí misma la “deuda” y el “deber” que tenemos para con Dios. Estamos en “deuda” porque nuestra nueva relación con Dios es debida a la aproximación de Dios y no a nada que nosotros pudiéramos haber hecho. Tenemos un “deber” porque hemos de aceptar las condiciones de amor, fe y obediencia impuestas por Dios, y no podemos alterarlas. La misma palabra demuestra que nunca podremos encontrar a Dios en igualdad de condiciones, sino únicamente según la humildad y gratitud estipuladas.

Samuel Rutherford redactó su propio catecismo y, en él, escribe: “¿Qué indujo a Dios a hacer el pacto de gracia? Su propia y libre misericordia y gracia, pues, cuando él lo hizo, nosotros éramos como hijos bastardos, desamparados, expósitos, medio muertos, dejados a la intemperie a morir en su propia sangre (eso era lo que de hecho sucedía con los niños no deseados en tiempo de Rutherford), y nuestro Señor se nos acercó e hizo un pacto con nosotros”. La palabra *diatheke* contiene la inevitable verdad de que “todo es de Dios”.

[**página 52**]**EILIKRINES**¹⁵⁰⁶ Y **EILIKRINEIA**¹⁵⁰⁵**(εἰλικρινής y εἰλικρίνεια)****LA PERFECTA PUREZA**

Eilikrines (adjetivo) y *eilikrineia* (sustantivo) son dos palabras sumamente interesantes. *Eilikrines* se encuentra en Fil. 1:10, donde la Versión Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce “sincero”, y, la VP traduce “limpio”; también se encuentra en 2 P. 3:1, donde la Versión Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce “limpio”, y, VP “sincero”. *Eilikrineia* aparece en 1 Co. 5:8 y 2 Co. 1:12; 2:17. La traducción regular de todas las versiones es “sinceridad”.

Aunque ni el nombre ni el adjetivo son muy comunes en el griego clásico, *eilikrines* tiene ahí dos usos característicos. En primer lugar, significa “simple, sin mezcla, puro”. Por ejemplo, del fuego, lo más puro de todo, se dice que es *eilikrines*. Se usa, también, respecto de un eclipse “total” de sol. En segundo lugar, se utiliza denotando cualidad. Por ejemplo: inteligencia “pura”, entendimiento “cabal”, “mal sin remedio”.

En los papiros no es común ninguna de las dos palabras. Un hombre, en actitud suplicante, apela a la *eilikrineia* de un oficial, pero, en este caso, la palabra debe significar “probidad”, “imparcialidad”, “justicia”.

La etimología y derivación de estas palabras griegas siempre han sido dudosas. Hay dos sugerencias.

(I) Pueden derivar de la palabra griega *eilein*, que significa “sacudir una determinada materia en una criba” hasta extraer de ella la última partícula extraña y dejarla absolutamente pura. Así, pues, estas palabras describen una pureza “cribada”. Describen el carácter que ha sido tan purificado por la gracia de Dios, que no hay en él mezcla de mal alguno.

(II) Pueden derivar de la combinación de dos vocablos griegos: *heile*, que significa “luz del sol”, y *krinein*, que quiere decir “juzgar”. En este caso, podrían describir algo que es capaz de resistir el juicio de la luz solar; algo que, aun siendo expuesto a la clara luz del sol, revela no tener faltas ni imperfecciones. Aquí estamos ante una vívida imagen. En los bazares de Oriente, las tiendas eran pequeñas, oscuras y umbrías. Un artículo, pongamos una pieza de alfarería, de cristalería o de tela, dentro de los nichos de la barraca, aparentaría estar en perfectas condiciones; pero el comprador sabio lo sacaría a la calle y lo sometería al juicio de la luz del sol, y, más de una vez, los claros rayos del astro rey revelarían defectos e imperfecciones que nunca se hubieran notado en lo obscuro de la tienda. Teofilacto debió haber estado pensando [página 53] en esta línea cuando habló de *eilikrineia* como de “esa pureza y candidez de la mente que no tiene nada oculto entre sombras ni acechando bajo la superficie”.

Esta palabra suscita la siguiente pregunta: ¿podrían nuestros pensamientos resistir la prueba de ser expuestos a la plena luz del día? ¿Podrían nuestras más íntimas motivaciones resistir la prueba de ser dragadas y expuestas a la fulgurante luz reveladora? Poniendo el asunto en su clímax: ¿podrían nuestros más recónditos pensamientos y móviles soportar el escrutinio de la luz del ojo de Dios?

La pureza cristiana es tal, que está siendo cribada hasta que la última partícula de mal haya desaparecido; es una pureza que no oculta nada y que sus pensamientos y deseos más íntimos podrían resistir todo el resplandor de la luz del día.

EKKLESIA¹⁵⁷⁷

(ἐκκλησία)

LA IGLESIA DE DIOS

Ekklesia, la palabra griega que traducimos “iglesia”, es una de las más importantes del NT. Como otras palabras neotestamentarias, ésta tiene un doble trasfondo.

(I) Tránsito griego de *ekklesia*. En los grandes días de la Atenas clásica, la *ekklesia* era la gente convocada y reunida en asamblea. La componían todos los ciudadanos de la metrópoli que no habían perdido sus derechos cívicos, y, salvo el hecho de que las decisiones tomadas debían ajustarse a las leyes del estado, sus poderes eran para todos los fines y efectos. La asamblea nombraba y destituía magistrados; dirigía la política de la ciudad; declaraba la guerra y hacía la paz; contraía compromisos y concertaba alianzas; elegía generales y otros oficiales militares; destinaba las tropas a las diferentes campañas y las despachaba desde la ciudad; era responsable de la dirección de todas las operaciones militares; recogía y distribuía los fondos públicos. Pero, en medio de todo esto, debemos destacar dos hechos sumamente interesantes. Primero, todas sus reuniones comenzaban con oración y sacrificio. Segundo, era una verdadera democracia. Sus dos santos y señas eran “igualdad” (*isonomia*) y “libertad” (*eleutheria*). Era una asamblea en que cada uno tenía el mismo derecho e idéntico deber de tomar parte. Cuando había que dirimir alguna cuestión en que estuvieran implicados los derechos de algún ciudadano en particular, como en el caso de ostracismo o destierro, tenían que estar presentes [página 54] un mínimo de seis

mil ciudadanos. En un sentido más amplio, *ekklesia* vino a significar cualquier asamblea de ciudadanos debidamente convocados. Es interesante hacer constar que el mundo romano nunca trató de traducir la palabra *ekklesia*; simplemente la transliteró, resultando *ecclesia*, y la usó de la misma forma que los griegos. Hay una sugestiva inscripción bilingüe (fecha entre el 103–104 d. de J.C.), encontrada en Atenas, que puede ser leída sobre el trasfondo de Hechos 18. Cierta Cayo Vibius Salutaris había presentado a la ciudad varias imágenes y, entre ellas, figuraba una de Diana. La inscripción dispone que las imágenes, situadas sobre sus respectivos pedestales, debían estar presentes en cada *ekklesia* de la ciudad convocada en el teatro. Para griegos y romanos la palabra era familiar en el sentido de asamblea convocada. Así, pues, cuando miramos todo esto frente al mencionado trasfondo, la iglesia era, como Deissmann apunta, la asamblea de Dios, la revista de Dios, y Dios es el convocador.

(II) Tránsito hebreo de *ekklesia*. En la Septuaginta, *ekklesia* traduce la palabra hebrea *qahal*, que proviene de una raíz que también significa “convocar”. Normalmente, es usada para significar la “asamblea” o “congregación” del pueblo de Israel. En Dt. 18:16; Jue. 20:2, se traduce “asamblea”; y en 1 R. 8:14; Lv. 10:17; Nm. 1:16, “congregación”. Es muy común en la Septuaginta, donde aparece unas setenta veces. En el sentido hebreo, por tanto, significa el pueblo de Dios, convocado por Dios, a fin de que escuche a—y actúe para—Dios. En cierto sentido, la palabra “congregación”, como traducción de *ekklesia*, pierde algo del significado esencial. Una “congregación” es cierto número de personas “que han venido juntas”; una *qahal* o *ekklesia* es cierto número de personas “que han sido convocadas”. Las dos palabras originales, hebrea y griega, ponen todo el énfasis en la acción de Dios.

F. J. A. Hort indica que, originalmente, la palabra no significa un conjunto de personas que han sido “entresacadas” del mundo, como tan a menudo se afirma. *Ekklesia* no tiene en sí tal sentido exclusivo. Significa que han sido “citadas fuera” de sus casas para ir a reunirse con Dios; y esto, tanto en el uso griego como hebreo, en sentido inclusivo, nunca exclusivo. El estado no citaba a unos cuantos privilegiados para que cargaran con sus responsabilidades, sino a cada hombre; Dios tampoco cita a unos pocos elegidos para que vayan a escuchar su palabra y a actuar de acuerdo con ella, sino a todo hombre.

Así, en esencia, la iglesia, la *ekklesia*, es un conjunto de personas congregadas no tanto porque hayan escogido venir juntas como porque Dios las ha llamado a su presencia; no tanto para comunicarse mutuamente pensamientos y opiniones personales como para escuchar la voz de Dios.

[página 55] En el NT, *ekklesia* presenta tres aspectos diferentes de su único significado. (a) Significa “la iglesia universal” (1 Co. 10:32; 12:28; Fil. 3:6). (b) Significa “una iglesia local en particular” (Ro. 16:1; 1 Co. 1:2; Gá. 1:2). (c) Significa “la asamblea real” de creyentes que, en cualquier parte, se reúnen para adorar (1 Co. 11:18; 14:19, 23). En este aspecto, parece que el pensamiento de Pablo evolucionó. En sus primeras cartas, se trasluce el pensamiento del Apóstol con relación más bien a congregaciones individuales. Así, por ejemplo, habla de la “*ekklesia* de los tesalonicenses” (1 Ts. 1:1; 2 Ts. 1:2). Pero, más tarde, habla de la “*ekklesia* de Dios que está en Corinto” (1 Co. 1:2). Pablo llegó a pensar en términos de la iglesia universal de la cual las congregaciones individuales formaban parte. Sir William Ramsay vio en la configuración del imperio romano un antecedente de lo que bien pudo haber afectado el pensamiento de Pablo. Cualquier grupo de ciudadanos romanos, reunidos en cualquier parte del mundo, constituía un *conventus civium romanorum*, una “asamblea de ciudadanos romanos”. Doquiera estuvieran reunidos, eran parte de la gran comprensión de Roma. No tenían sentido al margen de Roma; eran parte de la gran unidad; y, cualquier ciudadano romano que llegara a esa ciudad, era automáticamente un miembro más del grupo. El grupo podía estar separado de Roma por la distancia, pero, en espíritu, era parte de ella. Esta es, precisamente, la concepción paulina de iglesia. Un hombre puede ser miembro de cualquier congregación local, dentro de una cierta comunión dada; pero, si su pensamiento queda ahí, está muy lejos de la verdadera concepción de iglesia.

La iglesia es el todo universal del cual cada congregación local es una parte, y lo más importante no es ser miembro de tal y tal congregación o de tal y tal comunión, sino ser miembro de la iglesia de Dios. Poniendo un ejemplo paralelo de fondo militar, diríamos que un soldado podría sentirse orgulloso de pertenecer al regimiento Granaderos de San Martín; pero si ese regimiento formara parte del Tercer Ejército le haría sentirse todavía más orgulloso; pero, que ese ejército formara parte del de su país natal, sería la mayor satisfacción de todas. Es bueno sentirse orgulloso de una congregación; es bueno recordar la tradición de una denominación; pero lo mejor de todo es tener conciencia de ser miembro de la iglesia de Dios.

En el NT, la iglesia se nos describe de las formas siguientes:

(I) Algunas veces—no muy a menudo—es descrita en términos humanos. Así, por ejemplo, Pablo habla de la iglesia de los tesalonicenses (1 Ts. 1:1; 2 Ts. 1:2). La iglesia está compuesta de hombres, por lo que, en un sentido, pertenece a los hombres; los hombres son los ladrillos con los que se edifica la iglesia. Jamás, en todo el NT,

se usa la palabra iglesia para describir un “edificio”. Siempre describe un conjunto [página 56] de hombres y mujeres que han entregado su corazón a Dios.

(II) Mucho más frecuentemente, la iglesia es descrita en términos divinos. La descripción más común es “iglesia de Dios” (1 Co. 1:2; 2 Co. 1:1; Gá. 1:13; 1 Ts. 2:14; 1 Ti. 3:5, 15). La iglesia pertenece a Dios y viene de Dios. Si no hubiera mediado el amor de Dios, no hubiera habido iglesia; si Dios no hubiera sido comunicativo, no hubiera habido mensaje ni ayuda en y para la iglesia.

(III) Algunas veces, la iglesia es descrita como iglesia de Cristo. (a) En este sentido, Cristo es cabeza de la Iglesia (Ef. 5:23, 24). Por consecuencia, la iglesia debe vivir y moverse de acuerdo con el pensamiento y la voluntad de Cristo. (b) La iglesia es el cuerpo de Cristo (Col. 1:24). Jesucristo actúa a través de la iglesia; y la iglesia debe ser manos para trabajar para él, pies para hacer sus recados y voz para hablar en su nombre. Un indio describió la iglesia como “la que continúa la vida de Cristo”.

Debemos tomar buena nota de una última cosa. En tiempos del NT, la iglesia no tenía edificios. Los cristianos se reunían en cualquier casa que tuviera una habitación lo bastante grande para albergarlos. Estas asambleas eran llamadas “iglesias de casa” (Ro. 16:5; 1 Co. 16:19; Col. 4:15; Flm. 2). Cada hogar debe ser en el sentido real una iglesia. Jesús es el Señor de la mesa de la comida y de la mesa de la comunión. Y siempre será cierto que oran mejor juntos los que primero oran solos.

ELPIS¹⁶⁸⁰ Y ELPIZEIN¹⁶⁷⁹

(ἐλπίς y ἐλπίζω)

LA ESPERANZA CRISTIANA

El nombre *elpis* significa *esperanza*, y, el verbo *elpizein*, *esperar*. Estas palabras no son de un interés lingüístico particular. Su gran valor radica en el hecho de que, si examinamos y analizamos su uso en el NT, podemos descubrir el contenido y las bases de la esperanza cristiana.

Elpis, *esperanza*, es uno de los tres grandes pilares de la fe cristiana. Todo el mensaje cristiano se fundamenta en la *esperanza*, juntamente con la fe y el amor (1 Co. 13:13). *Esperanza* es característicamente la virtud cristiana y, a la vez, algo imposible para el no cristiano (Ef. 2:12). Sólo el cristiano puede ser un optimista con relación al mundo. Sólo el cristiano puede esperar hacer frente a la vida. Sólo el cristiano puede considerar la muerte con serenidad y ecuanimidad.

[página 57] Veamos, pues, en qué consiste la esperanza cristiana.

(I) Es *la esperanza de la resurrección de los muertos*. Este pensamiento discurre consistentemente a través de todo el NT. (Hch. 23:6; 26:6; 1 Ts. 4:13; 1 P. 1:3; 1 Jn. 3:3; 1 Co. 15:19). El cristiano es un hombre que no va rumbo a la muerte, sino a la vida. Para él, la muerte no es el abismo de la nada y la aniquilación. Es “una puerta abierta en el horizonte”.

(II) Es *la esperanza de la gloria de Dios* (Ro. 5:2). Es la esperanza de que ya no veremos más la gloria de Dios en la nube ni por espejo, oscuramente. Es la certeza de que vendrá el día que veremos a Dios y seremos revestidos de su misma gloria.

(III) Es *la esperanza de la nueva dispensación* (2 Co. 3:12). Mientras los hombres se reconocían gobernados por la ley, no había lugar para otra cosa que no fuera la desesperación, pues no hay ni uno que pueda obedecer y satisfacer la perfecta ley de Dios. Pero cuando vemos que la nota clave de la religión no es la ley, sino el amor, renace una nueva esperanza.

(IV) Es *la esperanza de justicia* (Gá. 5:5). En Pablo, *justicia* O *justificación* significan *genuina relación con Dios*. Cuando un hombre considera la religión como ley debe estar siempre sintiéndose culpable delante de Dios, y, por tanto, continuamente aterrizado. Pero el mensaje de Jesucristo capacita al hombre para entrar en una nueva relación con Dios, donde el terror ha desaparecido y una confianza de niño ocupa su lugar.

(V) Es *la esperanza de salvación*. Esto tiene dos aspectos. (a) Es la confianza de saber que Dios nos libra en este mundo (2 Co. 1:10), no en el sentido de ser resguardados contra sinsabores y peligros, sino en el de ser confortados para superarlos. Como Rupert Brooke escribió:

Seguro será mi caminar,
Secretamente armado contra todo empeño de la muerte;
Seguro donde no hay seguridad; seguro donde los hombres caen;
Y cuando estos pobres miembros mueran, el más seguro de todos.

(b) Es la confianza de salvación en el mundo venidero. Es la esperanza de salvación en medio de los peligros de la tierra, y de ser rescatados del juicio de Dios.

(VI) Es la *esperanza de vida eterna* (Tit. 1:2; 3:7). En el NT, la palabra *eterna* siempre enfatiza *cualidad* de vida, no *duración*. *Eterna* es la palabra que describe cualquier realidad *propia de Dios*. Vida eterna es [página 58] la clase de vida de Dios. La esperanza del cristiano es que, algún día, él participará de la misma vida de Dios.

(VII) Es la *esperanza de la segunda venida de Cristo* (Tit. 2:13; 1 P. 1:13; 1 Jn. 3:3). La segunda venida no es hoy una doctrina que esté en boga, pero todavía permanece esta gran verdad: *la historia va a alguna parte*, la historia no es una colección de eventos sin sentido, inconexos y fruto de la casualidad. Hay una consumación. El cristiano es el hombre que se concibe a sí mismo y entiende la vida como yendo rumbo a una meta.

(VIII) Es la *esperanza que descansa en los cielos* (Col. 1:5). Es decir, el cristiano espera ansioso recibir algo que ya está reservado para él, algo que no depende de los azares y cambios del tiempo, sino de Dios, y que, por tanto, tendrá que ver con la consumación del designio de Dios y con el cumplimiento y la realización de todas las esperanzas y sueños del alma humana.

Veamos ahora lo que podríamos llamar fuentes de la esperanza.

(I) La esperanza es producto de la experiencia (Ro. 5:4). Puede ser que las experiencias y pruebas de la vida conduzcan al no cristiano a la desesperación. El cristiano tiene una esperanza que ve todas las cosas, que se vuelve cada vez más radiante y no más sombría.

(II) La esperanza es producto de las Escrituras (Ro. 15:4). Si un hombre quiere estudiar la historia del proceder de Dios con la humanidad y de su intención para con ella, se sentirá lleno de esperanza. Oliver Cromwell, planeando la educación de su hijo Richard, dijo: “Yo le haría aprender una pequeña lección de historia”. Para el cristiano la lección de historia es la esperanza.

(III) La esperanza tiene su sentido en el hecho de ser llamados por Dios (Ef. 1:18). El cristiano no tiene conciencia de haber entrado en la salvación (aparejada por Dios) como resultado de su lucha por hacer méritos, pues, tal lucha, sería desesperanzadora. El cristiano tiene conciencia de haber sido invitado a iniciar una nueva relación con Dios por la pura misericordia de Dios, no por sus méritos personales.

(IV) La esperanza es producto del evangelio (Col. 1:23). Evangelio quiere decir buenas nuevas. Un mensaje amenazador, como el de Juan el Bautista (Lc. 3:7, 17), conduciría al hombre a la desesperación. El mensaje de Jesús es una invitación, una oferta, una promesa, una asombrosa buena nueva para levantar el ánimo a cualquier hombre que esté obsesionado por su pecado.

(V) La esperanza depende de Jesús y de su obra (Col. 1:27; 1 Ti. 1:1). La esperanza cristiana no se funda en cualquier cosa que un hombre haya hecho o pueda hacer, sino en lo que Cristo ha realizado.

Ahora, agrupemos ciertas grandes cosas que suceden por medio de la esperanza.

[página 59] (I) La esperanza viene a través de la gracia (2 Ts. 2:16). El mismo fundamento de la esperanza cristiana es el libre e inmerecido perdón y compañerismo que Dios ofrece al hombre. La esperanza nace cuando descubrimos que no *ganamos* la salvación, sino que la *recibimos*.

(II) La esperanza nos hace sentir gozo (Ro. 12:12). Un cristiano melancólico implica contradicción en los términos. El hombre que conoce el poder de Cristo nunca puede desesperar de sí mismo o del mundo. Ha descubierto lo que Cavour llamaba “el sentido de lo posible”, pues se ha dado cuenta de que, con Dios, todo es posible.

(III) Somos salvos en esperanza (Ro. 8:24). La base de la salvación es la esperanza de que Dios sea como Jesús dijo. Hasta que no empezamos a ver a Dios como el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, no podemos ni siquiera contemplar la salvación como posible para el hombre pecador.

(IV) La esperanza guarda al cristiano tenaz. Esta es una de las grandes notas clave de la Carta a los Hebreos (3:6; 6:11, 18). El cristiano es el hombre que puede batallar y luchar, que puede pelear contra sí mismo y contra sus tentaciones, que puede soportar la disciplina de ser cristiano, porque tiene algo infinitamente precioso que esperar con ilusión.

Finalmente, veamos, lo que podríamos llamar, los fundamentos de la esperanza.

(I) La esperanza es en Cristo (1 Ts. 1:3). No esperamos por obra y gracia de algún poder innato, sino porque ahora tenemos experiencia de la ayuda que Cristo puede prestar.

(II) La esperanza está fundada en Dios (1 Ti. 4:10) porque él es Dios de esperanza (Ro. 15:13) y Dios que da esperanza. El carácter de Dios es, como Jesús nos dijo, el fundamento esencial de nuestra esperanza.

(III) La esperanza mira hacia Dios. Vuelve la cara a Dios (Hch. 24:15; 1 P. 1:21; 3:5; 1 Ti. 5:5). El cristiano es un hombre de esperanza porque tiene sus ojos puestos en Dios. Agustín dijo a un hombre desgraciado que sólo pensaba en sus pecados: “Deja de mirarte a ti mismo y mira a Dios”. El secreto de la esperanza cristiana es la mirada dirigida hacia Dios.

La esperanza cristiana no teme ni se plantea el problema de que tal vez las promesas de Dios sean verdaderas. Es la confiada expectación de que no pueden ser nada más que la verdad.

[página 60]

ENERGEIA,¹⁷⁵³ ENERGEIN,¹⁷⁵⁴ ENERGEMA,¹⁷⁵⁵ ENERGES¹⁷⁵⁶

(ἐνέργεια, ἐνεργέω, ἐνέργημα, ἐναργής)

EL DIVINO PODER EN ACCION

En el NT nunca se emplean estas cuatro palabras para describir la acción de algún poder humano o de este mundo, sino, siempre, la de algún otro que está muy por encima de éstos. En algunas ocasiones, infrecuentes, se refiere a la actividad de un poder maligno, demoníaco, hostil a Dios; pero lo que más frecuentemente describen es la acción del Omnipotente.

Son, por tanto, palabras muy importantes, que nos enseñan algo de cómo el poder de Dios opera en Cristo, en el mundo y en las vidas de los hombres.

Estas palabras pasaron al cristianismo con un interesante historial, que debemos conocer para ayudarnos a comprender el matiz y uso cristianos de los cuatro vocablos. Así, pues, estudiemos primeramente el significado que tenían en el griego clásico. Comenzaremos por la palabra *energos*, la cual, aunque no aparece en el NT, lleva en sí los gérmenes del significado de cada una de las otras. *Energos* es un adjetivo.

En la *Memorabilia* (1.4.4) de Jenofonte, hay un pasaje en que aparece Sócrates discutiendo las acciones de un hombre que estaba dispuesto a reverenciar a los grandes escritores y artistas, pero no a Dios. “¿Quiénes crees tú—pregunta Sócrates—que son más dignos de admiración: los creadores de fantasmas sin sentido ni movimiento o los creadores de seres vivos, inteligentes, *activos*, (*energos*) y humanos?” *Energos* describe lo que está radiante y evidentemente *vivo*.

Herodoto (8.26) habla de ciertos desertores arcadios que fueron a los persas porque necesitaban alimento y deseaban *ser empleados* (*energos*). *Energos* describe acción en oposición a inacción.

Energos se usa respecto de alguien que está en acto de servicio. Platón, en *Las Leyes* (674b), determina: “Los magistrados, durante su año de oficio, los pilotos y los jueces, mientras *están de servicio*, no deben en absoluto probar el vino”. *Energos* describe al hombre que está *cumpliendo su deber* dentro de su profesión o vocación.

Energos tiene frecuentemente un contexto militar. Tucídides, refiriéndose a una ocasión en que la flota ateniense disponía del mayor número de naves, dice que los atenienses estaban siempre en *acto de servicio* (*energos*) (Tucídides, 3.17).

Jenofonte explica cómo Ciro, poniendo un ejemplo sobre cierto tipo de hombres, decía que los tales hombres debían ser escardados si querían mantener el ejército *energos, diligente, eficiente, apto para el servicio activo* (Jenofonte, *Ciropedia* 2.2.23).

[página 61] Polibio usa *energos* para describir un ataque *vigoroso* (4.63.8); un arma *efectiva* (1.40.12); una marcha a *paso rápido* (5.8.34).

Energos es frecuentemente usado respecto de la tierra que es *cultivada* y, por tanto, *productiva*. Plutarco habla de un campo *produciendo lo suficiente* para alimentar a decenas de millares (*César* 58). Habla también de la ley de Pisístrato contra la haraganería, con el resultado de que “el campo se hizo más *productivo* (*energos*) y la ciudad estaba más tranquila” (*Solón* 31). Jenofonte utiliza *energos* para describir la tierra *cultivada* en oposición a la inculca.

Energos se refiere también a una mina en plena producción y a un capital que no está congelado, sino que se invierte para hacerle producir intereses. En los papiros se utiliza *energos* para describir un molino en *completo rendimiento*. La Septuaginta usa *energos* respecto de un *día laborable* como opuesto al Sabbath, cuando el trabajo estaba prohibido.

Aquí, pues, nos dan una serie de ideas, todas las cuales contribuyen al uso que el NT hace de estas cuatro palabras, que tienen en sí el sentido de vitalidad, actividad, eficiencia y efectividad, que nos iluminará la concepción del hacer de Dios.

Pero antes de estudiar la forma en que el NT usa estas palabras, debemos verlas en el griego clásico.

Consideremos ahora el uso clásico de *energeia*. *Energeia* es un nombre que significa *actividad* u *operación*. Como luego comprobaremos, ambos significados tienen un matiz especial.

Aristóteles (*Retórica* 1141b 28) utiliza *energeia* para describir el *vigor del estilo*. En la gramática griega, *energeia* tiene significado técnico; por ejemplo, significa la voz *activa* del verbo, opuesta a la *pasiva*. *Energeia*

es también utilizada respecto de la fuerza maciza de un ingenio de asedio, por ejemplo un ariete (Diodoro-Sículo, 20.95), y del eficaz *desempeño* de los deberes que convienen a un hombre (Filodemo, 1.91).

Galeno, el médico escritor, emplea la palabra de dos formas muy interesantes y significativas. Primera, para describir “la acción que produce un resultado” (*Sobre las Facultades Naturales* 1.2, 4.5); segunda, para describir la acción o efecto de una droga o medicina en el sentido en que nos referimos a una droga *actuando* u *obrando*.

Ya empezamos a ver claro que la tónica de *energeia* es *acción eficaz*; no simple acción, sino siempre una acción que resulta en el fin deseado y propuesto.

Aristóteles tiene un modo característico, y muy significativo, de usar *energeia* en sus escritos de ética, a saber: significando lo que es *actual* en oposición a lo que solamente es *potencial*. Un hombre puede aparentar todos los dones y talentos, pero pueden ser únicamente [página 62] potenciales; pueden estar en él, pero nunca manifestarse en una acción concreta y eficaz; solamente cuando estos dones y talentos se actualizan, se manifiestan en la acción, existe *energeia*. En su *Ética a Nicómaco* (1098b 33), Aristóteles escribe: “Hay, sin duda, una gran diferencia entre concebir que el Bien Supremo consiste en poseer la virtud o en desplegarla—en disposición o en la manifestación de una disposición *mediante la acción (energeia)*.” “¿Hay, pues, alguna razón que nos impida llamar feliz al hombre que consume la virtud *en la acción (energeia)* (1101a 15)?” “Lo peculiar del hombre es *el ejercicio* de las facultades de su alma conforme a la virtud y a la excelencia”.

Aquí hay algo muy sugestivo: *energeia* no es lo que el hombre puede hacer; es lo que hace. *Energeia* es la demostración del carácter por medio de los hechos. Es bondad más eficaz, que, ciertamente, constituye la fuerza más efectiva en el mundo. No es mera energía; no es energía mal dirigida; no es energía ineficaz; es acción dirigida, con propósito, con significado, eficaz y enérgica.

En el griego clásico, el verbo *energein* tiene todas las características del nombre *energeia*, con el que está emparentado. *Significa estar activo* u *operar*, pero siempre con la idea de eficacia tras de sí. Como hemos visto, Aristóteles usa esta palabra respecto de la acción eficaz de la virtud en contraposición con la virtud en potencia, es decir, no actualizada. Polibio (1.13.5) la utiliza para describir la forma enérgica y eficaz de llevar a cabo una campaña.

Tiene dos usos técnico-médicos. Se usa denotando la acción eficaz de una medicina, y es la palabra griega técnica que, referida a la cirugía, significa *operar*. *Energein* contiene la idea de la acción que produce el efecto deseado, es decir, de la acción eficaz.

El sustantivo *energema* significa *acción, actividad u operación*. Se refiere a lo hecho en sí, como evidencia de una actividad desarrollada, y se opone a lo meramente sufrido, soportado o experimentado. Quizás, su uso más sugestivo se encuentre en los trabajos de Hércules, una serie de labores iniciadas y concluidas satisfactoriamente.

Energes aparece en el NT como la forma del adjetivo clásico *energós*. En el griego clásico no es común, pero, cuando aparece, significa eficaz, y, en este sentido, se utiliza tanto respecto de los fármacos como de un ingenio de guerra capaz de abrir una brecha en los muros de la ciudad sitiada.

Cuanto más estudiamos este grupo de palabras, más se repite la idea de acción fuerte, poderosa y, sobre todo, eficaz; la idea de propósito llevado a cabo. Y esto se hace más sugestivo cuando vemos que, en el NT, son las palabras características para describir la acción de Dios.

[página 63] *Energeia* aparece en el NT nueve veces, y siempre en los escritos de Pablo. En Efesios 1:19, habla de la operación del supereminente poder de Dios, que obró en Cristo, cuando le resucitó de los muertos. En Ef. 3:7 dice que su ministerio le fue dado por la gracia de Dios según la *eficiente operación* de su poder.

En Ef. 4:16 describe el cuerpo que es la iglesia, armoniosamente concertado, según la *actividad eficiente* propia de cada miembro. En Fil. 3:21, el Apóstol habla de su certeza de que Jesucristo transformará el cuerpo de nuestra humillación en el cuerpo de su gloria, según *poder* por medio del cual puede subyugar todas las cosas a sí mismo.

En Col. 1:29, Pablo se refiere a su propia predicación, en la cual se esfuerza según la *potencia* de Dios que *actúa (energein)* poderosamente en él. En Col. 2:12, dice que el cristiano es sepultado con Cristo en el bautismo, en el cual es también resucitado con él, mediante la fe en la *operación* de Dios que levantó a Cristo de los muertos.

En 2 Tesalonicenses encontramos dos de las referencias al poder del mal demoníaco y ateo. En 2:9 leemos de la *obra* de Satán, desplegada en señales y prodigios que sólo el anticristo puede ejecutar; y en 2:11 leemos acerca de una *energeia* engañosa, enviada por Dios a los incrédulos.

La palabra *energein* aparece unas diecinueve veces en el NT. Se usa tres veces respecto del poder maligno y demoníaco. Se emplea en Ro. 7:5 con referencia a las pasiones del pecado *obrando* en nuestros miembros para

producir la muerte. En Ef. 2:2 se utiliza respecto del espíritu que *obra* en los hijos de desobediencia, y, en 2 Ts. 2:7, de la *acción* del misterio de la iniquidad.

Mucho más a menudo se utiliza con referencia al obrar del poder de Dios. Se usa respecto del portentoso poder que *actuó* en los milagros de Jesús (Mt. 14:2; Mr. 6:14), y que todavía actúa en los milagros de la iglesia (Gá. 3:5) y en los dones y gracias que constituyen el ornamento de la vida cristiana.

Energiein se usa también respecto del poder que actúa en la vida cristiana. La salvación se *opera*, se hace *eficaz*. en el sufrir (2 Co. 1:6). Se utiliza con relación a la presencia del poder de Dios en el ministerio de sus predicadores. El Dios que *actuó* en Pablo para hacer de él un apóstol a los gentiles, hizo lo mismo con Pedro para convertirlo en apóstol a los judíos (Gá. 2:8).

Se usa respecto del enérgico *poder* del amor (Gá. 5:6), del poder de la oración (Stg. 5:16) y del *obrar eficaz* de la palabra de Dios en los creyentes (1 Ts. 2:13). Se emplea con referencia al control mediante el cual Dios *opera* según su voluntad (Ef. 1:11).

Se utiliza respecto de la muerte que *actúa* en Pablo para que los **[página 64]** corintios tengan vida (2 Co. 4:12), y expresa el poder de Dios que *operó* en Cristo para resucitarle.

La palabra *energema* se encuentra en 1 Co. 12:6, 10, refiriéndose a los variados dones de aquellos que integran la iglesia, dones que Dios da y hace *eficaces* por medio de su poder.

Energes se emplea tres veces en el NT. En 1 Co. 16:9, respecto de la eficaz puerta de evangelización que se le abrió a Pablo. En Filemón 6 se usa respecto de una fe plenamente eficaz. En He. 4:12, donde es traducida *poterosa*, se utiliza con referencia a la eficacia de la palabra de Dios.

Ahora, reunamos los significados de los distintos usos que estas palabras tienen en el NT.

El NT ni esquiva ni evade el hecho de que en este mundo el poder del mal está en acción (2 Ts. 2:7, 9, 11; Ef. 2:2; Ro. 7:5). El NT no es un libro especulativo que se detenga a teorizar sobre el origen y la fuente de ese poder del mal; el poder está ahí; existe; y el NT ofrece un poder más grande para vencerlo.

Recordemos que este grupo de palabras no solamente describen el poder, sino el *poder eficaz*, el que logra el propósito y ejecuta aquello que le fue asignado. Ahora bien, es a Dios a quien principalmente se aplican estas palabras; por tanto, llevan consigo el mensaje de la *eficacia del poder de Dios*. Veamos en qué sentido es eficaz el poder de Dios.

(I) El poder de Dios es *eficaz en la resurrección*. Fue el poder que operó en Cristo para resucitarle de entre los muertos (Ef. 1:19, 20; Col. 2:12). Por consecuencia, es cierto que el *poder de Dios es eficaz en la derrota de la muerte*. Ni siquiera el postrer enemigo del hombre puede prevalecer contra el poder de Dios.

(II) El poder de Dios es *eficaz en el ministerio*. Dios habla por medio de aquellos que hablan para él, y actúa por medio de los que actúan en su nombre (Ef. 3:7; Col. 1:29; Gá. 2:8). Cuando un hombre entra en el ministerio, no solamente piensa, también escucha a Dios; no emprende la tarea solamente con su poder, también es revestido del poder de Dios.

(III) El poder de Dios es *eficaz en la iglesia*. La iglesia es edificada y su unión mantenida por el poder de Dios (Ef. 4:16). Dones especiales, como el del ministerio y el de sanidad, proceden del poder de Dios (Gá. 3:5); y toda la diversidad de dones que son necesarios para la administración y mayordomía de la iglesia son suministrados por la operación del poder de Dios (1 Co. 12:6, 10, 11).

(IV) El poder de Dios es *eficaz en la derrota del pecado*. A través de Cristo y en Cristo viene ese poder por el cual el ser de la humillación del hombre puede ser cambiado por el ser de la gloria de Cristo (Fil. 3:21 **[página 65]** Las humillaciones, las frustraciones y las derrotas causadas por el pecado serán absorbidas por el poder de Dios.

(V) El poder de Dios es *eficaz en el mundo*. No es el nuestro un mundo sin control, sino un mundo donde Dios está efectuándolo todo (Ef. 1:11). Tras la cambiante trama de las cosas hay un diseño; el calidoscopio de la experiencia tiene un modelo, y el diseñador de ese modelo es Dios.

(VI) El poder de Dios es *eficaz en lo interior*. No es un poder que constriña desde fuera; es el poder que inunda el ser de un hombre desde dentro (Ef. 3:20; Fil. 2:13). Es el poder que hace a un hombre sumamente poderoso; así, como suena.

(VII) Hay ciertas formas y determinados medios a través de los cuales el poder de Dios se hace eficaz:

(a) El poder de Dios se hace eficaz a *través de su Palabra*. (1 Ts. 2:13; He. 4:12). La Palabra es la fuente de poder. A través de la palabra de Dios a los hombres, viene el poder para los hombres. La Biblia no es meramente un libro de historia; es también un generador de poder.

(b) El poder de Dios se hace eficaz *a través del amor* (Gá. 5:6). El amor es el enérgico poder que transforma el conocimiento en devoción y la fe en servicio sacrificial. El poder que viene al hombre es, a la vez, entrante y saliente.

(c) El poder de Dios se hace eficaz *a través de la oración* (Stg. 5:16). La oración es entrar en contacto con Dios para obtener poder; un canal por el que llegamos hasta Dios y Dios hasta nosotros.

(d) El poder de Dios se hace eficaz *a través de la evangelización* (1 Co. 16:9). La evangelización de los hombres es un cauce por el que discurre el poder de Dios y alcanza al hombre.

(e) El poder de Dios se hace eficaz *a través del soportar la adversidad* (2 Co. 1:6). El poder de Dios no viene al hombre que empieza y después renuncia; sino al que soporta hasta el fin.

La gloria de la vida cristiana es la que resulta de revestir la vida de *energeia*, la energía, el poder eficaz de Dios mismo.

ENTUGCHANEIN¹⁷⁹³ Y ENTEUXIS¹⁷⁸³

(έντυγχάνω y έντευξις)

PETICION AL REY

Entugchanein (verbo) y *enteuxis* (sustantivo) son dos palabras de súplica en el NT. *Entugchanein* es usualmente traducido *interceder por*.

[**página 66**] En Ro. 8:26, 27 se dice que el Espíritu *intercede por nosotros*. En Ro. 8:34 leemos que Jesús *intercede por nosotros*. En Ro. 11:2 se dice que Elías *intercede con Dios* en contra de Israel. En He. 7:25 se nos enseña que Jesús vive siempre para *interceder por nosotros*.

El sustantivo *enteuxis* aparece dos veces en el NT. En 1 Ti. 2:1 se traduce *intercesión*; y en 1 Ti. 4:5 se traduce *oración*.

Es la idea que subyace en estas palabras, la imagen que contienen, lo que les hace tan significativas e importantes.

Originalmente, *entugchanein* significaba *encontrarse con una persona*, coincidir con una persona, unirse a una persona. Cuando nos encontramos con alguien, nos hablamos mutuamente; y así la palabra pasó a significar *conversar con alguien*; más tarde, adquirió el significado de *tener íntima camaradería y comunión con alguien*.

Por ejemplo, Sócrates, cuando estaba disponiéndose a morir, dijo a sus amigos que daba la bienvenida a la muerte porque, tras ella, *conversaría con Palamades, Ajax y otros grandes hombres de la antigüedad que murieron a consecuencia de un fallo injusto* (Platón, *Apología* 41b). Para Sócrates la recompensa de la muerte era la íntima camaradería con los grandes y buenos que habían marchado primero.

Aquí, pues, está la primera idea de *entugchanein*. Habla del derecho de acercarse a Dios; habla del íntimo compañerismo que los cristianos pueden gozar con Dios; significa que no hacemos nuestros ruegos a Dios desde una gran distancia y a través de un espacio infinito, sino que podemos hablar con él como un hombre conversa con su amigo. Tal como nos encontramos con nuestros amigos, podemos encontrarnos con Dios.

Pero la palabra todavía revela otro significado. Empezó por significar: *encontrarse con una persona*; después, trato íntimo y fraternal con una persona; pero, finalmente, en los papiros llega a ser una palabra casi técnica en el sentido de *hacer una petición a alguien* revestido de autoridad y, especialmente, al rey.

Enteuxis, que originalmente significaba *reunión*, viene a ser la palabra usual para expresar la idea de *petición* hecha al rey.

Hay un interesante papiro que nos habla de los gemelos Taues y Taous, que servían en el templo de Serapis en Menfis. Estos hermanos se quejaban de estar siendo tratados injustamente, no como les habían prometido. Ptolomeo Filometor y la reina, Cleopatra II, fueron a visitar el templo, y los gemelos tuvieron su oportunidad de presentarse al rey con una *enteuxis*, una petición, que apelaba a la justicia del monarca.

Enteuxis es, pues, la palabra técnica que significa *petición a un rey*; y *entugchanein* es la palabra técnica que significa *hacer la (tal) petición*.

He aquí una tremenda imagen. Cuando oramos, estamos en la [**página 67**] posición de aquellos que tienen un indiscutible acceso al rey para hacerle sus peticiones; estamos ante un rey. Esto manifiesta el enorme privilegio del que ora y, al mismo tiempo, el enorme poder de la oración.

Tenemos el privilegio de poder estar en presencia del Rey de reyes; y, cuando comparecemos ante él, todo su poder y grandeza nos respaldan para procurarnos recursos. La oración es nada menos que llegar hasta la presencia del Omnipotente para disponer de los recursos del Eterno.

EPAGGELIA¹⁸⁶⁰ Y EPAGGELLESTHAI¹⁸⁶¹ (ἐπαγγελία y ἐπαγγέλλομαι) PALABRAS DE PROMESA

En el NT, el nombre *epaggelia* significa *promesa*, y el verbo *epaggellesthai* quiere decir *prometer*. Debemos considerar primeramente los usos clásicos de estas palabras, ya que tienen mucha luz que arrojar sobre sus significados y matices en el NT.

(I) En el griego clásico, estos vocablos son muy frecuentes—y casi técnicos—en conexión con las *proclamas*. Son las palabras que se usan respecto del anuncio de los juegos públicos o los sacrificios a los dioses. Generalmente se usan respecto de algo que interesa a todos.

(II) En el griego clásico hay más de una palabra para expresar la idea de *promesa*, y lo más interesante de *epaggelia* radica en que su significado característico es *promesa que se hace libre y voluntariamente*, es decir, una promesa no obtenida de alguien por fuerza.

No es ni siquiera una promesa fruto de un determinado y mutuo acuerdo; eso sería *hyposchesis*. *Epaggelia* es, característicamente, una promesa hecha en el albedrío de uno. Tiene en sí mucho más de ofrecimiento libre que de promesa condicionada.

(III) En el griego clásico, *epaggelia* y *epaggellesthai* comportan a veces una ligera idea de deshonestidad; es decir, implican una profesión que luego no se cumple en la realidad. Otras veces tienen que ver con las elecciones políticas, por lo que describen el manifiesto de un candidato con todas las promesas de lo que se propone hacer, pero que luego, si es elegido, se demuestra que las tales promesas no eran sino un cebo y que no había la menor intención de cumplirlas.

Estas palabras también se refieren a los ofrecimientos que hacían los sofistas. Los sofistas eran maestros griegos que proliferaron en el siglo V a. de J.C. y que ofrecían enseñar lo que fuera a [página 68] quien fuese a cambio de dinero. Los grandes maestros, como Platón e Isócrates, los consideraban con intensa aversión. Decían que toda la obra de los sofistas consistía en capacitar a las gentes para que pudieran argüir de tal manera, que el peor razonamiento apareciera ante los demás como el mejor, pero que, en realidad, todo lo hacían principalmente por dinero.

Los sofistas *profesaban* (*epaggellesthai*) enseñar la virtud, mas era una profesión vacía. Competían entre ellos, *profesando* cada uno ser capaz de ofrecer un *curriculum* mejor y más eficaz que el de su rival.

Estos dos vocablos se usan a veces para describir las *profesiones* del amante. En la primera floración rosada del amor, donde todo es fascinación y excitación, el amante prometerá lo que sea. Pero, cuando hay que llevarlo a la práctica en la realidad, las profesiones quedan reducidas a un conjunto de palabras huecas. Por tanto, los vocablos pueden ser usados respecto de una promesa magníficamente hecha, pero miserablemente cumplida.

Finalmente, y siguiendo esta línea, ambas palabras pueden ser utilizadas respecto de las propiedades curativas de una determinada droga, destacándolas de tal forma, que la presentan como la panacea para todas las enfermedades. Algunas veces, pues, estas palabras pueden ser usadas en conexión con una profesión que los hechos desmienten.

En el NT, *epaggelia* y *epaggellesthai* se emplean uniforme y consistentemente respecto de las promesas de Dios. Solamente hay dos casos en los que se refieren a promesas humanas.

En Hch. 23:21, los judíos aguardan la *promesa* del gobernador militar de Jerusalén de enviar a Pablo a Cesarea, y así ellos poderlo asesinar en el camino. En Mr. 14:11 leemos que las autoridades judías *prometieron* pagar a Judas por la información que permitiera arrestar a Jesús.

Pero, fuera de estos dos casos, en el NT las palabras se usan siempre con relación a las promesas divinas, que son a las que prestaremos atención.

Las promesas de Dios no empiezan con el NT.

(I) Dios hizo su promesa especialmente al *pueblo de Israel* (Ro. 9:4; Ef. 2:12). Dios ofreció a Israel ocupar una posición sin par entre las naciones; en un sentido, Israel era su pueblo peculiar. La tragedia de Israel fue malentender sus funciones. Se convenció a sí mismo de habérsele prometido privilegios y honores especiales, cuan-

do, en realidad, lo que se le había ofrecido era un deber y responsabilidades especiales. El ofrecimiento de Dios es siempre el de una tarea que hacer para él.

[página 69] (II) La promesa que Dios hizo al pueblo de Israel derivaba fundamentalmente de la triple promesa que hizo a Abraham, a saber: (a) la tierra prometida (Hch. 7:5; He. 11:9, 13), (b) un hijo de Sara, cuando esto parecía imposible (Ro. 9:9; Gá. 4:23, 28) y (c) que en él serían benditas todas las naciones de la tierra (Ro. 4:13; Gá. 3:16; He. 6:13).

Abraham fue el hombre escogido a través del cual vendría bendición al mundo. Dios escogió a Abraham como el hombre mediante el cual pudiera actuar sobre los hombres. Dios está siempre procurándose hombres a través de quienes él pueda obrar.

(III) Dios prometió un *Mesías* descendiente de David (Hch. 13:23, 32). *Mesías* y *Cristo* significan lo mismo. Tanto *Mesías*, palabra hebrea, como *Cristo*, palabra griega, se traducen *ungido*. Dios prometió un Rey a través del cual los reinos del mundo llegarían a ser el reino del Señor.

(IV) Todas las promesas del AT se *cumplen en Jesucristo* (Ro. 15:8; 2 Co. 1:20; Gá. 3:19, 29). Cuando Jesús vino, era como si Dios hubiera dicho a los hombres: “He aquí uno en quien todas mis promesas se cumplen.” En Jesús se encuentran el sueño de Dios y el sueño de los hombres.

(V) En Jesús no sólo viene al hombre el cumplimiento de las viejas promesas, sino también una *mejor promesa* (He. 8:6; 9:15). Jesús no es únicamente el cumplimiento de las promesas y sueños del pasado; es el que además trae a los hombres los más preciosos y formidables dones que jamás hubiesen podido imaginar.

Esto es importante porque significa que Jesús no cumple únicamente las profecías y los ideales del AT, sino que los supera; que no sólo trae a la vida algo que se gestó en el pasado, sino algo completamente nuevo.

Cuando vemos hasta dónde se remonta la promesa de Dios, descubrimos el sentido de la historia. Podemos prometer algún regalo o privilegio a un niño, y dárselo cuando sepa comprenderlo y disfrutar de él. Por ejemplo, un padre puede planear y ahorrar para que su hijo reciba educación universitaria cuando tenga la edad requerida; pero, entre tanto, el padre hará todo lo posible porque el niño adquiera la preparación necesaria para disfrutar de la promesa. Esto es lo que Dios hizo con los hombres.

Dios escogió un hombre; y escogió un pueblo; y de ese pueblo, en su día, vendría su Hijo. Pero, aunque Dios escogió ese pueblo, no dejó abandonado el resto del mundo. Para Clemente de Alejandría la filosofía pagana fue lo que preparó al gentil para aceptar a Cristo, como la ley fue la que preparó a los judíos. Y, pensando así, descubrimos que el objeto de la historia es preparar a los hombres para que acepten las promesas y el ofrecimiento de Dios.

Ahora veamos lo que Dios prometió a su pueblo en Jesucristo.

[página 70] (I) Dios prometió a los hombres *el don del Espíritu Santo* (Lc. 24:29; Hch. 1:14; 2:23; Ef. 1:15). El Espíritu Santo puede ser considerado como la actividad de Dios en la mente y el corazón de los hombres. El Espíritu Santo es el poder, la presencia y persona que conduce a los hombres por el camino recto de la vida y del pensamiento potente y limpio, de la lucidez y persuasión del discurso. De las promesas de Dios, la del Espíritu Santo es la que nos hace vivir y pensar con su propio poder.

(II) Con el don del Espíritu Santo, Dios prometió el don del perdón (Hch. 2:39). El perdón es bastante más que la remisión de un castigo que teníamos impuesto. Esencialmente, el perdón es *la restauración de una relación perdida*. No es que Dios se hubiera desentendido de los hombres. Es que los hombres se habían desentendido de Dios. A través de lo que Jesucristo ha hecho, podemos ser amigos de Dios.

(III) Dios promete al hombre *vida eterna*, vida en el tiempo y vida en la eternidad (1 Ti. 4:8; 2 Ti. 1:1; Tit. 1:2; Stg. 1:12; 1 Jn. 2:25). Vida eterna no es simplemente vida que dura para siempre. Es cierto que el NT nunca olvida que Dios prometió a los hombres la resurrección de los muertos (Hch. 26:6). Pero lo esencial de la vida eterna no es duración; sino calidad.

Se dice que, en cierta ocasión, un soldado fue a Julio César con el ruego de que le permitiera suicidarse para acabar así con su vida de amarguras. El soldado se mostraba profundamente deprimido. César, ante esa imagen tan expresiva de la melancolía, dijo: “Hombre, ¿has estado realmente vivo alguna vez?”

La vida eterna empieza aquí y ahora. Vida eterna es la inyección en los dominios del tiempo de algo que está bajo el dominio de la eternidad; es algo propio de Dios irrumpiendo en la vida humana. Es la promesa de Dios de que si un hombre escoge vivir con Jesucristo, los cielos empiezan en la tierra. Es la venida de la paz y del poder de Dios al hombre turbado y frustrado.

(IV) Dios promete el *reino* a aquellos que le aman (Stg. 2:5). Se da el caso demasiado frecuente de que los hombres piensan que Dios los llama a una vida malcarada, de inflexible disciplina, en la cual tienen que renun-

ciar a todo lo que desean tener, y aceptar todo lo que es duro y austero. Es cierto que hay sumisión y disciplina en la vida cristiana, pero el fin de ambas cosas es un reino, un poder regio en la vida.

(V) Dios promete a los hombres *la segunda venida de su Hijo* (2 P. 3:4, 9). Esto significa que Dios garantiza la consumación de la historia. Los estoicos, que, en tiempos del NT, eran los más grandes pensadores, concebían la historia como circular. Decían que, cada determinado número de millares de años, había una conflagración que engolfaba [página 71] y destruía todo; después, a empezar de nuevo. La historia no era una marcha hacia una meta, sino un viejo proceso que se repetía, una noria.

Cuando a la idea de la segunda venida la despojamos de todo el aparato puramente judío y de las imágenes temporales, nos quedamos con esta única y significativa verdad: la consumación de la historia es el triunfo de Cristo.

(VI) Dios promete *descanso para su pueblo* (He. 4:1). No hace mucho preguntaron a un hombre cuál creía él que era la característica del mundo moderno. Su respuesta fue: “agotamiento”.

La vida es, en cualquier aspecto, una lucha; la vida cristiana toma todo cuanto un hombre pueda dar de sí. El NT la describe como una batalla, una campaña, una carrera, una prueba de fondo en el soportar; pero, cuando haya terminado, viene el descanso de Dios; descanso que nadie puede disfrutar a menos que haya hecho todo lo que podía hacer.

Todavía debemos considerar *la naturaleza de la promesa* hecha al cristiano.

(I) Es una *promesa de Dios* (Lc. 24:29; Hch. 1:4). Aquí encontramos algo que se relaciona con uno de los usos clásicos de estas palabras. En este caso, el de una profesión incumplida.

Sobre eso, el NT también advierte. 1 Ti. 2:10 insta a las mujeres cristianas a vivir una vida que se ajuste a la fe que profesan. 2 Pedro 2:19 se refiere a los que hacen un ofrecimiento ilusorio de libertad mientras ellos mismos son esclavos de corrupción. Más de una vez el NT hace cosas así para reforzar el hecho de que las promesas y profesiones de Dios son verdaderas y dignas de confianza. Y esto es así por dos razones:

(a) Porque Dios es *fiel*. “Fiel es el que prometió” (He. 10:23). Dios no puede mentir (Tit. 1:2). Dios garantizó sus promesas mediante juramento (He. 6:17). Las promesas de Dios están garantizadas por su verdad.

(b) Porque Dios es *poderoso*. Dios puede cumplir lo que ha prometido (Ro. 4:21). Las promesas de Dios están garantizadas, por tanto, por el poder de Dios. Las promesas de los hombres pueden ser profesiones falsas, pero las de Dios, no. Con la verdad de Dios podemos contar porque mentir va contra su naturaleza y porque su poder no puede fracasar.

(II) Las promesas de Dios están *fundadas en la gracia y no en la ley*. Ya vimos que, en el griego clásico, *epaggelia* es una promesa y un ofrecimiento hechos libre y voluntariamente. Las promesas de Dios no dependen de los méritos del hombre ni de la obra de la vida del hombre, sino solamente de la pura generosidad de Dios. Las promesas de Dios no fueron hechas a causa de la virtud del hombre, sino de la [página 72] misericordia de Dios. Tras ellas no está el mérito de los hombres, sino el amor de Dios.

(III) Las promesas de Dios son, por tanto, para *apropiárselas por medio de la fe* (Ro. 4:14, 20; Gá. 3:24). No pueden ser ganadas, deben ser aceptadas. El hombre debe desprenderse del orgullo que le hace creer que por sus obras puede aspirar a alcanzar las promesas de Dios; debe tener la humildad de reconocer que siempre estará en deuda con Dios por mucho que haga, y aceptar las promesas del Señor por medio de la fe.

(IV) Las promesas de Dios son *el motivo de la enmienda del hombre*. Precisamente porque tienen esas promesas, los hombres deben limpiarse (2 Co. 7:1). Ningún hombre que se enamora, y que su amor es correspondido, creyó ser digno de tal amor. Cualquier hombre, que es amado, bien sabe que debe pasar toda su vida procurando ser digno de ese amor inmerecido. Algo así ocurre entre nosotros y Dios; no podíamos ganar las promesas que Dios nos hace por la generosidad de su amor, pero, no obstante, tenemos la obligación de estar toda una vida *esforzándonos* por merecer ese amor.

Finalmente, todo lo dicho nos conduce a lo que debemos aportar plenamente para gozar las promesas de Dios.

(I) Debemos aportar *paciencia*. Jesús mismo ganó la promesa a través de la paciencia, y nosotros no somos una excepción (He. 6:12, 15). Tenemos que correr, y no ser perezosos; tenemos que soportar hasta el fin; tenemos que aprender a esperar. Con paciencia—o habilidad para conllevar lo que nos sobrevenga como fruto del vivir—al final heredaremos y obtendremos lo prometido.

(II) Debemos aportar *lealtad*. Los mártires alcanzaron promesas por su extrema fidelidad e inamovible lealtad (He. 11:33). El hombre fiel hasta la muerte es el que recibe la corona.

(III) Debemos aportar *obediencia*. Recibimos la promesa cuando hemos hecho la voluntad de Dios (He. 10:36). Aquí, como en tantas ocasiones, recibimos los dones de Dios bajo la condición y precio de nuestro inte-

rés en poseerlos. Dios ofrece sus promesas libre y generosamente, y, si ejercitamos la paciencia, la lealtad y la obediencia, podremos entrar más plenamente en ellas.

ΕΠΙΕΙΚΕΣ¹⁹³³ Y ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ¹⁹³²

(ἐπιεικῆς y ἐπιείκεια)

MAS QUE JUSTICIA

No empezaremos traduciendo *epieikes*, por la buenísima razón de que es extremadamente difícil. El adjetivo *epieikes* se encuentra cinco [página 73] veces en el NT, y el nombre *epieikeia*, dos. En estas siete ocasiones, Moffat usa seis traducciones diferentes. En Fil. 4:5, donde el adjetivo neutro se utiliza como nombre, traduce “clemencia”; en 1 Ti. 3:3, “benigno”; en Tit. 3:2, “conciliativo”; en Stg. 3:17, “tolerante”; en 1 P. 2:18, “razonable”; y, respecto del nombre, en Hch. 24:4 traduce “cortesía” y, en 2 Co. 10:1, “consideración”. La Versión Reina Valera, revisión de 1960, traduce *epieikes* de cuatro formas distintas. En Fil. 4:5 traduce “gentileza”; en 1 Ti. 3:3, “apacible”; en Tit. 3:2 y en Stg., “amable”; en 1 P. 2:18, “afable”; y, respecto del nombre, en Hch. 24:4 traduce “equidad” y, en 2 Co. 10:1, “mansedumbre”.

Mucho antes de que el NT la usara, esta palabra ya tenía una gran historia en los escritos griegos de ética. Trench resume todo su significado cuando dice que expresa la “moderación que reconoce aquellos aspectos impracticables que resquebrajan la ley formal”. Es decir, es la palabra que reconoce que hay ocasiones en las cuales un acierto “legal” puede llegar a ser un error “moral”. Aristóteles discute *epieikeia* en su *Ética a Nicómaco*. Dice que *epieikeia* es lo que es justo y algunas veces mejor que la justicia (V.10.6), pues corrige a la ley cuando ésta es deficiente por su generalidad. Compara al hombre *epieikes* con el individuo *akribodikaios*. Este último es el tipo de hombre que defiende obstinadamente el mínimo de sus derechos según la ley; el hombre *epieikes* sabe que hay ocasiones cuando algo puede estar completa y legalmente justificado y, sin embargo, ser absolutamente erróneo bajo el punto de vista moral. Este hombre discierne cuándo relajar la ley, pues, entre las fuerzas que le compelen, sabe distinguir cuál es superior a la de la propia ley. Conoce el momento en que aferrarse a sus derechos sería incuestionablemente legal, pero, también, indiscutiblemente poco cristiano.

Lo fundamental y básico de *epieikeia* es que se remonta hasta Dios. Si Dios se aferrara a sus derechos, si no nos aplicara otras normas que las de la ley, ¿dónde estaríamos?

Dios ejemplifica supremamente lo que es ser *epieikes* y lo que es considerar a los demás con *epieikeia*.

La palabra puede ser muy difícil de traducir, pero es sumamente fácil apreciar la imperiosa necesidad que hay de la cualidad que describe. Vivimos en una sociedad donde los hombres se empecinan en aferrarse a sus derechos legales, donde quieren hacer solamente lo que están obligados y donde tratan de conseguir que los otros hagan lo que a ellos les parece. Una y otra vez hemos visto congregaciones infelices y desgarradas por sus luchas intestinas porque los hombres y las mujeres, los comités y los tribunales, se adhieren a la letra de la ley. Mientras el consejo de una iglesia siga tropezándose con el libro de las leyes de su congregación, prominentemente abierto sobre la mesa de [página 74] un catedrático, los disturbios jamás desaparecerán. Un nuevo mundo surgiría en la sociedad y en la iglesia, si los hombres dejaran de basar sus acciones en la ley y en los derechos legales y oraran a Dios para que les diera *epieikeia*.

ΕΠΙΤΑΓΗ²⁰⁰³

(ἐπιταγή)

EL MANDAMIENTO REGIO

En el NT, la palabra *epitage* es peculiar de los escritos paulinos—si incluimos las Epístolas Pastorales entre ellos. Pablo hace dos usos de este vocablo.

(I) Hay cuatro pasajes en que lo utiliza con referencia al mensaje, a la instrucción y al consejo que está dando. En 1 Co. 7:6, donde habla de ciertos problemas y costumbres de la vida matrimonial, contrasta lo que es por *concesión* con lo que es por *epitage*; lo que es opinión humana con lo que es mandamiento de Dios. Contrasta lo que simplemente es aviso práctico con lo que es consejo de Dios, y, por tanto, consejo perfectivo.

En 1 Co. 7:25, dice que no tiene *epitage* concerniente a las vírgenes. De nuevo aclara que está dando su parecer, por lo que no debe considerarse mandato divino lo que diga. En 2 Co. 8:8 se expresa de la misma forma. Cuando escribe a Tito, le indica que hable, exhorte y reprenda con todo *epitage*, es decir, con toda la autoridad que se desprende de la divina palabra de Dios.

(II) Hay tres pasajes en que Pablo utiliza esta palabra respecto de la acción de Dios. En Ro. 16:26, habla de la manifestación de Cristo a los gentiles de acuerdo con el *epitage*, el divino mandamiento, de Dios. En Tito 1:3, declara que la palabra que predica le es encomendada por el *epitage* de Dios.

En el griego secular, *epitage* se usa con relación a los decretos de la ley. Diodoro Sículo (1.70) tiene un interesante pasaje sobre la vida de los reyes egipcios: “La forma de vida de los reyes de Egipto no era como la de otros autócratas, que hacían lo que les parecía sin que nadie les pidiera cuentas, sino que todos sus actos eran regulados por las *prescripciones (epitagai)* de la ley”. Evidentemente, *epitage* proviene y habla de una autoridad que está por encima de todo y de todos.

Aquí es donde tenemos que añadir la evidencia de la Septuaginta, en la cual aparece cinco veces la palabra. En tres ocasiones se utiliza con relación a un mandato o decreto real. En Est. 1:8 se usa respecto de un mandato de Asuero. En Dn. 3:16, Sadrac, Mesac y Abed-nego [página 75] se niegan a obedecer el *epitage*, el mandato real, de Nabucodonosor de que adoraran la imagen del rey.

En Sabiduría 14:16, describiendo el tiempo de la degeneración nacional, se dice: “Por los decretos (*epitagai*) de príncipes se da culto a las estatuas. En los otros dos ejemplos, la palabra está conectada con Dios.

En Sabiduría 18:16, la espada de la palabra es el irrevocable mandamiento (*epitage*) de Dios. En Sabiduría 19:6 se dice que cada parte de la nueva creación servirá a los mandatos (*epitagai*) de Dios. Obviamente, *epitage* tiene en sí toda la majestad del divino mandamiento.

Pero es en el griego de los papiros donde la palabra adquiere su sentido característico. Ahí se usa respecto de una orden o un mandato, pero, especialmente, respecto de un mandamiento divino. Ciertamente Isías dedica un altar a la madre de los dioses, según el *epitage*, el mandamiento, de Cibeles, que le vino en sueños. Varius Pollio erige un pilar en honor de los dioses, obedeciendo el *epitage*, el mandamiento, de Dios. *Epitage* se hace la palabra significativa del mandamiento divino.

He aquí, pues, dos grandes verdades.

(I) El mensaje del predicador es un mandamiento divino. Cuando está realmente predicando, está hablando por Dios. No está llevando a los hombres lo que él piensa, sino los mandamientos de Dios.

(II) La comisión del predicador es de Dios. Pablo era consciente en sumo grado de que su tarea como misionero a los gentiles y su oficio como apóstol para la iglesia le vinieron por mandamiento divino, por el *epitage* de Dios.

Pablo tiene otra forma de decirlo. A menudo habla de sí como apóstol por la *thelema*, la voluntad, de Dios (1 Co. 1:1; 2 Co. 1:1; Ef. 1:1; Col. 1:1) y como separado por Dios para su tarea ya desde el vientre de su madre (Gá. 1:15). Habla de la necesidad de predicar que le era impuesta (1 Co. 9:16). Pablo jamás sintió que él había escogido a Cristo, sino, siempre, que Cristo le había escogido a él. Siempre pensó de sí que era un hombre comisionado por el Rey. Para el Apóstol el ministerio no era una profesión, sino una vocación. No era un oficio, sino un llamamiento. No acudió al llamamiento porque lo hubiera escogido como carrera, sino porque Dios lo escogió a él y lo llamó al ministerio.

Robert Robinson, el gran ministro bautista de Cambridge, cuenta que, tras su experiencia de conversión, hubo muchas personas que le animaban a entrar en el ministerio de la iglesia. El dijo: “Señor, sea hecha tu voluntad en todo lo que tengo que decir. Pero, Dios, impide que vaya antes de ser enviado”. La palabra *epitage* guarda como reliquia [página 76] el que ningún hombre puede arrostrar la tarea del ministerio sin estar completamente seguro de que el Rey lo ha comisionado para ello.

ERITHEIA²⁰⁵²

(ἐριθεία)

LA AMBICION DESATINADA

Eritheia es una palabra cuyo significado degeneró, y la historia de su degeneración es un feo comentario sobre la naturaleza humana. En el NT, este vocablo se utiliza siete veces, y siempre significando una falta que arruina a la obra de la iglesia. En Ro. 2:8 se usa para describir a los que son “contenciosos”; en 2 Co. 12:20 se

encuentra formando parte de una lista de faltas que estaban socavando la iglesia de Corinto, y, en Gá. 5:20, es una de las obras de la carne. En ambos casos, la Versión Reina Valera Antigua traduce “contienda”. En Fil. 1:16 y 2:3 se usa para describir un motivo hipócrita por el que se puede anunciar a Cristo y un falso espíritu de vida. En el primer caso, la misma versión traduce “contención”, y, en el segundo, “contienda”. Se emplea dos veces en Santiago (3:14, 16) como característica de la sabiduría que no es de lo alto. Aquí, la mencionada versión traduce “envidia”.

Aparentemente, esta palabra debe derivar de *eris*, que significa “contienda”; sin embargo, su procedencia es otra. *Erithos*, en su origen, significaba “jornalero”; la palabra tenía que ver en forma especial con la idea de “hiladero”, “tejedor”, y la derivación popular fue de *erion*, que significa “lana”. *Eritheia*, por tanto, empezó siendo una palabra sumamente respetable con la significación de “trabajo a jornal”. Después empezó a degenerar, significando esa clase de trabajo que se hace únicamente en función del dinero; esa clase de trabajo que no tiene la menor noción del concepto de servicio, que solamente se pregunta: “¿Qué obtengo de esto?” Y así continuó hasta significar “escudriñar e intrigar para lograr un oficio público”. Era la característica del hombre que se procuraba un oficio público para su propio beneficio, pensando nada más que en su honor y gloria, no por cualquier servicio que pudiera prestar al Estado. Entonces adquirió otros dos significados. Primero, se utilizaba respecto de ese uso de artificios y cautelas, de intrigas y tramperías para lograr una plaza, un puesto de privilegio o un poder, que es tan característico de la política secular y de la eclesiástica. Segundo, acabó por significar definitivamente “ambición [página 77] egoísta”, la ambición que no tiene concepto de servicio y que sólo pretende provecho y poder.

Es extremadamente interesante ver cómo la usa el NT. Con mucho, su mayor número de usos se encuentra en los escritos de Pablo, y nadie conoció mejor que él el interior de la iglesia primitiva. Era la falta que muy fácilmente podía hacer naufragar a una iglesia. Fue la falta que estuvo a punto de hundir a la iglesia de Dios en Corinto, seccionándola en sectas y facciones, que se interesaban más en su propia supremacía que en la de Cristo. En Filipos, esta era la pasión que de hecho movía a ciertos predicadores. Estaban más ansiosos de mostrar su propia grandeza que la de Cristo. Ya hace tiempo, Denney dijo mordazmente que ningún predicador puede demostrar que él es inteligente y, a la vez, que Cristo es maravilloso. *Eritheia* es la palabra característica de Pablo para significar una de las obras de la carne. Santiago también la usa característicamente, pero respecto de la sabiduría terrenal y sensual. *Eritheia* describe la forma de ser del hombre que aplica las normas humanas y terrenales a todo, y que mide las acciones con la vara del prestigio y del éxito personales.

La evolución del significado de esta palabra, que empezó expresando el trabajo que un hombre hace por el honesto salario de un día y terminó describiendo el trabajo que se hace única y exclusivamente por dinero, es un chorro de luz que se arroja sobre la naturaleza humana. Y esto es un aviso a nuestra propia generación, pues, hoy día, nuestras angustias no son básicamente económicas, sino que probablemente broten del espíritu que siempre se pregunta: ¿qué puedo sacar de la vida?, y, nunca, ¿cómo puedo enriquecer la vida?

EUAGGELION²⁰⁹⁸

(εὐαγγέλιον)

LAS BUENAS NUEVAS

La palabra *euaggelion* significa “buenas nuevas” o “buenas noticias”, y, cuando la estudiamos, estamos por necesidad en el mismo corazón y centro de la fe cristiana. *Euaggelion* es, característica y específicamente, una palabra cristiana, que apenas tiene historia fuera del NT. En el griego clásico presenta tres significados.

(I) Originalmente significó “la recompensa dada a un mensajero por traer buenas noticias”. Así es como se usa en la Septuaginta (2 S. 4:10).

(II) Después significó “los sacrificios hechos a los dioses cuando se recibían las tales buenas noticias”.

[página 78] (III) No fue en el griego clásico, sino en el helenista tardío, donde adquirió el significado en sí de “buenas noticias”. En la Septuaginta se usa respecto de las “buenas noticias de victoria” (1 S. 31:9), de las buenas nuevas que significan “el nacimiento de un niño” (Jer. 20:15) y, algunas veces, respecto de cualquier tipo de noticias.

En la Septuaginta, hay también dos formas de utilizar la palabra que son dos tímidos anticipos del uso que tendría en el NT. En Salmos, el verbo correspondiente se utiliza para publicar la justicia y la salvación operadas

por el poder de Dios (Sal. 40:10; 96:2) y, en Isaías (40:9; 52:7), se emplea para anunciar las alegres noticias de la venida del ungido de Dios a su pueblo.

En los papiros, tanto el nombre como el verbo apenas se utilizan. El verbo (*euaggelizesthai*) se usa respecto del esclavo que está dando la noticia de la victoria de algún general, y el nombre (*euaggelion*) aparece en una inscripción, donde se lee que el nacimiento del emperador romano Augusto era el comienzo de una serie de buenas noticias para el mundo. Pero es el NT donde *euaggelion* llega a ser una gran palabra.

(I) En esta palabra se resume todo el mensaje cristiano (Mr. 1:1; 1 Co. 15:1). El reino que Jesús predicó es “buenas nuevas” (Mt. 4:23; 9:35; 24:14). La prueba de que *euaggelion* es el centro del mensaje cristiano se aprecia en el hecho de que aparece setenta y dos veces en el NT y, de éstas, cincuenta y cuatro corresponden a las epístolas de Pablo. Para el más grande de los misioneros cristianos el cristianismo era, fundamentalmente, “buenas nuevas”. Aquí hay un contraste implícito. La predicación de Juan el Bautista es, con su fuego consumidor, su aventador y su hacha puesta a la raíz de los árboles, lo contrario de buenas nuevas; más bien, son noticias de desastre. Sin embargo, toda la esencia del mensaje de Jesús es “buenas nuevas de Dios”.

(II) Algunas veces se dice que el *euaggelion* es “de Dios” (Mr. 1:14; 1 Ts. 2:2, 8, 9). Son buenas noticias de Dios porque revelan un Dios que los hombres nunca hubieran podido soñar. Son buenas noticias “dadas por Dios” porque Dios está detrás de todo el proceso de la salvación. Siempre será erróneo pensar en un Dios colérico y un Cristo dulce y amable; suponer que Jesús cambió la actitud de Dios hacia los hombres, es un desatino. Fue Dios quien, por el gran amor que tiene al mundo, envió a Su Hijo. Las buenas nuevas son *de* Dios y *desde* Dios.

(III) Otras veces se dice que el *euaggelion* es de “Jesucristo” (Mr. 1:1; 2 Co. 4:4; 9:13; 10:14). Son buenas noticias de Jesucristo en dos sentidos: (a) Jesús las “trajo” a los hombres; sin él nunca las hubieran conocido. (b) Jesús mismo “era” *euaggelion* para los hombres. No sólo les *dijo* cómo es Dios; también les *mostró* al Padre.

[página 79] (IV) Algunas veces, Pablo usa la expresión “mi” o “nuestro *euaggelion*” (2 Co. 4:3; 1 Ts. 1:5; 2 Ts. 2:14). Las buenas noticias vienen de Dios y son de Dios. Las trajo Jesús y son de Jesús. Pero, sin embargo, el hombre debe “apropiárselas”. Debe pasarlas por la mente y recibirlas en el corazón hasta que lleguen a ser total e indisolublemente uno.

(V) El *euaggelion* es para todos los hombres (Mr. 13:10; 16:15; Hch. 15:7). Los judíos habían creído siempre que su nación sería la más favorecida por Dios. Pero el evangelio de Cristo no tiene fronteras. Las buenas noticias son para todos.

Veamos ahora algunos aspectos interesantes del *euaggelion*, de estas “buenas nuevas”, con relación a los hombres.

(I) El *euaggelion* no es un descubrimiento humano, es “una revelación de Dios”. El hecho de que Dios es tal y como Cristo nos lo mostró, ningún hombre podía haberlo descubierto mediante un proceso intelectual. El hombre no descubre a Dios. Dios *se revela* (Gá. 1:11, 12).

(II) El *euaggelion* es algo en lo que el hombre debe “creer” (Mr. 1:15). El todo del cristianismo consiste en vivir una vida dentro de la inalterable convicción de que las buenas nuevas que Jesús trajo de parte de Dios son verdaderas.

(III) El *euaggelion* es algo que quien lo conoce debe “proclamar a otros” (Ro. 15:19; 1 Co. 9:14, 18; 2 Co. 10:14; 11:17; Gá. 2:2). Puede asegurarse que un hombre no ha recibido realmente las buenas noticias hasta que desea compartirlas con otros. Un misionero cuenta de cierto indio que, siendo en principio hostil al cristianismo, se convirtió finalmente, se procuró una Biblia y, estando leyéndola, tropezó con un pasaje que le habló al corazón. Entonces, con el dedo puesto sobre ese mismo pasaje, corrió a la carretera, gritando a todos los que pasaban: “¿Tenéis noticia de esto?” Ningún cristiano debe guardar las buenas noticias para él, sino convertirse en un misionero.

(IV) Un hombre no escoge la tarea de esparcir el *euaggelion*: le es “confiada” e “impuesta” (1 Ts. 2:4; 1 Co. 9:16). Dicho de forma más literal, es por “amor de Dios” por lo que ese hombre debe transmitir las noticias que ha recibido.

(V) El *euaggelion* es algo por lo que un hombre debe “arriesgarlo todo” (Mr. 8:35; 10:29; Ro. 1:16; 1 Co. 9:23). Debe estar dispuesto a jugarse el todo por el todo, movido por la certeza de que, el hombre que obedece a Dios, descubrirá que las promesas de Dios son verdaderas.

(VI) El *euaggelion* es algo a lo que el hombre debe “servir” (Ro. 1:1; 15:16; Fil. 1:12; 2:22; 4:3; 1 Ts. 3:2). La recepción de las buenas noticias significa un “privilegio” y, al mismo tiempo, un “deber”. Un [página 80] hombre tiene que estar dispuesto a dar su vida por lo mismo que se la dio a él.

(VII) El *euaggelion* es algo que el hombre debe “defender” (Fil. 1:7, 17). Un hombre debe ser, en todo momento, “un defensor de la fe” por medio de su vida, sus palabras, su conducta y sus acciones.

(VIII) El *euaggelion* es algo que el hombre puede “obstaculizar” (1 Co. 9:12). La responsabilidad del cristiano temeroso de Dios es procurar que su vida invite a los demás a pensar, aunque sólo sea un poco, en la fe cristiana.

(IX) El *euaggelion* es algo que el hombre puede “desaprovechar” o “rechazar”. En última instancia, la voluntad de un hombre es libre. La característica del amor es siempre ofrecer y nunca obligar. Un hombre puede desatender o desdeñar lo que Dios le ofrece; puede vivir como si las buenas nuevas no existieran; pero se pondrá su alma en peligro.

(X) El *euaggelion* es algo que el hombre puede “distorsionar” o “pervertir” (2 Co. 11:4; Gá. 1:6, 7). Puede darse algo semejante a lo que Pablo llamó “otro evangelio”. Cuando un hombre empieza a predicar el evangelio como a él le gustaría que fuera, en vez de como Dios determina que sea, lo único que consigue es predicar “otro evangelio”. Solamente después de haber escuchado a Dios, debemos hablar a los hombres. El peligro está en que, en vez de escuchar lo que Dios tiene que decirnos, queramos nosotros decirle a él.

A medida que estudiamos *euaggelion*, siguiendo sus huellas a través del NT, comenzamos a ver que esta palabra tiene ciertas implicaciones.

(I) El *euaggelion* es “buenas nuevas de verdad” (Gá. 2:5, 4; Col. 1:5). Con la venida de Jesucristo, terminó el tiempo de adivinar sobre Dios y comenzó el de certeza. Con su venida, concluyó el tiempo de andar a tientas, de buscar entre tinieblas el significado y el camino de la vida, y comenzó el de certeza. Cristianismo no es sinónimo de obsequiar a los hombres con una serie de problemas, sino de darles un arsenal de certidumbres.

(II) El *euaggelion* es “buenas nuevas de esperanza” (Gá. 2:23). El hombre que trata de vivir por sí mismo, dependiendo únicamente del esfuerzo humano, no puede hacer otra cosa que desesperar de él y del mundo. John Buchan definió al ateo como “el hombre cuya carencia de medios de apoyo no se ve”. Cuando un hombre se da cuenta de lo que significan las buenas noticias, se llena de esperanza respecto de sí y respecto del mundo.

(III) El *euaggelion* es “buenas nuevas de paz” (Ef. 6:15). Un hombre es inevitablemente una personalidad dividida mientras se esfuerce por vivir solo. Como Studdert-Kennedy dijo: “Una parte de él depende del cielo y la otra de la tierra.” Las buenas noticias nos dicen que la victoria [página 81] está en rendirse, en la muerte del Yo para que surja en nosotros la vida de Cristo. Las buenas noticias hacen posible que el hombre pueda lograr una personalidad totalmente integrada y carente de las viejas tensiones que nos hacían desdichados.

(IV) El *euaggelion* es “buenas nuevas de la promesa de Dios” (Ef. 3:6). Lo característico de los dioses paganos, e incluso de Dios tal como se le conocía en el AT, era la amenaza. Jesús trajo las buenas nuevas que no hablan del Dios de las amenazas, sino del Dios de la promesa. Esto en ningún sentido significa que no tengamos obligaciones en la vida, pues una promesa obliga tanto como pueda hacerlo una amenaza, pero la obligación que nos impone la promesa es contestar al amor, y, no, agacharse ante la venganza.

(V) El *euaggelion* es “buenas nuevas de inmortalidad” (2 Ti. 1:10). Frente a la muerte, el pagano se afligía y temía como quien no tiene esperanza (1 Ts. 4:13). Una de las cartas más tristes que figuran en los papiros se refiere a una madre que escribe a los padres de un niño muerto: “Irene a Taonnophris y Filón, confortaos. Estaba tan apenada, que lloré por vuestro hijo muerto tanto como lo hice por Dídimos. Todo lo que podía hacerse, se ha hecho ... Pero, lo mismo que siempre, frente a estas cosas *nadie pueda hacer nada*”. He aquí la perspectiva pagana ante la muerte. Pero las buenas nuevas traen la certeza de que la muerte no es el fin, sino el comienzo de la vida; no es la marcha a la aniquilación, sino a estar eternamente con Dios.

(VI) El *euaggelion* es “buenas nuevas del Cristo resucitado” (1 Co. 15:1 sigtes.; 2 Ti. 2:8). Las buenas nuevas que el cristianismo trae son que no rendimos culto a un héroe muerto, sino que vivimos con el Viviente. No nos hemos quedado solamente con un modelo que copiar y un ejemplo que seguir, sino con un compañero que está continuamente a nuestro lado. La fe del cristiano no está puesta en el protagonista de un libro, en la historia de un hombre que vivió y murió, sino en uno que resucitó de entre los muertos y está vivo para siempre.

(VII) El *euaggelion* es “buenas nuevas de salvación” (Ef. 1:13). Son noticias de ese poder que nos perdona el viejo pecado, nos libra del pecado presente y nos da fuerzas para vencer al pecado en el futuro. Son buenas nuevas de victoria.

[página 82]

EUSEBEIA²¹⁵⁰

(εὐσέβεια)

LA PALABRA DE LA VERDADERA RELIGION

Hay varias palabras griegas, características del lenguaje de las Epístolas Pastorales, que, como veremos, no son fáciles de traducir, pero que todas ellas contienen una idea esencial.

Está *eusebeia*, el nombre, que la Versión Reina Valera Antigua traduce *piEDAD*, y la misma versión, revisión de 1960, retiene usualmente esta traducción. La VP dice “devoción a Dios”.

Está *eusebes*, el adjetivo, que Reina Valera, Antigua y revisión de 1960, traduce *devoto* o *piadoso*; la VP traduce “entregada a Dios y respetable”.

Está *eusebein*, el verbo, que significa *adorar, cumplir los requisitos de la verdadera religión*.

Está *eusebos*, el adverbio, que la Versión Reina Valera Antigua traduce *piadosamente*.

Está la palabra *theosebeia*, íntimamente relacionada con las otras, que la Versión Reina Valera Antigua traduce *piEDAD*.

Está el adjetivo *theosebes*, que significa *Dios adorable*.

Puede apreciarse que todas estas palabras proceden de la misma raíz, raíz que significa *temor* en presencia de lo que es más que humano, *reverencia* ante lo que es majestuoso y divino; pero no sólo expresan temor y reverencia, implican también la adoración que conviene con ese temor y la vida de activa *obediencia* propia de esa actitud reverente. El hecho es que, hasta donde el griego dispone de una palabra para expresar la idea de *religión*, esa palabra es *eusebeia*.

Comencemos viendo lo que los papiros griegos dicen de estos vocablos. En las Definiciones platónicas, *eusebeia* es *justicia para con los dioses*, y, según los estoicos, es *el conocimiento de cómo Dios debe ser adorado*.

Luciano (*De Calum*) dijo que el hombre *eusebes*, piadoso, religioso, es *amante de los dioses (philotheos)*. Jenofonte (*Memorabilia* 4.3.2) dijo que el tal hombre es *sabio en lo concerniente a los dioses*.

Los griegos acostumbraban definir cada virtud, cada buena cualidad, como el punto medio de dos extremos. La virtud era el feliz término medio entre algún defecto y algún exceso. Así, Plutarco dice que *eusebeia* es el término medio entre *atheotes*, que significa *ateísmo*, y *deisidaimonia*, que significa *superstición*. Filón dijo que era el término medio entre *asebeia*, esto es, *impiedad*, y *deisidaimonia*.

O sea, *eusebeia* es la actitud recta para con Dios y, en general, para con todo lo divino; la actitud que no elimina a Dios ni degenera en fútil [página 83] superstición; la actitud que otorga a Dios el lugar que debe ocupar en la vida, el pensamiento y la devoción.

Para Josefo *eusebeia* es lo contrario a *eidololatreia*, que significa *idolatría*. *Eusebeia* concede a Dios su *justo lugar* y lo adora en forma idónea. Platón urge a todos los hombres a la *eusebeia* para que podamos evitar lo malo y alcanzar el bien, y, así, llegar a ser amigos de Dios (Platón, *Symposium* 193d).

Pero *eusebeia* no sólo pone al hombre en una relación justa con Dios, sino también con el hombre. Platón habla de *eusebeia* para con Dios y para con los hombres (Platón, *República* 615c).

En el pensamiento griego, *eusebeia* tiene ciertos usos que ilustran todavía más la idea que hay tras esta palabra. Incluso en la religión pagana, *eusebeia* era un vocablo de noble linaje.

(I) A veces, significa ese respeto a los dioses que resulta en un meticuloso llevar a cabo todo el ritual que exige el culto a las divinidades. Es decir que, a veces, puede ser más bien una palabra con significación de ritual correcto que de cualidad moral. Hay una inscripción en la que se alaba a la ciudad de Priene por su “*reverencia a todo lo divino*”, es decir, por cuidar mucho todo lo concerniente al ritual de los templos de los dioses. Se decía que los tributos pagados a la religión eran *ex eusebeias*, i.e., *consecuencia de la piedad*. Este es, hasta cierto punto, el significado ritual y más vulgar de la palabra.

(II) Otras veces, *eusebeia* significa *lealtad*, pero, siempre, lealtad a una figura regia. En los papiros hay una carta que el emperador Claudio, tras un viaje a Bretaña escribió a cierto club para darle las gracias por una corona de oro que le habían regalado y que él reconocía como una muestra de *eusebeia*, de *lealtad*. Nerón invita a los griegos a reunirse con él en Corinto para recompensarlos por la buena voluntad y *eusebeia*, *lealtad*, que le habían demostrado. Así, pues, *eusebeia* puede expresar la lealtad de un hombre a su rey.

(III) Pero la palabra va mucho más lejos. Para Sófocles *eusebeia* era la más grande de las virtudes. Heracles aconseja a Filoctato *tener el debido respeto a todo lo que es celestial (eusebein)*. Sigue diciendo que todo lo demás es secundario según el parecer de Zeus; que *eusebeia* acompaña al hombre más allá de la muerte y que es la virtud que nunca puede perecer (Sófocles, *Filoctato* 1440–1444). Para este autor *eusebeia* era la piedra fundamental de toda virtud. Puede que la mejor definición de *eusebeia* se encuentre en la *Memorabilia* (4.8.11), en un

pasaje donde Jenofonte rinde su último tributo a la memoria de Sócrates: “Por mi parte lo he descrito tal como fue: tan religioso (*eusebes*), que no hacía nada sin el consejo de los dioses; tan justo, que nunca cometió una injusticia, ni aun pequeña, contra ningún hombre, antes confirió los mayores beneficios a los que trataron con él; tan [página 84] dueño de sí mismo, que nunca escogió el camino más agradable en lugar del mejor; tan sabio, que no se equivocaba en su juicio sobre lo mejor y lo peor, y no tuvo necesidad de ningún consejero, antes se apoyó en sí mismo para su conocimiento de esas cosas; no menos magistral en la forma de someter a los demás a prueba, de convencerlos de su error y de exhortarlos a seguir la virtud y la nobleza. A mí, pues, él me parecía ser todo lo que un hombre verdaderamente bueno y feliz debe ser”. Esta es la descripción de lo que en griego se considera *eusebeia*, verdadera religión, y nadie puede decir que esta no sea una concepción noble.

Desde el punto de vista griego, podemos hacer constar un hecho final. Los griegos usaban *eusebeia* para traducir la no menos noble palabra latina *pietas*. *Pietas* era *el espíritu de devoción a la bondad, al honor, a la honestidad y al deber*.

Warde Fowler ha escrito: “La cualidad reconocida a los romanos como *pietas* es la que está, a pesar de la desgracia y del peligro, por encima de las seducciones de la pasión individual y de la comodidad egoísta. La *pietas* de Eneas consistía en su sentido del deber para con la voluntad de los dioses, para con su padre, su hijo y su pueblo; y este deber nunca lo abandona”.

Toda la nobleza de la ética pagana, en su máxima expresión, se concentraba en esta virtud, *eusebeia*, hasta que el cristianismo se anexionó el vocablo y le dio un contenido aún más profundo.

Ahora debemos volver al uso bíblico de *eusebeia*. En la Septuaginta, *eusebeia* no es común; pero hay dos formas de utilizarla que resultan muy luminosas. En Is. 11:2 se usa respecto del *temor del Señor*, que es uno de los dones del Espíritu; y en Pr. 1:7 se emplea con referencia a ese *temor del Señor* que es el principio de la sabiduría. De nuevo vemos que, básicamente, *eusebeia* es la actitud justa hacia Dios, la actitud de temor, reverencia, adoración y obediencia.

Pero hay un libro, escrito en el período intertestamentario y llamado IV de Macabeos, que está dominado de cabo a rabo por la idea de *eusebeia*.

Dicho libro fue escrito, en el siglo I (un tiempo lleno de disturbios para los judíos), por un fariseo que amaba la ley sobre todas las cosas. Según este hombre, lo único necesario en la vida es dominar las pasiones, y la única forma de dominarlas es obedecer la ley. Para él, ese dominio y esa obediencia eran *eusebeia*. Solamente aquellos que prestan atención a la *piEDAD* (*eusebeia*), y lo hacen de corazón, pueden rendir las pasiones de la carne con la fe que, como a nuestros patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, nos hace estar vivos para Dios. Pues, cualquiera que filosofe *piadosamente* (*eusebos*) según la completa regla de la filosofía (*i.e.*, la ley), que crea en Dios y que sepa que es bienaventuranza [página 85] soportar cualquier aflicción en nombre de la virtud, ¿no dominará sus pasiones valiéndose de la *piEDAD* (*eusebeia*)? (*IV Mac. 7:18–22*).

El escritor de ese libro dice que la filosofía judía, esto es, la ley, “nos instruye en la *piEDAD* (*eusebeia*) para que podamos adorar al único Dios vivo en la forma que corresponde a su majestad” (4 Mac. 5:24). Otra vez estamos ante la concepción básica de que *eusebeia* esencialmente significa dar a Dios el lugar que debe ocupar en nuestros pensamientos, en nuestros corazones y en nuestras vidas.

Ahora vayamos al NT. *Eusebeia* se encuentra una vez en Los Hechos. En Hch. 3:12, Pedro y Juan protestan que ellos no han sanado al paralítico por su propio poder o *eusebeia* (Reina Valera, versión de 1602 y revisión de 1960).

Eusebeia se encuentra diez veces en las Epístolas Pastorales. En 1 Ti. 2:2, la aspiración de la vida cristiana debe ser vivir en toda *piEDAD* y honestidad. En 1 Ti. 3:16 se dice: Grande es el misterio de la *eusebeia* (Versión Reina Valera Antigua traduce *piEDAD*; VP: No hay duda que el secreto de nuestra *religión* es algo muy grande).

En 1 Ti. 4:7 se exhorta al cristiano a que se ejercite en la *piEDAD* (Reina Valera, revisión de 1960, tiene *piEDAD*; Moffat traduce:... se ejercite en la *vida religiosa*). En 1 Ti. 4:8 se dice que la *eusebeia* es provechosa para todas las cosas (Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce *piEDAD*; VP: *devoción*).

En 1 Ti. 6:3 se habla de la doctrina que es conforme a la *eusebeia*, a la *piEDAD*. En 1 Ti. 6:5, 6, aquellos que procuran ganar dinero por la *eusebeia* están condenados, pero se indica que *eusebeia* con contentamiento es gran ganancia (Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce *piEDAD*; VP: *religión*).

En 1 Ti. 6:11 se induce al cristiano a seguir la *eusebeia*, la *piEDAD*. 2 Ti. 3:5 se refiere a los que sólo tienen apariencia de *eusebeia* (Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce *piEDAD*; VP: *religión*). Tit. 1:1 habla de la verdad que es según la *eusebeia* (Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce *piEDAD*; VP: *religión*).

Fuera de las Pastorales, *eusebeia* aparece cuatro veces en 2 Pedro. 2 P. 1:3 habla de la vida según la *eusebeia*, la *piEDAD*. 2 P. 1:6 pide al cristiano que añada *eusebeia* a la paciencia, amor fraternal a la *eusebeia*, la *piEDAD*.

En 2 P. 3:11 hay una frase que reza: “Toda conversación y *eusebeia* santas” (Versión Reina Valera Antigua y revisión de 1960 traduce *piEDAD*; VP traduce: ¡Con cuánta consagración y *devoción* deben ustedes vivir!)

Antes de que podamos fijar un modelo del significado de *eusebeia*, debemos mirar el uso de sus palabras afines en el NT. No [página 86] obstante, ya se aprecia que *eusebeia* quiere decir verdadera *piEDAD*, verdadera *devoción*. Podemos ver que, efectivamente, *eusebeia* es la palabra para verdadera *religión*, y nos es absolutamente necesario entender plenamente este significado.

En el NT, el adjetivo *eusebes* aparece cuatro veces. En Hch. 10:2 Cornelio es *eusebes* y temeroso de Dios (Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce *piadoso*; VP: *temor* de Dios). En Hch. 10:7 leemos que Cornelio envió a un soldado que era *eusebes*, como su mensajero a Pedro (Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce *devoto*; VP: que era hombre *religioso*). En 2 P. 2:9 se dice que Dios libra de la tentación a los que son *eusebes* (Reina Valera revisión de 1960, traduce *piadoso*; VP: *viven entregados a él*). Esta palabra no se encuentra muy a menudo, pero una y otra vez comprobamos que la idea básica es la de una actitud justa y reverente para con Dios.

El adverbio *eusebos* se encuentra dos veces. En 2 Ti. 3:12 se advierte que todos los que quieran vivir *eusebos* serán perseguidos (Reina Valera y revisión de 1960, traduce *piadosamente*. VP: todos los que quieren *vivir consagrados*). En Tit. 2:12 se usa la misma frase, vivir *eusebos* (Reina Valera revisión de 1960, traduce *piadosamente*; VP: y *devoción* a Dios).

El verbo *eusebein* aparece en dos ocasiones. En Hch. 17:23, Pablo lo usa cuando habla a los atenienses respecto del Dios que *adoraban* sin conocerlo. En 1 Ti. 5:4 se dice a los hijos de las viudas que deben *ser piadosos* para con su familia, recompensando a sus padres. VP: deben aprender primero a *cumplir sus obligaciones* con los de su propia familia). Cuando fijemos el modelo cristiano de verdadera religión, veremos que a esta última debe dársele un lugar preeminente en él.

Para completar nuestro estudio debemos incluir dos palabras afines a las que estamos considerando. En el NT, la palabra *theosebeia* se encuentra dos veces. La diferencia entre *eusebeia* y *theosebeia* es la parte *seb-*, que significa *reverencia* o *adoración*. *Eu* es la palabra griega que significa *bien*; por tanto, *eusebeia* es *reverencia*, *adoración* dada bien y con rectitud. *Eusebeia* enfatiza la rectitud de la *reverencia*, su carencia de supersticiones, de imperfecciones e incongruencias.

Theos es la palabra griega que significa Dios; por tanto, *theosebeia* significa literalmente *adoración a Dios*. Así, pues, *theosebeia* es una palabra más amplia, pero, de hecho, las dos palabras significan casi lo mismo, excepto que *eusebeia* enfatiza la rectitud de la *adoración*.

El único ejemplo de *theosebeia* está en 1 Ti. 2:10, donde se dan diversos consejos a las mujeres que profesan *theosebeia* (Reina Valera [página 87] Antigua y revisión de 1960, traducen *piEDAD*; VP: que se *han consagrado* a Dios).

En el NT, el adjetivo *theosebes* se encuentra sólo en Jn. 9:31. Dios oye las oraciones del hombre que es *theosebes* (Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traducen *temeroso de Dios*; VP: a los que *le adoran*).

Ya hemos estudiado completamente estas grandes palabras según figuran en el NT. Hemos visto que el significado básico de todas ellas es la actitud recta para con Dios y para con la santidad, majestad y amor de Dios. Ahora nos queda precisar en qué consiste esa actitud recta.

(I) *Eusebeia*, verdadera religión, viene a través del divino poder de Jesucristo (2 P. 1:3). Sin ver a Jesús, sin la ayuda de Jesús, sin la presencia de Jesús, la verdadera religión es imposible. 1 Ti. 3:16 habla del “misterio de la *piEDAD*”. En el NT, y en el mundo antiguo, un misterio no era algo difícil de entender, y nada más, sino algo ininteligible solamente para los no iniciados. Un misterio era un secreto divino, ininteligible al mero espectador, pero abierto, precioso, claro y cristalino, para el verdadero adorador. Así, Jesús trajo a los hombres el secreto de la verdadera religión. En él, los hombres ven a Dios y aprenden cómo adorarlo.

(II) Pero aunque *eusebeia*, verdadera religión, es el don del poder de Jesucristo, el hombre debe luchar y batallar por alcanzar ese don. Debemos *ejercitarnos* para la *piEDAD* (1 Ti. 4:7). Debemos *seguir la piEDAD* (1 Ti. 6:11).

La primera palabra que usa Pablo (*gumnazein*) está relacionada con los atletas; y el segundo pasaje, que viene exacta e inmediatamente antes de que pida a Timoteo pelear la buena batalla, se aplica a un *soldado*. El cristiano es *atleta* y *soldado* a la vez. Como el atleta se ejercita para competir, así el cristiano debe ejercitarse para ser un seguidor de Cristo. Como el soldado debe batallar por la victoria, así el cristiano debe intrépida e incansablemente hacer frente a la lucha por la bondad.

(III) Este don y esta lucha, combinados, traen tres cosas. (a) *Eusebeia* trae *disturbios*. El hombre que quiera vivir para Cristo debe esperar sufrir persecución (2 Ti. 3:12). Ser distintos del mundo, regirse por normas y aspiraciones diferentes, siempre es peligroso. No es paz, sino gloria lo que Cristo nos ofrece.

(b) *Eusebeia* trae *poder*. *Santidad* y *poder* fue lo que las multitudes de Jerusalén vieron en Pedro y en Juan (Hch. 3:12). Cristo nunca encomienda a un hombre una tarea sin darle también el poder para llevarla a cabo. En un mundo que se está derrumbando, sólo el cristiano tiene el poder para mantenerse como una fortaleza contra los asedios de los tiempos.

[**página 88**] (c) *Eusebeia* trae a *Dios*. Para el verdadero adorador de Dios el camino del Señor siempre está abierto (Jn. 9:31). En cada tiempo de prueba, el cristiano puede retirarse a la presencia de Dios para reaparecer con un poder que no es el suyo. El cristiano tiene continuo acceso al poder del Eterno.

(IV) *Eusebeia* es el distintivo de la vida cristiana. La aspiración y deber del cristiano es vivir en toda *piEDAD* y *honestidad* (1 Ti. 2:2). “Un santo, como alguien ha dicho, es todo aquel que facilita la creencia en Dios”. Incluso dentro del mundo, algo de la gracia y la gloria celestiales se adhiere a la vida del cristiano. El también lleva a Dios a los hombres.

(V) *Eusebeia* es el origen de toda verdadera teología y de todo verdadero pensar (1 Ti. 6:3; Tit. 1:1). Una de las grandes realidades desatendidas por la vida cristiana es que inspiración y revelación están moralmente condicionadas. Dios sólo puede decir a un hombre lo que ese hombre es capaz de entender y de recibir. Cuanto más cerca viva un hombre de Dios, más puede Dios decirle. El gran pensador debe ser primero un gran hombre. Para aprender de Dios debemos primero obedecerle. Bien puede ser cierto que el hombre que dice no poder entender la fe cristiana, en realidad, no quiera entenderla, e incluso puede tener miedo de entenderla.

(VI) *Eusebeia* no debe confundirse nunca con prosperidad material. El hombre que ve o usa la religión como un medio para el éxito material tiene una visión degradante de lo que es religión (1 Ti. 6:5). La verdadera religión es el camino hacia el auténtico provecho y el legítimo gozo en este mundo y en el venidero (1 Ti. 4:8), y su esencia radica en la verdad fundamental de que la genuina felicidad nunca es resultado de poseer cosas, pues éstas no son las que dan satisfacción o paz. La verdadera felicidad se encuentra en las relaciones personales. Si un hombre tiene amor, lo tiene todo. Y la relación personal más grande es la que se establece con Dios. Si tal relación es justa, entonces, la vida es auténtica felicidad.

(VII) *Eusebeia* es lo que resulta de la vida vivida a la luz de la eternidad. En 2 P. 3:11 se exige a los hombres santa y *piadosa* manera de vivir porque Cristo viene otra vez. Es posible que hoy, tras el lento paso de los siglos, no esperemos la Segunda Venida con el ansia de la iglesia primitiva. Pero, al mismo tiempo, sigue siendo verdad para todo hombre que nadie sabe cuándo debe dejar el tiempo para entrar en la eternidad. Y verdadera religión es la característica del hombre cuya vida es tal, que siempre está preparado para encontrarse con Dios.

(VIII) Por todo esto, la verdadera *eusebeia* no separa al hombre de su prójimo. A la *eusebeia* debe añadirse, como parte esencial de ella, amor fraternal (2 P. 1:6, 7). La verdadera religión se ocupa tanto de Dios como del hombre.

[**página 89**] Hay ciertas religiones que separan al hombre de su prójimo. Pueden hacerle dejar la vida del mundo por la vida de contemplación, meditación y oración, como es el caso de los monjes y ermitaños. Pero la oración, la contemplación y meditación, siendo grandes y esenciales, resultan imperfectas, truncadas e incluso anticristianas, si no vienen a parar en la acción. Es cierto que hay ocasiones cuando un cristiano debe retirarse del mundo, pero se retira sólo para volver más capaz de hacer frente al mundo, o sea, de ayudarlo, y de vivir con sus semejantes. El cristiano no vive con Dios para evitar a su prójimo, sino para poder solventar mejor el problema de vivir juntos.

(IX) *Eusebeia*, verdadera religión, no está confinada a los recintos de la iglesia, y no se limita a la adoración, liturgia y ritual de la iglesia. La verdadera religión empieza en el hogar. Los que quieran ser verdaderos siervos de Cristo y de su iglesia deben recordar que—*el primer deber que impone la religión ataña a su propia familia* (1 Ti. 5:4). Si el trabajo en la iglesia de un hombre o una mujer implica desatender a su familia, entonces, esto es irreligión, no religión.

Nunca puede haber una iglesia cristiana que no está fundada en el hogar cristiano; y la obra religiosa más importante no es la que se hace en público, sino en el retiro del hogar, y en medio de lo que debe ser el círculo de nuestros seres más queridos.

Jesús dijo que donde estén dos o tres reunidos en su nombre él está en medio de ellos (Mt. 18:20); y se ha sugerido que esos dos o tres son padre, madre e hijos. No sabemos si será así o no, pero sí es completamente cierto que el verdadero cristianismo, como la verdadera caridad, debe empezar en el hogar, así como también es cierto que no debe quedar ahí, sino alcanzar a la iglesia y al mundo.

Cuando los pensadores cristianos tomaron la palabra *eusebeia*, ya era una gran palabra; pero la llenaron de un contenido que la hizo mucho más grande de lo que jamás pudiera ser en labios de cualquier pensador pagano.

EXALEIPHEIN¹⁸¹³

(ἐξαλείφω)

LA COMPASION QUE BORRA EL PECADO

La palabra *exaleiphein* se encuentra sólo cinco veces en el NT, y por lo menos una de las formas de usarla es de gran importancia e interés.

En el griego clásico, *exaleiphein* empezó por significar “limpiar [página 90] completamente”. Se usaba, por ejemplo, con el significado de “blanquear” la pared de una casa. También se utilizaba respecto de los guerreros que se están “pintarrajeando” el cuerpo con pinturas de guerra. Herodoto (7.39) nos dice que los etíopes pintaban (*exaleiphein*) su cuerpo, mitad con yeso y mitad con bermellón, antes de ir a la batalla. Se usaba respecto de la “unción” con aceite. Después significó “borrar”, por ejemplo el recuerdo de una experiencia, “cumplir” un voto, “anular” una ley, “cancelar” un cargo o una deuda, “quitar el nombre de una persona de una lista”, e incluso se utilizaba con la idea de “borrar por completo a una familia de la existencia”.

En los papiros contemporáneos del NT, retiene todos sus significados. Un hombre escribe a su amigo: “No pude leer tu carta porque había sido borrada” (*exaleiphein*). Siempre tiene el significado de borrar cualquier cosa como si se hiciera con una esponja.

En el NT se usa dos veces en sentido literal. En Ap. 7:17 se utiliza para “enjuagar” las lágrimas. En Ap. 3:5 se emplea para “borrar” un nombre del libro de la vida. En Hch. 3:19 se usa con la idea de borrar el pecado. La Versión Reina Valera traduce: “Arrepentíos y convertíos para que sean borrados vuestros pecados.” Pero el ejemplo que nos queda por ver es de sumo interés. En Col. 2:14, Pablo se refiere a Jesús “anulando el acta de los pecados que había en contra nuestra”. Ahora bien, la palabra que usa Pablo para acta es *cheirographos*, que literalmente significa “hológrafo”. Después significó “rúbrica” y, más tarde, “acuerdo firmado, reconociendo una deuda”, un “certificado de deuda”, una “obligación”. En los papiros, un hombre escribe a su amigo: “Si puedes, ve a ver a Dioscuros y exígale su *obligación*”. Un *cheirographos* era un documento que reconocía una deuda que tenía que ser pagada. Eso fue lo que Jesús borró por nosotros. Recordemos que el significado literal de *exaleiphein* es “borrar”. En tiempo del NT, los documentos se escribían en papiro. La tinta se hacía a base de hollín, mezclado con goma y disuelto en agua. La característica de esta tinta es que no tiene ácidos y, por tanto, no se agarraba al papel. Puede permanecer mucho tiempo, e incluso retener el color, pero, si se le pasa una esponja humedecida, desaparece totalmente, como desaparece lo escrito con tiza sobre una pizarra. Ahora bien, lo interesante está aquí: la palabra más común que se usaba para cancelar un certificado de deuda era *chiazain*. *Chiazain* significa trazar la letra griega *chi*, que es de la misma forma que una “equis” mayúscula, sobre el documento.

Así, por ejemplo, tras la vista de una causa, en Egipto, el gobernador ordenaba que la obligación debía ser anulada (*chiazesthai*), esto es, “tachada” (*chiazain*). Pero Pablo no dice que Jesucristo “tachó” (*chiazain*) el documento de nuestra deuda; dice que lo “borró” [página 91] (*exaleiphein*). Si se “tacha” un documento, lo escrito continúa siendo visible debajo de la cruz y cualquiera puede leerlo, pero si se “borra”, lo escrito desaparece totalmente y para siempre. Es decir, que Dios, por amor de Jesús, no sólo “tachó” nuestra deuda, sino que la “borró”. Hay muchas cosas que un hombre puede olvidar, pero lo que nunca olvida son las injurias que le hicieron. Dios no solamente perdona, sino que hasta borra la misma memoria de la deuda. Hay una forma de perdonar que no olvida el ofensor; pero el perdón de Dios es tan supremo, que puede olvidar; y olvidó.

HAMARTIA²⁶⁶ Y HAMARTANEIN²⁶⁴

(ἁμαρτία y ἁμαρτάνω)

EL YERRO QUE ES EL PECADO

Hamartia es el nombre que traducimos “pecado”. Es muy común en el NT, donde, solamente en las epístolas paulinas, se encuentra sesenta veces. *Hamartanein* es el verbo usual que se traduce “pecar”. En el griego clásico,

estas palabras no tenían, ¡ni mucho menos!, un significado tan importante como en el griego del NT. En el griego clásico, *hamartia* expresa básicamente la idea de “yerro”. *Hamartanein* empezó significando “errar el blanco”, como, por ejemplo, cuando se dispara una flecha, que no acierta. Se puede usar respecto de haber equivocado una carretera, de habernos fallado un plan, de habérsenos frustrado una esperanza o un propósito. En el griego clásico, pues, estos vocablos están siempre conectados con alguna clase de fallo negativo, más bien que con algún tipo de transgresión positiva, pero en el NT describen algo mucho más serio.

Hay que tener en cuenta que, en el NT, *hamartia* no describe un acto definido de pecado, sino el estado de pecado, del cual dimanan las acciones pecaminosas. De hecho, en Pablo el pecado está tan a punto de personalizarse, que podría escribirse con inicial mayúscula y pensarse que fuera un poder personal y maligno que tiene al hombre en sus garras.

Veamos lo que enseña el NT sobre *hamartia*.

(I) *Hamartia*, “pecado”, es “universal” (Ro. 3:23; 7:14; Gá. 3:22; 1 Jn. 1:8). El pecado no es como una de esas enfermedades que algunos hombres contraen y otros no. Es algo en lo que todo ser humano está envuelto y de lo que todo ser humano es culpable. El pecado no es una simple erupción esporádica, sino el estado, la condición, universal del hombre.

[página 92] (II) *Hamartia*, “pecado”, es “un poder que somete al hombre”. Las palabras que se usan para expresar esta idea son muy interesantes y significativas: el hombre está *huph’ hamartian*, i.e., “bajo pecado”. Pero esta preposición, *hupo*, en caso acusativo, como aquí, se utiliza para significar “dependiente de”, “en sujeción a”, “bajo el control de”. Un menor de edad, por ejemplo, está “bajo su padre”; un ejército está “bajo su comandante”; así, nosotros estamos “bajo pecado”, “en poder del pecado”, “controlados por el pecado” (Gá. 3:22; Ro. 3:9). Por tanto, hay ciertas palabras que se asocian a la idea de pecado. Del pecado se dice que “reina (*basileuein*) sobre el hombre” (Ro. 5:21).

Basileus es la palabra griega que significa “rey”. El pecado gobierna a los hombres, “se enseñorea de nosotros” (*kurieuein*) (Ro. 6:14). *Kurios* es la palabra griega que significa “señor”, y connota absoluta “posesión” y “dominio”. Del pecado se dice que “nos tiene cautivos” (*aichmalotizein*) (Ro. 7:23). La palabra es la misma que se usa respecto de hacer a uno prisionero de guerra. Se dice que el pecado “mora en el hombre” (*oikein, enoikein*) (Ro. 7:17, 20). El hombre está tan cogido por el pecado, que éste no se nos presenta como un mero poder externo que ejerza su soberanía sobre el individuo, sino como algo que se ha introducido en las mismas fibras, en el centro y corazón del ser del hombre, hasta ocuparlo, como un enemigo ocupa un país. El resultado es que “somos esclavos del pecado” (*doulos, douleuein*) (Jn. 8:34; Ro. 6:17, 20; Ro. 6:6). Debe recordarse que el poder del amo sobre el esclavo era absoluto. No había parte de la vida, ni momento, ni actividad, que fuera propiedad personal del esclavo. Pertenece a su amo en la forma más absoluta. Así, el hombre está totalmente bajo el dominio del pecado. Pablo explica, como ningún otro, la relación que hay entre “ley” y “pecado”, entre *nomos* y *hamartia*.

(I) La ley “enseña lo que es el pecado” (Ro. 3:20); y hasta puede decirse que, en un sentido, es la misma ley quien lo crea (Ro. 5:13). El pecado no es tal si no es definido. Es decir, que el hombre no puede saber lo que es pecado mientras éste no haya sido definido; y el hombre no puede ser culpable de pecado hasta que no exista una ley que lo determine. Pongamos un ejemplo. La calle de una ciudad puede tener mucho tiempo doble tránsito, por tanto, un conductor puede circular en ambas direcciones. Pero, después, se promulga una ley que determina que la calle es de una sola dirección. Entonces, sería una infracción a la ley, conducir en dirección contraria a la autorizada por la señal de tráfico. La determinación de la ley ha creado una nueva infracción de la ley. La ley tanto ha definido como ha creado el pecado. Si no hubiera ley, no habría pecado.

(II) Pero “la ley crea el pecado”, tal y como Pablo lo ve, en otro [página 93] sentido. Basta que una cosa haya sido prohibida, para que, de algún modo, adquiera un nuevo y fatal poder fascinador que la hace deseable, y la ley es quien, de hecho, produce el deseo de pecar (Ro. 7:8–11). Hay cierto ingrediente en la naturaleza humana que da a lo prohibido un doble atractivo. C. H. Dood cita el clásico ejemplo sobre este asunto, tomado de las *Confesiones* de Agustín (2.4–6). “Había un peral próximo a nuestra viña, cargado de peras. Una noche tormentosa, un grupo de pésimos muchachos fuimos a robar y a llevarnos grandes cantidades de peras—no para regalo nuestro, sino para arrojarlas a los puercos—y si llegamos a catarlas fue sólo para darnos el gusto de hacer lo que nos estaba prohibido. Eran peras hermosas pero no las apeteció mi alma miserable, pues yo tenía en casa abundancia de otras mejores. Las tomé sólo por robar. Mi único festín fue con la iniquidad con que me holgaba y fruía. ¿Qué es, pues, lo que yo amé en aquel robo? ¿Era el placer de quebrantar la ley siquiera por engaño, ya que por fuerza no podía, y siendo cautivo simulé una raquítica libertad, haciendo impunemente, por una tenebrosa imitación burlesca de vuestra omnipotencia, aquello que no me era permitido?” Y, después, el doctor Dood co-

menta: “Es decir, que el deseo de robar surgió, simplemente, de la prohibición de robar”. Es precisamente aquí donde emerge la impotencia de la ley frente al pecado. La ley tiene dos defectos: primero, puede definir el pecado pero no curarlo. Es como el médico que puede diagnosticar una enfermedad, pero que carece de medios para curarla e incluso para detenerla. Segundo, es el raro y fatal hecho de que, simplemente por prohibir algo, la ley hace atractivo eso mismo que prohíbe. Hay una inextricable conexión entre *hamartia* y *nomos*, “pecado” y “ley”.

Veamos las inevitables consecuencias del pecado.

(I) El pecado resulta en cierto “endurecimiento” del corazón. La palabra usada para endurecimiento es *skleronein* (He. 3:13). El adjetivo *skleros* puede aplicarse, por ejemplo, a una piedra que es especialmente dura para ser labrada; como metáfora, puede usarse respecto de un rey que es inhumano y duro en la forma de tratar a sus súbditos. El pecado endurece el corazón. En Fil. 1:9, Pablo ora por que los filipenses abunden en lo que él llama *aisthesis*, “percepción sensitiva”, es decir, la cualidad del corazón y de la mente que es sensible a lo que está mal. El que comete una mala acción por primera vez, la experiencia de la vida demuestra que lo hace con una especie de estremecimiento de repugnancia; si la repite, la cometerá más fácilmente; si insiste, cometer esa acción será para él la cosa más normal del mundo. Ha desaparecido su sensibilidad para detectar el pecado; su corazón está endurecido. Es rigurosamente cierto que lo más terrible del pecado es, precisamente, su poder para engendrar pecado.

[página 94] (II) El pecado resulta en “muerte” (Ro. 5:12, 21; 6:16; 6:23; Stg. 1:15). Indudablemente, esto es así. Pablo creía que la muerte entró en el mundo por el pecado de Adán. El pecado fue lo que arruinó e hizo naufragar la vida que Dios había soñado para el hombre. Pero no es menos cierto que la muerte también aloanza al alma. La muerte física y espiritual es, según Pablo, resultado del pecar. Una de las mejores formas de averiguar el significado real de una palabra es examinar las otras que la acompañan.

(I) *Hamartia* está relacionada con *blasphemia* (Mt. 12:31). El significado básico de *blasphemia* es insulto. El pecado es, pues, un “insulto” a Dios. Insulta a Dios porque se burla de sus mandamientos, porque pone al Yo en el lugar que corresponde a Dios y, sobre todo, porque agravia su amor.

(II) *Hamartia* está relacionada con *apate* (He. 3:13). *Apate* es “engaño”. El pecado es siempre engañoso, pues promete hacer lo que no puede. El pecado es siempre una mentira. Cualquier hombre que peca, que hace o toma algo prohibido, actúa así porque cree que será más feliz haciendo o tomando ese algo. El pecado lo engaña para que piense de ese modo. Pero la experiencia llana es que una acción o posesión, producto del pecado, nunca trae felicidad a ningún hombre. Ya hace tiempo que Epicuro, con su moral estrictamente utilitaria, dijo que el pecado nunca puede traer felicidad, porque, entre otras cosas, deja al hombre con el constante temor de ser descubierto.

(III) *Hamartia* está relacionada con *epithumia* (Stg. 1:15). *Epithumia* es concupiscencia, deseo. *Epithumia* fue definida por Aristóteles como “lanzarse con empeño en pos del placer”, y los estoicos añadieron “más allá de los límites de la razón”. Clemente de Alejandría dice que *epithumia* es el espíritu que “clama y se afana por conseguir todo aquello que lo gratifique”. *Epithumia* siempre tiene la noción de desear lo que no debe ser deseado. *Epithumein* es, de hecho, el verbo que se utiliza en la versión griega del AT para el décimo mandamiento: “No codiciarás”. Si el corazón de un hombre estuviera tan limpio, que no deseara lo que es injusto, no pecaría jamás.

(IV) *Hamartia* es igualada a *anomia* (1 Jn. 3:4). *Anomia* es “desobediencia a la ley”. *Anomia* es el espíritu que induce al hombre a hacer lo que le dé la real gana; que mueve al hombre a desear poner sus caprichos por encima de sus deberes para con su prójimo y de su obediencia a Dios. La *anomia* procede, básicamente, del deseo de instalar al Yo, y no a Dios, en el centro de la vida.

(V) *Hamartia* es igualada a *adikia* (1 Jn. 5:17). *Adikia* es “injusticia”, “iniquidad”, “mal”. Es lo que se opone a *dikaïosune*, que significa “justicia”. Ahora bien, *dikaïosune* puede definirse como “dar tanto a [página 95] Dios como al hombre lo propio de cada uno”. *Adikia* es, por tanto, el espíritu que se niega a cumplir con su deber para con Dios y los hombres. Pecado es lo que hace a un hombre adorar tanto a su Yo, que olvida o rechaza servir a Dios y a su prójimo. Es lo que hace al hombre actuar como si fuera la persona más importante de la creación.

(VI) *Hamartia* está conectada con *prosopolepsia* (Stg. 2:9). *Prosopolepsia* es “acepción de personas”. Ahora bien, acepción de personas como resultado de aplicar las normas del hombre, en vez de las de Dios, al mundo, a la vida y a las gentes en general. Pecado es aceptar y practicar las normas del mundo en vez de los principios de Dios; juzgar las cosas como los hombres las ven, no como las ve Dios.

Ahora es el momento de prestar atención a la cura del pecado. Consideraremos ciertas palabras que describen lo que Jesús hizo por nosotros con relación al pecado.

(I) Jesús nos “salva” del pecado (*sozein*) (Mt. 1:21). Estamos en una situación tal, que necesitamos ser rescatados, y ese rescate lo hizo efectivo Jesús al precio de su vida.

(II) Nuestros pecados son “borrados” (*exaleiphein*) (Hch. 3:19). La tinta antigua no tenía ácido y podía ser borrada pasando una esponja húmeda por la superficie de vitela o de papiro cuando el escriba quería usarlos otra vez. Por la obra de Jesús, el acta de nuestros pecados es borrada totalmente.

(III) A través de Jesús, somos “lavados del pecado” (*apolouein*). En Hch. 22:16 se habla de lavar los pecados. Hay una “purificación de ... pecados” (*katharismos*) (He. 1:3; 2 P. 1:9; 1 Jn. 1:7). Es como si la vida fuera enturbiada, manchada, ensuciada y cubierta de fango por el pecado. Pero Jesucristo tiene el poder de limpiarla, como la lluvia lava y limpia el pavimento de una ciudad.

(IV) Dios, por su misericordia, “no nos inculpa de pecado” (*logizesthai*) (Ro. 4:8). *Logizesthai* es una palabra usada en contabilidad. Significa “cargar en cuenta”. La idea es que nuestros pecados nos son como una cuenta sin saldar que tenemos con Dios y que, además, no podríamos liquidar jamás. El balance de nuestra vida arroja un tremendo saldo deudor en contra de nosotros. Pero Dios, por su misericordia, borra ese saldo que nunca hubiéramos podido pagar.

(V) Dios, por su misericordia, “cubre nuestros pecados” (Ro. 4:7) (*epikaluptein*). El verbo *epikaluptein* se usa para expresar la idea de la nieve cubriendo una senda; también se usa respecto de alguien que se cubre los ojos para no ver y respecto de correr un velo sobre algo. Es como si Dios, por su misericordia, corriera un velo sobre el lamentable archivo del pasado y nunca lo mirara otra vez.

(VI) Por la obra de Jesús, somos “libertados del pecado” (*eleutheroun*) (Ro. 6:18, 22; 8:2). Somos “desatados del pecado” [página 96] (*luein*) (Ap. 1:5). *Eleutheroun* significa “dar a alguien la libertad”. *Luein* significa “soltar las ataduras de alguien”. Ya hemos visto cómo el hombre ha llegado a ser esclavo del pecado, a caer bajo el control del pecado. Jesús es el supremo libertador y emancipador. El paga el rescate que nos libra del pecado y, a la vez, nos da el poder para seguir siendo libres en el futuro.

(VII) La venida de Jesús “canceló nuestro pecado” (*athetesis*) (Hch. 9:26). *Athetesis* es la palabra griega técnica y legal que significa “cancelar un contrato o un convenio”. Precisamente donde el estricto cumplimiento de la letra de la ley no acarrea nada más que inminente condenación, a través de Jesucristo, hay una cancelación de nuestra deuda.

(VIII) Por medio de Jesús “somos perdonados” (*aphiesthai*). Esta es la palabra que, con mucho, se usa respecto del perdón de pecados, y se encuentra en cada estrato del NT. (Mt. 9:2; Mr. 2:10; Lc. 7:47; Hch. 2:38; 10:43; Col. 1:14; 1 Jn. 2:12). La palabra *aphiesthai* tiene una amplia gama de significados, todos los cuales sugieren algo. Puede ser usada respecto de indultar a un hombre de la sentencia que ya cumplía, por ejemplo del exilio. Puede utilizarse respecto de la remisión de un cargo que ha sido hecho justamente. Puede emplearse para enterar a un hombre del veredicto que podría haber sido dictado en contra suya o para librarlo de un compromiso sobre el que se podía haber insistido. Se usa para eximir a un hombre de un deber que podía haber sido forzado a llevar a cabo. Toda la esencia de la palabra es la inmerecida liberación de un hombre de algo que podría habersele infligido o exigido con toda justicia. A través de Jesucristo, el hombre es librado del castigo que Dios podía haberle infligido con perfecto derecho. Es la palabra que nos dice que Dios no nos trata con justicia, sino con amor; no según nuestros merecimientos, sino de acuerdo con su misericordia y su gracia en Jesucristo.

No hay libro como el NT que tenga un sentido tan horroroso del pecado ni que tenga una seguridad tan absoluta de cómo poner remedio al pecado.

HUBRIS,⁵¹⁹⁶ HUBRIZEIN,⁵¹⁹⁵ HUBRISTES⁵¹⁹⁷

(ὕβρις, ὑβρίζω, ὑβριστής)

LAS PALABRAS DEL ORGULLO IMPIO

Las palabras *hubris*, *hubrizein*, *hubristes*, no se encuentran a menudo en el NT, pero son muy dignas de estudio, porque para los [página 97] griegos eran la expresión del supremo pecado, que producía destrucción y absoluta ruina.

Son palabras difíciles de traducir. *Hubris* es un nombre que significa *insolencia*; *hubristes*, otro nombre, significa *uno que actúa con extrema insolencia*; *hubrizein* es el verbo que significa *tratar con suma insolencia*. Pero la idea básica de las tres palabras es *el orgullo que se alza contra Dios y contra el hombre*.

W. G. de Burgh escribe de *hubris*: “El significado de su raíz es el violento sobrepasar los límites, la insolencia del triunfo, y el orgullo de la vida que pisotea las leyes tradicionales de los dioses y de los hombres. *Hubris* es el equivalente griego más cercano a ‘pecado’. Su aplicación más característica denotaba la insaciable sed de poder que hace conducirse a un hombre o a una nación precipitada y temerariamente, como poseídos por un demonio, sobre la senda de una desenfadada autoafirmación. Esta pasión cegadora, atropellando a un tiempo la libertad personal y la ley pública, atrae a la víctima, frenética de confianza en sí misma, hacia la destrucción. Esto provoca *nemesis*, el sentimiento de justa indignación, en los dioses y en el prójimo”.

Ernest Myers habla de “el pecado de *hubris*, de insolencia, como dispuesto a pisotear sañudamente ley y libertad para gratificar su anhelo y orgullo egoístas”.

El mal básico de *hubris* es que cuando entra en el corazón de un hombre, ese hombre olvida que es una criatura y que Dios es el Creador. *Hubris* es lo que hace al hombre olvidar su humanidad y pretender igualarse a Dios.

Todo esto se acentuaba con la extraña concepción griega de la *envidia de los dioses* (*phthonos theon*). Los griegos tenían el raro concepto de que los dioses envidiaban la felicidad, prosperidad y éxito del hombre. Incluso una honrosa reputación de benevolencia y dignidad era una cosa que los dioses codiciaban y envidiaban de los mortales, pues ¿no miraba Poseidón con malos ojos a los feacios porque “dieron segura escolta a todos los hombres” (Homero, *Odisea* 8.566)?

Píndaro también creía que los dioses eran envidiosos. Cuando canta su alabanza a Corinto, añade la oración al soberano señor de Olimpia para no despertar su envidia (Píndaro, *Olímpicas* 13.24). En las *Píticas*, ora para que pueda continuar yéndole bien a la familia de los Aleuadas: “De las cosas felices de Grecia, han recibido no pequeña porción; yo oro para que no tropiecen con las reservas de los dioses envidiosos” (Píndaro, *Píticas* 10.19). El tema se repite en las *Istmicas*: “Pondré una guirnalda sobre mi cabeza y cantaré. Pero que la envidia de los dioses inmortales no traiga confusión sobre mí” (Píndaro, *Istmicas* 7.39). Los griegos estaban obsesionados por la idea de la envidia de los dioses.

[página 98] Puede decirse que toda la historia griega primitiva está escrita alrededor del tema de la envidia de los dioses. Heródoto nos habla de Jerjes, cuando éste planeaba invadir Grecia, y de Artabanus, que procuraba disuadirlo, pues un proyecto tan ambicioso como ése estaba llamado a despertar la envidia de los dioses: “Mira cómo Dios hiere con sus rayos a los animales más grandes, sin permitirles exaltarse, mientras los más pequeños en ninguna forma provocan su cólera; mira cómo dispara sus flechas contra los más altos edificios y árboles, pues Dios acostumbra raer cualquier cosa que sobrepase cierto límite de grandeza. Así, un poderoso ejército puede ser destruido por otro pequeño, cuando Dios, sintiéndose envidioso, lo aflige con pánico o con centellas para que perezca de manera indigna, pues Dios no permitirá a nadie, que no sea él, tener pensamientos ambiciosos” (Heródoto, 7.10). En términos semejantes, Amasis escribe su carta de advertencia a Polícrates: “Tus muchos éxitos no me complacen, sabiendo, como sé, que la divina naturaleza es celosa. Preferiría que yo y aquellos a quienes aprecio triunfáramos en unas empresas y fracasáramos en otras, experimentando alternativamente, a través de la vida, la buena y la mala fortuna, más bien que triunfar invariablemente, pues todavía no he oído de nadie que triunfara en todo y que, al final, no pereciera miserablemente” (Heródoto, 3.40).

En el reverso de la vida, para el griego, estaba el terror al triunfo, ya que el triunfo despertaba la envidia de los dioses.

Tener demasiado éxito, tener demasiada buena suerte, triunfar más de la cuenta, era hacer la corte al desastre, pues se incurría en la inevitable animadversión de las divinidades. “Procura no hacerte Zeus. Lo mortal es lo apropiado para los mortales” (Píndaro, *Istmicas* 5.14). “Si un hombre posee riquezas y supera a los otros en hermosura, y si además ha ganado distinción en los juegos, procure no olvidar que sus vestiduras están sobre miembros mortales y que la tierra será su último ropaje” (Píndaro, *Nemeas* 11.13).

Incluso el periplo de un hombre debía ser circunscripto. Al final del mar Mediterráneo, estaban las columnas de Hércules. Lo mejor era no aventurarse a ir más allá. “Por su valerosa hazaña, los hombres han tocado las columnas de Hércules, en los confines del mundo. Después de eso, les sugiero que no procuren conseguir una mayor excelencia” (Píndaro, *Istmicas* 4.11).

El mismo estribillo se repite a lo largo de la obra de Esquilo. Cuando, en medio de un mar en calma, la travesía de un hombre está resultando demasiado feliz, repentinamente, la nave da contra un arrecife oculto y naufraga (Esquilo, Agamenón 993). Jerjes es derrotado a pesar de todo su poder, y la derrota se debe a “la envidia de los dioses” (Esquilo, *Persae* 365).

[página 99] Desde el principio hasta el fin; la literatura clásica está penetrada del temor a la envidia de los dioses y de la concepción de que el supremo pecado es olvidar que sólo es hombre.

Ahora bien, suponiendo que todo este asunto fuera cierto (y para un griego era la cosa más verdadera del mundo), entonces, si el éxito es peligroso, el orgullo que viene del éxito es fatal. Y *hubris* significa ese orgullo insolente que olvida a los dioses. “Ciertamente, dijo Esquilo, la insolencia, *hubris*, es hija del ateísmo” (Esquilo, *Eumenides* 533). “En verdad, dice Esquilo, Zeus es castigador del orgullo presuntuoso, y corrige con mano dura. Por tanto, ahora que mi hijo ha sido advertido por la voz de Dios para que siga la prudencia, os ruego que lo instruyáis, con admoniciones razonables, para que deje de atraer sobre sí el castigo de los cielos por su jactanciosa temeridad” (Esquilo, *Persae* 827–831). Darío comentó de su hijo Jerjes y de la desastrosa expedición de éste contra Grecia: “Siendo mortal, en su desatino pensó que llegaría a ser señor hasta de los mismos dioses” (*Ibid.* 794).

Lo inquietante de este orgullo es que se desarrolla más y más a medida que un hombre avanza en años: “Un viejo *hubris* siempre engendra otro *hubris* que añadir a las calamidades humanas” (Esquilo, *Agamenón* 760); y esta es la razón por la que “de la buena fortuna brota una insaciable calamidad para la posteridad”.

Sófocles dice: “*Hubris* engendra un tirano” (Sófocles, *Edipo Tirano* 873). Es el orgullo presuntuoso que, por una parte, produce un tirano, y, por otra, hace que dioses y hombres odien a ese tirano. Eurípides dice: “Si tienes más de bueno que de malo, cuando seas hombre obrarás rectamente y bien. Pero, querido niño, abstente de malos pensamientos; apártate del *hubris*, ese orgullo presuntuoso; pues desear ser más grande que Dios no es otra cosa que *hubris*” (Eurípides, *Hipólito* 472–474). Esforzarse en seguir el propio camino por resistir a la voluntad de los dioses, pensar que se es más sabio que los dioses, es *hubris*, el insolente, petulante y presuntuoso orgullo.

Este innato terror al *hubris* abrasaba la conciencia del griego. Para un hombre es *hubris*: emborracharse de éxito, concebir la idea de que él puede dirigir la vida, pensar que puede competir con la vida y forjar un triunfo completo, olvidarse de Dios. Para una nación es *hubris*: procurar conseguir el poder y el dominio del mundo, y proyectar vastas conquistas sin contar en absoluto con los dioses. Para un filósofo es *hubris*: aferrarse a unas pocas leyes naturales y, después, pensar que él puede explicar el universo y eliminar a Dios. Hay *hubris* cada vez que un hombre, engreído, olvida que sólo es hombre y que Dios tiene la última palabra; y, para el griego, *hubris* era doblemente desastroso a causa de la envidia de los dioses.

[página 100] Hasta aquí hemos estado considerando *hubris* en lo que podríamos llamar su sentido teológico dentro del pensamiento griego. Pero tiene también, como las otras dos palabras, un sentido ético. Dicho de otra forma: si un hombre tiene *hubris* en su corazón lo manifestará en una determinada actitud hacia sus semejantes. Así como hay cierto orgullo presuntuoso en la actitud de un hombre hacia Dios, así puede haber cierta arrogancia insolente en su conducta para con sus semejantes.

Los escritores éticos griegos consideraban *hubris* como el más grande de los pecados contra el prójimo, y bababan su juicio en lo siguiente:

(I) *Hubris* es el resultado de permitir a las pasiones que gobiernen. Platón dice: “Cuando la opinión conquistada, y por la ayuda de la razón, nos conduce a lo mejor, el principio conquistador es llamado templanza (*sophrosune*); pero cuando el deseo, que carece de razón, nos gobierna, y nos arrastra al placer, ese poder de desgobierno es llamado *hubris*” (Platón, *Protágoras* 238a). El hombre que es dirigido por *hubris*, es dirigido por la pasión y la sinrazón. Aristóteles distingue entre el hombre atemperado (*sophron*), que se rige por la ley y la razón, y el hombre que ultraja (*hubrizein*), que obedece los dictados de la pasión.

(II) Para los griegos lo realmente terrible de *hubris* consistía en que, por una parte, producía un tipo de insolencia mezclada con desprecio, y, por otra, un puro deseo de herir a los demás. Se comete *hubris* cuando se desprecia a los otros (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1149b 22). Hablar con deliberada intención de insultar y vejar es *hubris* (*Ibid.* 1125a 9). *Hubris* es esa forma de menospreciar que engendra odio y rencor (*Ibid.* 1149a 32). *Hubris* es, fundamentalmente, algo perverso y mórbido (*Ibid.* 1148b 30). *Hubris* siente placer cuando ultraja. Es, simplemente, la extrema insolencia en función del placer que proporciona el ver sufrir a alguien (*Ibid.* 1149b 22).

Los griegos distinguían claramente los matices de cada pasión. La *ira* no es premeditada; un hombre se enciende en ira porque no puede evitarlo. La *venganza* se toma con la clara intención de restituirse algo; la venganza es por amor del desquite. Pero *hubris*, extrema insolencia, es el espíritu que hiere a sangre fría y después retrocede para ver a su víctima convulsionarse. Es herir por amor a herir, y siempre implica la humillación deliberada de la persona que injuria.

Aristóteles lo describe perfectamente bien (*Retórica* 2.2.3). “La insolencia (*hubris*) es otra forma de desprecio en cuanto injuria y ultraja; pues el ultraje es hacer y decir algo que redunde en vergüenza del que lo sufre, no porque el ultrajante vaya a obtener algún beneficio [página 101] de ello, sino simplemente por darse ese gusto; porque los que con esto corresponden a otra cosa, no ultrajan (*hubris*), sino que se vengan. Y la causa del placer en los que ultrajan está en que piensan que, haciendo daño a otros, ellos sobresalen más.”

Puede verse fácilmente que para el griego *hubris* era el más cruel de los pecados. Viene por permitir que las pasiones derroquen a la razón, como Platón vio. Aristóteles descubrió en *hubris* un componente peor. Para él *hubris* procede del puro desdeñar. El hombre insolente trata a sus semejantes como si fueran moscas fáciles de aplastar. *Hubris* proviene del puro deleite de infligir un daño inútil e innecesario; del goce de ver cómo la gente retrocede, herida en sus sentimientos. *Hubris* implica la crueldad en sumo grado.

Los tres vocablos que estamos estudiando adquirieron un determinado uso, casi *standard*, en el griego coloquial contemporáneo del NT. Veámoslo.

En los papiros, estas palabras son insistentemente usadas en conexión con la conducta ultrajante, insultante y humillante. Un hombre se queja de que fue *groseramente insultado* (*hubrizein*) por cierto Apolodoro. Hay una mujer que denuncia a su esposo porque continuamente la maltrata e *insulta*, habiendo llegado con ella incluso a la violencia física. Otro hombre se queja de haber sido despojado de sus ropas, amarrado y *maltratado*. Un ciudadano apela al emperador, que, por escrito, le contesta así: “Tu ciudadanía no será en modo alguno ultrajada ni tú *sometido a castigo corporal* (*hubrizein*).

Como vemos, las palabras expresan consistentemente un trato insultante e injuriante, y, especialmente, un trato que humilla públicamente, para mayor vergüenza del que lo sufre. La Septuaginta, en 2 S. 2:10, nos ilustra muy bien este caso. El capítulo dice cómo Hanún, rey de Amón, recortó los vestidos de los embajadores de David, les rapó la mitad de las barbas, y los despidió. Ese trato fue *hubris*. Fue insulto, ultraje y humillación pública, todo combinado.

Ahora volvamos al uso que el NT hace de estas palabras.

(I) En una ocasión se emplea simplemente respecto del desastre que siguió a un viaje por mar, que se hizo contra el consejo de Pablo (Hch. 27:10, 21). En otra ocasión, uno de los escribas se queja de que Jesucristo los afrentaba (*hubrizein*) cuando los denunciaba (Lc. 11:45).

(II) La palabra *hubristes*, que significa: hombre de arrogante insolencia, se usa para describir uno de los pecados característicos del mundo pagano (Ro. 1:30). Es decir, el orgullo del ateísmo.

(III) Una vez usa Pablo *hubristes* para describir su propia conducta para con la iglesia cuando la perseguía (1 Ti. 1:13). En aquellos días, Pablo, viendo a la iglesia herida y humillada, se deleitaba salvajemente. [página 102] Nada mejor que esta palabra para expresar cuán inhumano perseguidor había sido Saulo.

(IV) *Hubrizein* se usa dos veces respecto del trato que Pablo recibió de manos de sus perseguidores durante sus viajes misioneros. Se utiliza con referencia a lo que le sucedió en Iconio (Hch. 14:5) y en Filipos (1 Ts. 2:2). En 2 Co. 12:10, Pablo incluye las diversas formas de sufrimiento que *hubris* le causó. El cristiano no sólo tenía que sufrir la crueldad, sino también la humillación pública.

(V) Pero el uso más sugestivo de todos, el que condensa todo el significado de las palabras, está en Mt. 22:6, donde *hubrizein* se utiliza respecto de la conducta de los hombres que afrentaron y mataron a los mensajeros que el rey, con motivo de las bodas de su hijo, les envió para notificarles que estaban convidados. En este pasaje tenemos la mismísima esencia del pecado. Dios envía su invitación al mundo, y los hombres la rechazan; eso es *hubris*. Eso es el hombre alzándose en contra de Dios, desafiando orgullosamente a Dios, olvidando que es criatura y que Dios es Creador, volviendo despectivamente la espalda a Dios. Todo esto equivale a decir que el hombre está hiriendo deliberadamente a Dios, pues el pecado quebranta continuamente el corazón de Dios mucho más de lo que pueda quebrantar su ley. Todo esto es el hombre humillando públicamente a Dios, pues la cosa más humillante del mundo es ofrecer amor y que ese amor sea tratado a patadas y rechazado.

Hubris es crueldad y orgullo mezclados. *Hubris* es el orgullo que hace a un hombre olvidar a Dios, y la arrogante soberbia que le induce a pisotear los sentimientos de sus semejantes.

HUPEREPHANIA⁵²⁴³ Y HUPEREPHANOS⁵²⁴⁴

(ὕπερηφανία y ὑπερήφανος)

PALABRAS DE SOBERBIA

Las palabras *huperephania* y *huperephanos* son poco frecuentes en el NT, pero describen uno de los pecados más graves y típicos de la naturaleza humana. *Huperephania* es un nombre que usualmente se traduce *soberbia*. Jesús dice que la *soberbia* es uno de los pecados procedentes del corazón del hombre (Mr. 7:22).

Huperephanos es un adjetivo que significa *soberbio*, *petulante*, *presuntuoso*. En el Magnificat se dice que Dios ha esparcido a los *soberbios* en el pensamiento de sus corazones (Lc. 1:51). Los *soberbios* son incluidos por

Pablo en su terrible lista de pecadores de **[página 103]** este mundo (Ro. 1:30). Los *soberbios* forman parte de los pecadores de los últimos días (2 Ti. 3:2). Tanto Santiago como Pedro, citando Pr. 3:34, dicen que Dios da gracia a los humildes, pero resiste a los *soberbios* (Stg. 4:6; 1 P. 5:5).

Huperephania es un pecado que el mundo antiguo conocía bien y sobre el que los maestros de ética tenían mucho que decir. Los tales maestros derivaban *huperephanos* de dos palabras griegas: *huper*, que significa *encima*, *sobre*, y *phainesthai*, que significa *mostrarse*. El hombre *huperephanos* era *el que se mostraba por encima* del resto de los hombres.

Esto no hace referencia al hombre conspicuo, cuya posición destacada aceptan los otros, sino al que se sube en el pedestal que él mismo se ha creado y, desde ahí, contempla a los demás. La característica del hombre *huperephanos* es que mira despectivamente a través de su arrogante presunción.

En primer lugar veremos el uso de estas palabras en el griego clásico. Jenofonte usa la palabra para describir la *cruel insolencia* que anidaba en el carácter de un joven rey que no sabía cómo gobernar a su pueblo (Jenofonte, *Ciropedia* 5. 2. 27). Los enemigos de Sócrates le acusaron de demostrar un *soberbio desdén para con sus semejantes* (Platón, *Symposium* 219c). Platón acusa a Homero de pintar a Aquiles como desplegando una *abrumadora soberbia* ante los dioses y los hombres (Platón, *República* 391c). Los griegos contaban cómo los dioses jóvenes, encabezados por Zeus, arrojaron del poder a los dioses más viejos, y Esquilo habla del *espíritu presuntuoso* de Zeus con relación a esos otros dioses que habían sido derrocados (Esquilo, *Prometeo* 405).

Teofrasto dedica un estudio al carácter del hombre que es *huperephanos*. Empieza por definir *huperephania* como el espíritu del hombre que tiene soberbia para todos excepto para él mismo. El hombre que es *huperephanos* nunca hace la primera visita a nadie. Cuando va por la calle, jamás habla a quien se encuentra, sino que anda majestuosamente, ladeada la cabeza y perdida la mirada, lleno de orgullo, ignorando a los demás. Cuando se le propone ejercer algún cargo público, declina, alegando que está demasiado ocupado para servir. Si da una fiesta, nunca se sienta con los invitados, sino que ordena a algún criado que los atienda. Cuando escribe una carta, nunca dice: “¿Querría hacerme el favor ...?” Dirá: “Quiero que esto se haga lo más rápidamente posible” (Teofrasto, *Caracteres* 24).

Como F. J. Hort indica: “Se demuestra *huperephania* en la forma presuntuosa de tratar a nuestros semejantes ... y esto dimana de un falso punto de vista de lo que significa relaciones humanas.” *Huperephania* hace ostentación de su grandeza en presencia de los hombres.

[página 104] Plutarco, en su biografía de Pompeyo, habla de los piratas que infectaban el Mediterráneo, verdadera pesadilla de los mercaderes, y de cómo Pompeyo los exterminó. Cuenta que estos piratas navegaban en barcos con velas doradas, cortinas de púrpura y remos plateados, de suerte que “más fastidioso que el temor que inspiraban era la *extravagante ostentación* de su equipo”. Su mismo orgullo ya era un insulto a los hombres.

Ya podemos apreciar que *huperephania* es un feo pecado; pero debemos continuar para verlo en dos de sus manifestaciones más características.

(I) *Huperephania* y riqueza solían ir cogidas de la mano. Las riquezas y posesiones tienen un modo peculiar de engendrar soberbia. Estobeo conserva el siguiente fragmento de la obra de un escritor llamado Calicratides: “Es inevitable que se hinchen de orgullo aquellos que tienen grandes posesiones; que después se vuelvan jactanciosos (*alozon*); que más tarde se tornen *arrogantes* (*huperephanos*) y, por último, que piensen que no hay otro como ellos” (Estobeo, 85.15).

Aristóteles, en su *Constitución de Atenas* (5.3), cita un dicho de Solón, el gran legislador griego, que reza así: “Comúnmente, los ricos son la causa de los disturbios en un estado.” Por ello, desde el mismo principio de su elección, Solón dijo que temía sobre todo a la codicia y a la *altivez*, ya que a causa de ellas nació el odio y la enemistad.

En su *Arte de Retórica* (1390b 33), Aristóteles vuelve al mismo punto: “Los rasgos del carácter que consecuentemente siguen a la riqueza están bien a la vista de todos. Los ricos son insolentes y *altivos*, afectados por la posesión de la riqueza, ya que se conducen como si poseyeran todos los bienes; y la riqueza es como la medida del valor de las cosas, con lo cual parece como si todo lo demás se pudiera comprar con ella.”

En los papiros hay una carta que habla de un hombre que llegó a despreciar a sus amigos porque se había hecho rico. Otro escritor, dirigiéndose al que hasta entonces había sido su amigo, dice: “Sin duda, la razón por la que nos *olvidaste* es que tienes mejores cosas que hacer.” *Huperephania* es el orgullo que despiertan las posesiones; la altivez del hombre rico que piensa que con su dinero puede obtener lo que le plazca; la soberbia del individuo que considera que cada hombre y cada objeto tiene un precio que él puede pagar.

(II) Pero *huperephania* puede ir todavía más lejos. *Huperephania* puede llegar a despreciar a Dios. La literatura judía del período intertestamentario tiene mucho que decir de esta palabra y de sus características. “*Hupe-*

rephania es odiosa delante de Dios y de los hombres ... El principio de *huperephania* es apartarse de Dios y alejar de su Hacedor su corazón” (Eclesiástico 10:7, 12).

[página 105] Es lo opuesto al espíritu humilde que sólo está dispuesto a adquirir verdadera sabiduría. Lee-mos que “la sabiduría se aleja de *huperephania*” (Eci. 15:8). *Huperephania* fue la característica de los hombres orgullosos que se rebelaron contra Dios, dando así ocasión al diluvio (Sab. 14:6).

Los judíos usan esta palabra con especial referencia a dos hombres, los cuales cometieron el más terrible de los sacrilegios por el hecho de introducirse en el Lugar Santísimo, donde solamente podía entrar el sumo sacerdote. Uno de estos hombres fue Antíoco Epífanes, que, lleno de *soberbia*, trató de aniquilar la religión judía, comenzando por entrar en el Lugar Santo y profanar el templo (2 Mac. 9:7). “En su *huperephania* entró en el santuario” (1 Mac. 1:21, 24).

El otro hombre fue Pompeyo, que, cuando conquistó Jerusalén, incurrió en el mismo delito. “Cuando el hombre pecador se *ensoberbece* (*huperephaneuesthai*, el verbo correspondiente), derriba los muros con su ariete, y nadie puede impedirselo. Los paganos subieron contra tu altar; lo hollaron con sus sandalias y con su *soberbia*” (Salmos de Salomón 2:1, 2). “El adversario *obró con insolencia* y su corazón estaba enajenado de Dios” (Salmos de Salomón 17:15). “Destruya Dios a todos los que obran iniquidad con *soberbia*” (Salmos de Salomón 4:28).

Huperephania es el espíritu que desprecia a los hombres y que se levanta arrogantemente contra Dios. No es sorprendente que Teofilacto llamara a *huperephania* la *akropolis kakon*, la cúspide de todos los males.

Esta soberbia puede ser producto de haber nacido en noble cuna, de las riquezas, de una amplia formación intelectual e incluso espiritual. Trench la describe como “la naturaleza humana en guerra contra Dios”.

Aún nos queda algo que decir. Ya hemos estudiado la palabra *alazón*, descriptora del hombre *jactancioso* que va atribuyéndose, a voz en grito para que todos puedan oírlo, bienes y cualidades que no posee. Pero *huperephania* es peor todavía, porque su asiento está en el corazón.

El bocaza jactancioso, el *alazon*, está bien a la vista de todos; pero el *huperephanos* es el hombre que podría dar la vuelta al mundo con los ojos caídos, las manos entrelazadas, aparentando paz, y, sin embargo, ocultar en el corazón una silenciosa soberbia para con sus semejantes. El *huperephanos* es el hombre que puede manifestarse muy humilde y afectar mansedumbre, pero que por dentro está lleno de orgullo.

[página 106] Su pecado básico consiste en olvidar que es una criatura y que Dios es el Creador, pues el *huperephanos* ha erigido en su corazón un altar para él, y ahí se adora.

HUPOGRAMOS⁵²⁶¹

(ὕπογραμμός)

EL MODELO PERFECTO

Sólo hay un ejemplo de la palabra *hupogrammos* en el NT, pero tiene tras de sí una imagen sumamente vívida. Pedro dice que Jesús “nos dejó ejemplo (*hupogrammos*) para que sigamos sus pisadas” (1 P. 2:21).

La palabra *hupogrammos* está relacionada con la primera enseñanza griega, y tiene que ver con la forma en que los muchachos eran enseñados a escribir. En tiempo del NT, el material que se utilizaba para escribir era, normalmente, *papiro*, una especie de papel que se fabricaba con médula de junco, especialmente de los que crecían en las riberas del Nilo. Este material era manufacturado en hojas de diez por ocho pulgadas. Las hojas variaban en calidad y precio, costando unos cinco centavos de dólar las más baratas y algo más de diez centavos de dólar las más caras. Evidentemente, el papiro resultaba muy costoso para que los escolares practicaran la escritura, por lo que, generalmente, empleaban tablillas de cera, que eran unas cajas, poco profundas, llenas de cera reblandecida. El instrumento que utilizaban para escribir era una especie de punzón, llamado *stylus* (estilo), que tenía el otro extremo aplanado para alisar la cera y poder usarla de nuevo.

Hay un par de ejemplos que nos muestran el método que se seguía para enseñar a escribir a los chicos. Platón, en el *Protágoras* (326 D), dice que, primeramente, el maestro trazaba (*hupographein*, verbo correspondiente al nombre *hupogrammos*) con el estilo unas cuantas líneas sobre la cera, para que el discípulo no se desviara, y, después, en la parte superior de la tablilla, escribía el *hupogrammos*, el modelo, que el muchacho tenía que imitar. Algunas veces, el modelo era una máxima, pero, usualmente, consistía en una frase sin sentido que contenía todas las letras del alfabeto. Clemente de Alejandría (*Stromateis* 5.8) pone un ejemplo de este tipo de frase: *marpte sphigx klops zbuchthedon*. (En griego *ph*, *ps*, *ch* y *th* son letras simples, *phi*, *psi*, *chi* y *zeta*, respectivamente.) Este era el modelo perfecto que escribía el maestro para que el escolar lo imitara. Por tanto, lo que Pedro

está [página 107] diciendo es: “Así como el alumno, imitando el perfecto modelo grabado, aprende a escribir, así, nosotros que somos alumnos de la escuela de la vida, solamente imitando y siguiendo el perfecto ejemplo que Jesús nos dio, podremos aprender a vivir.”

Pero había otra forma de usar el *hupogrammos*, que tiene algo que aportar a lo que Pedro quiere decir. Quintiliano, en su *Educación de un Orador* (1.1.27), nos dice que, algunas veces, el maestro trazaba las letras en la tabla encerada, y así la mano del muchacho “es guiada por los mismos trazos para que no pueda cometer errores”. Al principio, cogiéndole la mano, el maestro le ayudaba, pero después dejaba que él continuara, auxiliado por los ribetes de los trazos, los cuales impedían “que se descarriara”. Es probable que esto también lo hubiera tenido Pedro en mente. Es decir, que tener que copiar el *hupogrammos* sin ayuda de nadie, debe resultar a menudo difícil y desalentador; pero si el escolar tenía la mano del maestro sobre la suya, y, además, contaba con unos trazos que seguir para no descarriarse, entonces todo le resultaba más fácil. Jesús no nos da un ejemplo y nada más, pues un ejemplo puede ser la cosa más desalentadora del mundo. Durante siglos, los hombres han estado viendo volar a los pájaros, y nunca han sido capaces de hacer lo mismo. Un hombre puede estar viendo a un campeón de golf y no sentir otro deseo que el de ir a casa y quemar sus propios palos. Un pianista puede oír y ver cómo un maestro ejecuta y hacerse el propósito de no tocar jamás un piano. Pero Jesús hace algo más que darnos un ejemplo. Como la mano del maestro guiaba la del escolar en sus primeros esfuerzos por aprender, así Jesús nos guía; como los surcos de las letras grabadas sobre la cera impedían que el alumno se descarriara, así nos dirige la gracia de Jesús. Cristo no nos dejó solamente un *hupogrammos* desalentador por su perfección, sino que nos está ayudando constantemente a imitarlo.

HUOKRISIS⁵²⁷² E HUOKRITES⁵²⁷³

(ὕποκρισις Ἐ ὑποκριτής)

HACIENDO COMEDIA

En el NT, *hupokrisis* e *hupokrites* se traducen “hipocresía” e “hipócrita”, y no hay nada que los escritores neotestamentarios condenen más. En la opinión popular, este pecado es universalmente aborrecido.

Lo curioso es que, en el griego clásico, estas palabras no tienen matiz insano ni sentido peyorativo; son palabras que se han degradado [página 108] definitivamente en el mundo, aunque, como veremos, ya llevaban en ellas la simiente de la bajeza. En el griego clásico, el significado fundamental de *hupokrites* es “uno que responde”. *Hupokrinesthai*, el verbo, significa “responder”. A partir de su primer significado, *hupokrites* fue evolucionando y adquiriendo progresivamente otros, a saber: (a) intérprete o expositor de sueños. Cuando Luciano cuenta a su auditorio el sueño que le convirtió en escritor, dice que debían estar pensando: “Sin duda, no nos considera *oneiron hupokritai*, intérpretes de sueños” (*Somnium* 17). (b) Orador. Cierta crítica decía que Demóstenes era un excepcional y talentoso *hupokrites*. (c) Recitador o declamador de poesías. En una época en que no había libros, los “rapsodas”, que recitaban poemas y epopeyas, eran *hupokritai*. (d) Actor. Una pieza teatral consta generalmente de preguntas y respuestas, y un actor puede ser descrito como un *hupokrites*, un respondedor. Pues bien, precisamente de este último significado es del que procede la acepción peyorativa de *hupokrites*, es decir, viene a significar “fingidor”, “comediante”, “uno que está representando parte de un papel”, “uno que está haciendo teatro”.

En la Septuaginta, *hupokrites* es, decididamente, una palabra mala (Job 34:30; 36:13), que, por aquel entonces, ya había adquirido un significado definitivamente desagradable; pero es imprescindible hacer constar que, por el tiempo en que la Septuaginta estaba siendo revisada, no solamente *hupokrites* había llegado a ser una palabra mala, sino la palabra que expresaba un *mal muy activo*. Una de esas famosas revisiones fue llevada a cabo por un hombre llamado Aquila. En Job 15:34; Pr. 11:9; Is. 33:14, Aquila tiene *hupokrites*, y, la Septuaginta, *asebes*, que significa nada menos que “impío”. En Job 20:5, Aquila tiene *hupokrites*, y, la Septuaginta, *paranomos*, que significa “transgresor”, “quebrantador de la ley”. En Is. 32:6, Aquila tiene *hupokrisis*, y, la Septuaginta, *anoma*, que significa “ilegal”. Es obvio que esta palabra no significa simplemente “hipocresía”; sino que, poco a poco, ha ido connotando alguna clase de mal, de ilegalidad, de impiedad, de algo nocivo en plena acción. En la Epístola de Bernabé (siglo II d. de J.C.), hay una descripción de *Los Dos caminos*, que reza así: “No debes unirte a los que andan por el camino de la muerte; debes aborrecer cualquier cosa que no agrada a Dios; debes odiar toda *hupokrisis* y seguir los mandamientos del Señor”. Evidentemente, *hupokrisis* es un pecado pernicioso y activo.

En el NT, hay definidas ciertas líneas de pensamiento con relación a *hupokrisis* y a *hupokrites*.

(I) *Hupokrites* es el hombre que se dedica a representar bondad de tal manera, que ha merecido ser llamada “bondad teatral”. Es el hombre que procura que todo el mundo vea que da limosna (Mt. 6:2), [página 109] que ora (Mt. 6:5) y que ayuna (Mt. 6:16). Es el individuo cuya bondad no busca agradar a Dios, sino a los hombres; el individuo que no dice: “A Dios sea la gloria”, sino, “a mí sea el crédito”.

(II) *Hupokrites* es el hombre que quebranta la ley de Dios en el nombre mismo de la religión. Es el hombre que dice no poder ayudar a sus padres porque ha dedicado sus propiedades al servicio de Dios (Mt. 15:7; Mr. 7:5). Es el hombre que rehúsa socorrer a un enfermo en el día de reposo, porque sería quebrantar la ley, pero que, no obstante, cuida de sus bestias en el día de reposo (Lc. 13:15). Es el sujeto que prefiere su idea de la religión en vez de la idea que Dios tiene.

(III) *Hupokrites* es el hombre que oculta sus auténticos móviles bajo una capa de ficción. El verdadero motivo por el que aquellos individuos preguntaron a Jesús sobre el pago del tributo no fue obtener información y orientación, sino enredar a Cristo en sus propias palabras. Los tales individuos son *hupokritai* (Mr. 12:15; Mt. 22:18). El *hupokrites* es el astuto intrigante de palabras falaces.

(IV) *Hupokrites* es el hombre que oculta un corazón perverso bajo un disfraz de piedad. Los fariseos eran así (Mt. 23:28). Guardaban celosamente los elementos externos de la religión mientras sus corazones estaban llenos de orgullo y arrogancia, de amargura y odio. Es el tipo de hombre que nunca deja de ir al templo ni de condenar al pecador. Su orgullo remeda la humildad.

(V) El *hupokrites*, al final, se ciega. Puede distinguir las señales de los tiempos, pero no las de Dios (Lc. 12:56). Ha engañado a los demás tan a menudo, que, al final, se engaña a si mismo.

(VI) *Hupokrites* es el hombre que, con la excusa de la religión, seduce a otros y los aparta del camino recto (Gá. 2:13; 1 Ti. 4:2; 1 P. 2:1). Consigue que los demás le escuchen a él en vez de a Dios.

(VII) *Hupokrites* es el hombre que, a la postre, está bajo condenación.

Aquí hay una advertencia. De todos los pecados, la hipocresía es en el que más fácilmente se cae y, a la vez, el más condenado.

HUPOMONE⁵²⁸¹

(ὕπομονή)

LA VIRTUD VARONIL

Hupomone es una de las palabras más nobles del NT. Normalmente, se traduce “paciencia” o “resistencia”, pero, como veremos, es casi imposible encontrar un vocablo que exprese toda la plenitud del significado de *hupomone*. Esta palabra no es muy común en el griego [página 110] clásico, donde se usa respecto de la duración de un trabajo fatigoso que un hombre está realizando porque le obligan. También se usa respecto del sufrimiento que ocasiona la punzada del dolor moral, del *shock* de guerra y de la venida de la muerte. Y se da el caso interesante de utilizar esta palabra con relación a la facultad de una planta para vivir bajo circunstancias duras y desfavorables. Tanto en el griego posterior como en la literatura judía del período intertestamentario, *hupomone* es utilizada con mucha frecuencia. Así, por ejemplo, se usa en IV Macabeos para significar ese “poder de permanencia espiritual” que capacita a los hombres para morir por su Dios.

El nombre *hupomone* se usa treinta veces en el NT, y el verbo correspondiente, *hupomonein*, unas quince. Como hemos dicho, la traducción normal del nombre es “paciencia”, y el verbo significa “soportar”, “resistir”, pero, cuando examinemos detalladamente sus usos, descubriremos ciertas verdades magníficas que nos serán de auténtica inspiración.

(I) *Hupomone* se emplea frecuentemente en conexión con la “tribulación”. La tribulación produce paciencia (Ro. 5:3). El cristiano debe probarse a si mismo en mucha “paciencia” y en las “aflicciones” (2 Co. 6:4). Los tesalonicenses son encomiados por su “paciencia” y fe en las “persecuciones” y “tribulaciones” (2 Ts. 1:4). El cristiano debe ser paciente (*hupomonein*) en la “tribulación”. Esta forma de usar la palabra es especialmente frecuente en el Apocalipsis, que es el libro característico del mártir (Ap. 1:9; 3:10; 13:10).

(II) *Hupomone* se utiliza en conexión con la “fe”. La prueba de la fe produce “paciencia” (Stg. 1:3). *Hupomone* perfecciona a la fe.

(III) *Hupomone* es usada en conexión con la “esperanza”. La tribulación engendra “paciencia”, y la paciencia engendra experiencia y, la experiencia, “esperanza” (Ro. 5:3). La “paciencia” y la consolación producen “esperanza” (Ro. 15:4, 5). En 1 Ts. 1:3 se alaba la “constancia” de la “esperanza” de los tesalonicenses.

(IV) *Hupomone* está relacionada con el “gozo”. La vida cristiana lleva en sí el distintivo de la “paciencia” y de la longanimidad con gozo (Col. 1:11).

(V) *Hupomone* está relacionada, más que con alguna otra cosa, con la gloria y la grandeza futuras. Las referencias son demasiado numerosas para citarlas todas (Lc. 21:19; Ro. 2:7; He. 10:36; 12:1; 2 Ti. 2:10, 12; Stg. 1:12; 5:11).

Ahora ya estamos en condiciones de ver la esencia y característica de esta gran virtud que es *hupomone*. No es la paciencia del que se sienta y agacha la cabeza con derrotismo, presto a soportar hasta que pase la tormenta que se avecina sobre él. Es el espíritu que puede sobrellevar las cargas por su esperanza inflamada, no por simple resignación; [página 111] no es el espíritu del que se sienta donde le pilla la tragedia, dispuesto a soportar estáticamente, sino el que conlleva la adversidad porque sabe que está siguiendo un camino que conduce a la gloria; no es la paciencia del que aguarda ceñudamente el fin, sino del que espera radiantemente un nuevo y mejor amanecer. Esta clase de paciencia, fruto de la esperanza, ha sido llamada “constancia viril bajo la desgracia”. Siempre se ha dicho que tiene el trasfondo de *andreia*, i.e., de coraje. Crisóstomo dice que *hupomone* es “raíz de todos los bienes, madre de la piedad, fruto que nunca se pudre, fortaleza inexpugnable, puerto que no sabe de tormentas”. La llama “reina de las virtudes, fundamento de las acciones justas, paz en la guerra, calma en la tempestad, seguridad contra los complots”, y ni la violencia del hombre ni los poderes del mal pueden dañarla. Es la cualidad que mantiene a un hombre firme contra los elementos. Es la virtud que puede transmutar en gloria a la desgracia más grande, porque, más allá del dolor, ve la meta. George Matheson, que quedó ciego y fracasó en amores, escribió una oración en la que confiesa que todavía le quedaban fuerzas para aceptar la voluntad de Dios, “no con muda resignación, sino con santo gozo; no sólo sin murmurar, sino con un cántico de alabanza”. Únicamente *hupomone* puede capacitar a un hombre para reaccionar así.

KALEIN,²⁵⁶⁴ KLETOS²⁸²² Y KLESIS²⁸²¹

(καλέω, κλητός y κλήσις)

EL LLAMAMIENTO DE DIOS

Estas tres palabras tienen que ver con uno de los conceptos más básicos y fundamentales del NT. *Kalein* es un verbo que significa “llamar”; *klesis*, el sustantivo, significa “llamada”; *kletos* es un adjetivo que significa “llamado”.

En el griego clásico, *kalein* tiene cuatro usos esenciales, todos los cuales coadyuvan a comprender mejor la forma en que este vocablo se utiliza en el NT.

(I) *Kalein* es el verbo regular que se usa respecto de “llamar” a una persona o cosa por su nombre. Así, en Mt. 1:21, 23, 25, el Señor es “llamado” “Jesús”. En Mt. 5:9, los pacificadores son “llamados” hijos de Dios. En Mt. 23:7, los escribas aman que los “llamen” rabí. Este es el más común de todos los usos de *kalein*.

(II) *Kalein* es el verbo regular que se utiliza con relación a “citar” o “llamar” a una persona. La tal persona puede ser “citada” para tratar [página 112] de un empleo o “llamada” para honrarla. Pablo es “llamado” a ser apóstol (*kletos*) (Ro. 1:1; 1 Co. 1:1). La persona también puede ser “citada” para encomendarle una tarea. En Mt. 25:14, los criados son “llamados” para hacerse cargo de los bienes de su señor mientras esté ausente (cf. Lc. 19:13). Finalmente, la persona puede ser llamada para pagarle un trabajo o para dar cuentas de él (Mt. 20:8). *Kalein* se usa corrientemente en conexión con un empleo, una tarea, una responsabilidad, una recompensa y un ajuste de cuentas.

(III) *Kalein* es el verbo que se usa con regularidad respecto de “invitar a una persona a comer, a un banquete o a que permanezca como huésped”. Tanto es así, que el participio pasivo *ho keklemenos* y el adjetivo *ho kletos* pueden significar, por sí mismos, “el convidado” (para este uso en la Septuaginta, cf. 1 R. 1:41). *Kalein* es el verbo utilizado respecto de invitar a alguien a unas bodas (Mt. 22:3). Se usa con referencia a Simón el fariseo cuando “convida” a Jesús a comer en su casa (Lc. 7:39). Es la palabra que emplea Lucas con relación al distinguido y al vanidoso que son “convidados” a una fiesta (Lc. 14:8). Es, igualmente, la palabra que se utiliza respecto de los que son “llamados” a la cena de las bodas del Cordero (Ap. 19:9). *Kalein* es el vocablo corriente que se usa para significar una “invitación hospitalaria”.

(IV) *Kalein* es la palabra regular que se usa en conexión con una “comparición”. Se usa respecto de “citar” a un testigo o a un demandado para comparecer ante el juez. Este es el sentido en que se utiliza con referencia a Pedro y Juan cuando fueron llevados ante el concilio (Hch. 4:18), y con referencia a Pablo cuando fue requerido por Félix para que se encarara a sus perseguidores judíos (Hch. 24:2). Es el verbo que se emplea respecto de citar a un hombre para someterse a la vista de su causa y declarar.

Aun cuando no siguiéramos adelante, ya tendríamos suficientemente iluminado lo que significa el llamamiento cristiano, pero añadiremos algo más.

(I) El cristiano es el hombre que oye la citación de Dios. Ahora bien, una citación es, un esencia, un desafío o una apelación, y un hombre puede aceptarla o rechazarla, atenderla o ignorarla, escucharla o hacerse el sordo. La palabra deja caer sobre nosotros la tremenda responsabilidad de contestar—o no—la llamada de Dios.

(II) La vida cristiana es un llamamiento al deber. El cristiano siempre es llamado para llevar a cabo una tarea. Dios está ofreciendo continuamente al cristiano algo que hacer. En la *República* de Cicerón (1.20, 33) se pregunta a Lelio: “¿Qué crees tú que deberíamos enseñar a las personas que tenemos que educar?” Y él responde: “Todas aquellas artes que nos hacen útiles a la patria”. Dios llama al cristiano para que sea útil en este mundo.

[página 113] (III) Dios llama al cristiano a un privilegio. *Kalein* y *klesis* están íntimamente asociadas con la invitación a una fiesta, a un banquete, a dar a alguien la bienvenida a la mesa y al hogar. Dios llama al cristiano a que vaya y goce de su compañerismo, de su hospitalidad, del gozo y de la abundancia de ser su huésped.

(IV) Dios llama a juicio. *Kalein* y *klesis* están también íntimamente asociadas con la citación para comparecer ante un juez y ser juzgado. La vida cristiana concluirá con el juicio que hará Dios. Si un hombre no escucha el llamamiento de Dios; si hace caso omiso de su cita con el deber; si desatiende la invitación de Dios, entonces viene la última llamada: la del ajuste de cuentas.

El valor y luminosidad supremos de estas palabras radican en las conexiones a que dan lugar.

(I) El “llamamiento” que viene al cristiano es de Dios y nada más que de Dios. No viene a él porque lo merezca, sino simplemente porque Dios le conocía y le llamó. Jacob no fue escogido porque hubiera realizado alguna proeza superior a cualquier otra de Esaú, sino únicamente porque Dios le llamó (Ro. 9:11). Nuestro llamamiento procede directamente de la voluntad de Dios (Ro. 8:30).

(II) Otra forma de exponerlo es que el llamamiento de Dios está vinculado a la *charis*, a la “gracia” (Gá. 1:6; 1:15). No se trata de que Dios nos escoge porque destaquemos a causa de una bondad o hazaña extraordinaria. Dios nos llama por su misericordia, porque nunca merecíamos ser llamados. La invitación de Dios era algo que no podíamos pretender. Sólo el amor de Dios ha sido y es la fuerza motriz de este llamamiento.

(III) El “llamamiento” está vinculado en la *eirene*, en la “paz” (1 Co. 7:15; Col. 3:15). Ahora bien, en el sentido del NT, “paz” no es precisamente ausencia de disturbios, sino todo lo que redunde en nuestro mayor beneficio. De Robert Burns se decía que fue más perjudicado que beneficiado por su religión. El llamamiento de Dios tiene por objeto ayudarnos a madurar hasta conseguir lo que debemos ser para él y para nuestros semejantes.

(IV) El “llamamiento” está vinculado en la *koinonia*, en el “compañerismo” (1 Co. 1:9). Compañerismo con Cristo y con nuestros semejantes. El hombre que oye el llamamiento de Dios, y responde, está en camino de una nueva relación con Cristo y con su prójimo.

(V) El “llamamiento” está asociado con la *eleutheria*, con la “libertad” (Gá. 5:13). Contestar al llamamiento de Dios no es encontrar la esclavitud, sino la libertad. El hombre que responde a la invitación de Dios es liberado del Yo y de Satán.

(VI) El “llamamiento” está asociado a *elpis*, a la “esperanza” (Ef. 4:4). Cuando un hombre oye el llamamiento de Dios y lo contesta, **[página 114]** desaparecen de su vida el pesimismo y la desesperación. Ya no es más un hombre inevitablemente derrotado, sino potencialmente victorioso. Ya no vive más una vida rodeada con interminables frustraciones, sino extendida en ilimitadas posibilidades.

(VII) El “llamamiento” está conectado con el “deber”. Una y otra vez se nos urge a andar como es digno de nuestro llamamiento (Ef. 4:1; 1 Co. 7:17). Es un llamamiento a seguir las pisadas de Jesús (1 P. 2:21). Es un llamamiento a la *hagiasmos*, a la “santificación” (1 Ts. 4:7), no a la *akatharsia*, a la “impureza”. El hombre que oye y contesta este llamamiento emprende el camino de la santidad. Puesto que quien nos llama es *hagios*, “santo”, nosotros, que somos los llamados, debemos ser *hagios*, “santos” (1 P. 1:15). Debemos ser tenidos por “dignos de este llamamiento” (2 Ts. 1:11), y eso es algo que hemos de hacer firme por medio de nuestra vida (2 P. 1:10). Digámoslo de otra manera. Un hombre recibió una dádiva que él sabía bien no merecía; era tan valiosa, que jamás podría recompensarla. Este hombre había sido tratado con una benignidad tal, que ni remotamente era digno de ella. Por eso, está obligado a poner su vida al servicio del apasionado empeño de demostrar cuán agradecido está por la dádiva que nunca mereció. Su esfuerzo no resulta del temor ni es producto de buscar crédito; es, sim-

plemente, el inevitable resultado de un admirable y maravilloso amor. De igual modo, nosotros sabemos bien que nuestras obras pasadas y futuras ni nos hacen ni nos harán merecer ser llamados por Dios, pero esta es razón más que suficiente para gastar toda nuestra vida esforzándonos por ser dignos del amor que así nos ha honrado aun en contra de nuestros merecimientos.

Pero todavía nos queda algo que decir sobre esta idea del “llamamiento de Dios”.

(I) El “llamamiento” está asociado a la salvación (*sozein*) (2 Ti. 1:9). Oír y contestar el llamamiento significa ser salvado del castigo y, a la vez, ser fortalecido para hacer frente a la vida en el futuro. Es un llamamiento que nos rescata de la pena y nos reviste de poder. Ahora bien, la “salvación” es algo escatológico, es decir, que empieza aquí pero que va más allá de este mundo; que empieza en el tiempo, pero que tiene su consumación en la eternidad. Y hay cierto número de asociaciones de este grupo de palabras con concepciones e ideas que abarcan tanto este mundo como el venidero.

(II) Los cristianos son “llamados a ser santos” (*kletoi hagioi*). *Hagios* significa, literalmente, “separado”. Una persona que es *hagios*, en el sentido cristiano del término, es la que se ha separado del mundo para consagrarse a Dios. La santidad, según la enseñanza del NT, no tiene que ver tanto con la situación de un hombre como con su dirección. [página 115] El cristiano es el hombre cuya vida se dirige a Dios, que ahora vive con Dios y que, en un futuro, verá a Dios cara a cara.

(III) El cristiano es llamado “de las tinieblas a la luz” (1 P. 2:9). Es llamado de las sombras de la muerte, de la frustración y del pecado del mundo a la luz del conocimiento de la vida de Dios. El cristiano no es el hombre que está viviendo sumido en una acumulación lóbrega de tinieblas, sino en la luz de un amanecer que ya apunta.

(IV) El cristiano es llamado “a una vida y a una herencia eternas” (1 Ti. 6:12; He. 9:15). En el NT, la palabra “eterna” (*aionios*) tiene que ver mucho más con *calidad* que con *duración* de vida, *Aionios*, “eterno” o “eterna”, que única y propiamente se puede aplicar a Dios; por tanto, “vida eterna” es la clase de vida que pertenece a Dios. El cristiano es “llamado” para que salga de su agitada, manchada, frustrada y mortecina vida, y entre en la bendición de la vida de Dios mismo.

(V) Algunas veces, esto se expone en otras formas. El cristiano es “llamado” por Dios al “honor” (He. 9:15) y a alcanzar “la gloria de nuestro Señor Jesucristo (2 Ts. 2:14) y “la gloria eterna de Dios” (1 P. 5:10). El cristiano es el hombre llamado a la gloria. El llamamiento de Dios demanda mucho, pero, al mismo tiempo, promete más. “Gloria” es todo lo que ofrecen los cielos. El cristiano está invitado a participar nada menos que del esplendor de la vida de Dios. El NT no enfatiza tanto el castigo que el hombre sufrirá como la gloria que perderá si desoye el llamamiento.

(VI) Algunas veces, este llamamiento vendrá a los hombres a través de otros hombres. Pablo dice a los tesalonicenses que Dios les “llamó mediante nuestro evangelio” (2 Ts. 2:14). La magna gloria del cristiano es que puede, si quiere, transmitir a otros el mismo llamamiento que él oyó. El cristiano—y esto no quiere decir solamente el predicador—puede ser quien lleve a sus semejantes la gran invitación de Dios a la gloria.

Anotemos, finalmente, que la palabra *kalein* se usa dos veces respecto de Jesús.

(I) Se usa con referencia a que Jesús “llamó” a los discípulos (Mt. 4:21).

(II) Se utiliza con relación a que Jesús había venido a “llamar ... al arrepentimiento” (Lc. 5:32). Jesús llama a los hombres a un compañerismo con él y a una nueva vida. El cristiano es llamado para ser amigo de Cristo, y, por implicación, es llamado a ser un nuevo hombre. Ambas cosas van juntas. La vida cristiana es, a la vez, una invitación al privilegio, a la responsabilidad y a la gloria. Y a espaldas de esta verdad, continúa el obsesivo pensamiento de que la tragedia de la vida es rechazar la invitación de Dios.

[página 116]

KALOS²⁵⁷⁰

(καλός)

LA PALABRA DE LA SIMPATIA

Kalos es la palabra típica del NT para describir la cualidad característica de la vida cristiana. Aparece no menos de cien veces. Usualmente, en la Versión Reina Valera Antigua es traducida *bueno* y, usualmente, *honesto* (p. ej. Ro. 12:17; 2 Co. 8:21).

En este caso, *honesto* no significa, fundamentalmente, *decir la verdad*, ya que se usa en el sentido latino de *honestus*, que significa *hermoso, gracioso, agradable a los ojos*.

En el griego clásico, *kalos* es una de las palabras más nobles, y no hay nada que, a través de su historia, deje de tener un cierto esplendor.

Originalmente se refería a la *belleza de la forma*. Podía aplicarse a una persona atractiva o a cualquier cosa que fuera bella. Candaules pensaba que su esposa, la reina, era *la más hermosa* (*kalliste*, el superlativo) de todas las mujeres (Heródoto, 1.8).

Homero dice que Nireo era *el más hermoso* (*kallistos*) de todos los hombres que fueron a Troya (*Iliada* 2.673). La diosa Atena se apareció a Odiseo en forma de mujer *hermosa* y esbelta (*Odisea* 13. 289). Cuando, en Homero, *kalos* describe personas, muy a menudo aparece acompañado de *megas*, que significa *alto, grande*. En la belleza que describe *kalos*, siempre hay grandeza y majestad.

Jenofonte describe a Ciro como *el más hermoso* (*kallistos*) y el de corazón más generoso (Jenofonte, *Cirope-dia* 1.2.1); y, en la *Memorabilia* (2.6.30), cuenta cómo Cristóbulo expresa a Sócrates su deseo de tener un alma buena y una apariencia *hermosa* (*kalos*).

Kalos se usa respecto de cualquier parte del cuerpo que esté proporcionada y *bien formada*. Homero describe a Menelao, mencionando sus *bien formadas* (*kalos*) piernas y sus hermosos tobillos manchados de sangre (*Iliada* 4.147); habla de la hermosa (*kalos*) de Afrodita, diosa del amor (*Iliada* 5.354).

Kalos no se utiliza solamente con relación a las personas; puede describir todo lo que sea *hermoso* y *bello*. Homero lo usa respecto del *magnífico* vestíbulo de una espléndida mansión (*Odisea* 14.7) y de un escudo hermosamente labrado (*Iliada* 11.33). También usa *kalos* con respecto al *hermoso* manto y a la túnica que Circe trajo a Odiseo (*Odisea* 10.365), y, asimismo, con referencia a la túnica de la diosa Atenea, la *más hermosa* por sus recamados (*Iliada* 6.224), y con relación a un *hermoso* huerto (*Iliada* 12.314).

Doquiera se encuentre esta palabra, descuella la idea de encanto, de atractivo, de gracia y, en general, de eso que deleita al corazón y agrada a los ojos.

[**página 117**] Además, *kalos* es el adjetivo que implica amor y admiración. Los ciudadanos que amaban a Atenas, le llamaban *la Hermosa* (*kalos*). Aristófanes dice que Sitalces escribe sobre los muros de la ciudad, como haría un enamorado, la frase: “Atenas es hermosa” (*Acarnes* 144).

Píndaro habla de “afrentosa senectud, privada de *cuanto constituye la honra de una vida*” (*Olímpicas* 1.84). Jenofonte, refiriéndose a Cresos, cuenta que, cuando subió al trono, prometió a los ricos que tendrían cuanto de *hermosas posesiones* un hombre o una mujer pueda tener (Jenofonte, *Cirope-dia* 7.2.13).

Herodoto usa *kalos* de una forma muy interesante. Hablando de la modestia esencial que debe caracterizar a la vida, dice: “Hace mucho tiempo que los hombres dieron normas *sabias* (*kalos*) para que nos ilustremos” (Heródoto, 1.8). Y añade que, comparados con los persas, los bárbaros masagetas no tienen idea del lado *grato* (*kalos*) de la vida (Heródoto, 1.207). *Kalos* describe todo cuanto hace que la vida resulte grata, agradable y buena.

Aunque *kalos* contiene la idea esencial de belleza, implica también la de *utilidad*. La belleza que *kalos* describe no es meramente decorativa; es, además, útil a los hombres. Homero, describiendo Feacia, escribe así: “La ciudad tiene un bello (*kalos*) puerto en cada extremo” (*Odisea* 6.263). También usa *kalos* respecto de un viento *favorable*: “Embarcaron y, partiendo de la espaciosa Creta, navegaron al soplo de un *próspero* (*kalos*) y fuerte viento del Norte” (*Odisea* 14.229).

Tucídides emplea *kalos* para describir un campamento bien situado (Tucídides, 5.60), y Jenofonte lo usa con referencia a las monedas acuñadas en plata pura y carentes de defectos (Memorabilia 3.1.9). Los griegos hablaban a menudo de un *kalos chronos*, de un *buen tiempo*, de un tiempo ideal para hacer cualquier cosa.

Kalos también significa *bello* y *honorable* en sentido *moral*. Homero, hablando de los hombres rapaces, dice: “No es *honorable* (*kalos*) ni justo robar a los huéspedes de Telémaco” (*Odisea* 20.294).

Cuando Antígona desea sepultar el cuerpo de su hermano Polinice (aunque no podía hacerlo porque el rey Creonte lo había prohibido) y le advirtieron que pagaría con la vida su deseo, ella contestó: “Me es *dulce* (*kalos*) morir en este menester” (Sófocles, *Antígona* 72).

Píndaro habla de “la luz inextinguible de nobles (*kalos*) hazañas” (*Istmicas* 4.42). Jenofonte dice que Sócrates era un modelo de *nobleza* (*kalos*) (Jenofonte, *Symposium* 8.17). La virtud, según Jenofonte, trae *honor* (*kalos*) al hombre y beneficio al Estado (*Memorabilia* 3.5.28).

Platón usa *kalos* para describir la buena conducta de un muchacho que honra a Atenas, donde es educado (Platón, *Symposium* 183d). [**página 118**] Jenofonte dice que Sócrates discutió lo que es piadoso y lo que es impío, lo que es *bello* (*kalos*) y lo que es feo (*Memorabilia* 1.1.16).

Crisipo el estoico sostuvo que todo lo que es bueno es bello (Diógenes Laercio, 7.101). *Kalos* describe la belleza de la acción honorable y pura.

La mejor forma de apreciar el significado de *kalos* será contrastándolo con *agathos*, que es la palabra griega corriente para expresar la idea de lo *bueno*. *Agathos* es lo moral y prácticamente bueno; *kalos* no solamente denota lo que es moral y prácticamente bueno, sino, también, lo que es estéticamente bueno, amable y agradable a los ojos.

Hort, comentando Santiago 2:7 dice: “*Kalos* es lo bueno como visto, como impresionando directamente todo lo que entra en contacto con él—no solamente bueno en resultado, que sería *agathos*”. En el relato de la creación, cuando Dios miraba el mundo que había hecho vio que era *bueno* (Gn. 1:8), y la palabra que se usa es *kalos*.

Cuando una persona o cosa es *agathos*, lo es en el sentido moral y práctico del término y en el resultado de su actividad; pero *kalos* añade a la idea de bondad la de belleza, de atractivo, de gracia, de simpatía. *Agathos* apela al sentido moral; pero *kalos* apela también a los ojos.

Aristóteles define la nobleza (*to kalon*) como aquello que es preferible y deseable por sí mismo (*Retórica* 1364b 27); como aquello que, siendo preferible por sí mismo, es digno de alabanza, porque es bueno y agradable (*Ibid.*, 1366a 33).

La palabra latina equivalente a *kalos* es *honestus*. Cicerón, definiéndola, dice que “aunque se le despojara de su utilidad, de sus recompensas y frutos, aún seguiría siendo digna de alabanza por su propio objeto” (*De Fin.* 2.45).

Tácito describe *honestus* como “esa cualidad que hace a un hombre digno de alabanza, aunque se le despojara de todo lo demás” (*Historias* 4.5). En todo lo que sea *kalos* u *honestus* hay un natural e indestructible encanto y atractivo.

Ahora veamos brevemente el uso de esta palabra en los papiros.

Se usa respecto de los animales que no tienen defecto y que son apacibles; se utiliza para describir las medicinas eficientes en contraste con las que han perdido su eficacia. Se emplea respecto de las uvas completamente sazonadas, dulces al paladar y agradables a la vista, y, también, respecto del vino que se ha dejado posar y madurar hasta que se torna meloso.

Se emplea para describir una operación comercial *ventajosa* y una túnica *bien cortada*. Cuando *kalos* se refiere a las personas va unido a *pistos*, que significa *digno de confianza* y *formal*. Se usa respecto del hombre honorable, cuya palabra, igual que su compromiso y juramento, [página 119] es incuestionablemente aceptada. Discutiendo *kalos* en los papiros, Milligan, refiriéndose al poder que hay en *kalos*, dice que a todas luces se evidencia a sí mismo. Todo lo que es *kalos* tiene belleza en su apariencia, es decir, a la vista de todos.

Claramente se aprecia que *kalos* es una palabra noble que describe lo hermoso, lo bello, lo que despierta amor y admiración, lo que es útil y honorable. *Kalos* es la palabra que se refiere a la bondad atractiva, no solamente a la que satisface a la conciencia, sino también a la que deleita al corazón y a los ojos.

Habiendo estudiado la palabra *kalos* en el griego clásico y en los papiros, hagámoslo ahora en el NT.

(I) *Kalos*, en el NT, también se usa para describir todo lo que es útil a los propósitos de la vida y, además, agradable de ver. Describe: las piedras que adornaban el templo (Lc. 21:5), el fruto del árbol bueno (Mt. 3:10; cf. Lc. 3:9; Mt. 7:17–19; 12:33; Lc. 6:43), la *buen*a tierra que está despedregada, y es rica y fértil (Mt. 13:8, 23; cf. Mr. 4:8, 20 y Lc. 8:15), la *buen*a semilla (Mt. 13:24, 27, 37, 38), el pescado escogido como *bueno* entre todo el que sacan las redes (Mt. 13:48), la sal (Mr. 9:50), el *buen* vino (Jn. 2:10) y la *buen*a medida que es generosamente dada (Lc. 6:38). También se dice que la ley es *kalos* (Ro. 7:16; 1 Ti. 1:8); el nombre de Cristo es *kalos* (Stg. 2:7); la Palabra de Dios es *kalos* (Hch. 5:14). *Kalos* es el vocablo que, característicamente, describe lo bueno, lo útil y lo agradable de la vida.

(II) Uno de los usos más interesantes y significativos de *kalos* tiene que ver consistente y repetidamente con las *buenas obras* que deben caracterizar la vida del cristiano. Nuestra luz ha de ser muy brillante en presencia de los hombres para que puedan ver nuestras *buenas obras* (Mt. 5:16). Jesús había mostrado a sus enemigos muchas *buenas obras* (Jn. 10:32, 33).

Pablo quiere, pero no puede, hacer *to kalon*, lo que es *bueno* (Ro. 7:16). Los corintios deben hacer lo que es *kalos* (2 Co. 13:7). Los gálatas no deben cansarse de hacer lo que es *kalos* (Gá. 6:9). Los tesalonicenses deben probarlo todo y retener lo que es *kalos* (1 Ts. 5:21).

El cristiano ha de ser un ejemplo y un celoso de *buenas obras* (Tit. 2:7, 14). Debe ocuparse en *buenas obras*, las cuales son el distintivo de su vida (Tit. 3:8, 14). Los cristianos deben incitarse mutuamente al amor y a las *buenas obras* (He. 10:24) y tener una *buen*a conciencia (He. 13:18).

He aquí una forma de utilizar *kalos*, que arroja un torrente de luz sobre la vida cristiana. Evidentemente, no es suficiente con que la vida cristiana sea buena; también debe ser atractiva. Una bondad ceñuda y con poco en-

canto es, ciertamente, bondad, pero no *cristiana*, porque la bondad cristiana ha de tener cierto encanto. En las obras cristianas, [página 120] tiene que haber una floración de hechizo. El auténtico cristianismo debe siempre atraer y nunca repeler. Hay algo así como una bondad rígida, austera y desamorada, pero tal bondad se aparta mucho del modelo cristiano. El cristiano, en todos sus esfuerzos por ser bueno, en todos sus empeños por lograr la santidad moral, nunca debe olvidar *la belleza de la santidad*.

(III) De esta idea básica de *kalos*, surge una apelación que atraviesa todo el NT. Dicho un poco a la ligera, el NT enfatiza, una y otra vez, el valor publicitario de la verdadera vida cristiana. Enfatiza el hecho de que, frente al extraño, el mejor abogado del cristianismo es la amabilidad puramente bella y atrayente del verdadero cristiano.

El consejo de Pablo a los romanos es que deben procurar lo *honesto* (*kalos*), en el sentido del *honestus* latino, es decir, lo hermoso, lo bello, lo agradable de mirar, delante de los hombres (Ro. 12:17). También urge a los corintios a que procuren lo que es *honesto* (*kalos*), no sólo delante de Dios, sino también delante de los hombres (2 Co. 8:21).

Las Epístolas Pastorales también insisten en que los oficiales de la iglesia han de tener *buen* testimonio delante de los de *fuera* (1 Ti. 3:7). Las viudas deben tener reputación pública de *buenas* obras (1 Ti. 5:10). La única riqueza y fundamento del cristiano radica en las *buenas* obras (1 Ti. 6:18).

Santiago apremia a los hombres a vivir de una forma tal, que demuestran su fe (Stg. 3:13), y Pedro urge a sus conversos a que mantengan su manera de vivir *kalos* delante de los gentiles (1 P. 2:12).

El NT mantiene que la mejor arma misionera de la iglesia es la auténtica vida cristiana. Sostiene que los hombres deben ser atraídos, mucho más que objetados, a la vida cristiana. En la vida del cristiano, ha de haber bondad, pero, también, encanto, lo cual provocará en los hombres el deseo de conocer el secreto de esa vida.

Uno de los hechos más sugestivos y luminosos concernientes a *kalos* es que, de las cien veces que aparece en el NT, veinticuatro corresponden a las Epístolas Pastorales.

Las cartas a Timoteo y a Tito fueron escritas en un tiempo crucial de la historia de la iglesia; tiempo en que la iglesia era una pequeña isla de cristianismo rodeada por un mar de paganismo; tiempo en que la tarea misionera de la iglesia estaba en su punto culminante de necesidad y dificultad. Para afrontar esa situación, cada miembro y cada obra de la iglesia tenía que ser *kalos*. El mundo debía ser obsequiado con la amabilidad, la simpatía y el atractivo de la fe cristiana. Casi podemos decir que los hombres habían de ser seducidos.

(I) El cristiano ha de ser un *buen* soldado para luchar la *buen*a batalla, todo lo cual podía Pablo decir de sí mismo, porque él lo había [página 121] hecho (1 Ti. 1:18; 6:12; 2 Ti. 2:3; 4:7). Debe haber cierta cualidad de caballerosa gallardía en la vida cristiana. El cristiano no debe servir a Jesús como un conscripto o recluta; más bien tiene que ser una especie de aventurero de Cristo que hace claro a todos, para su felicidad vital, que encuentra emocionante el servir al Señor aun cuando haya que enfrentarse con grandes dificultades. El cristiano ha de ser el alegre, sonriente y desenvuelto caballero de Cristo.

(II) El cristiano debe ser el *buen* siervo de Jesucristo. (1 Ti. 4:6). El servicio del cristiano, tanto a Cristo como a sus semejantes, tiene que ir acompañado por una sonrisa. Es el servicio que implica la milla extra, el servicio prestado de buena gana, el servicio en el que el siervo encuentra placer y deleite. No es bastante servir a Cristo eficientemente; a la eficiencia hay que añadir el encanto y la amabilidad que *kalos* incluye.

(III) La enseñanza cristiana debe ser *kalos* (1 Ti. 4:6). En toda la enseñanza cristiana, incluso en sus aspectos más severos, debe haber encanto y atractivo. Robert Louis Stevenson anota en su diario, como si fuera un suceso no corriente, lo que sigue: “Hoy fui al templo y no me sentí deprimido”. Clovis G. Chappell dice: “Ningún hombre tiene derecho a predicar en forma tal, que despida abatidos a sus oyentes ... Cada sermón desalentador es un mal sermón ... Un hombre desalentado no es un haber, sino un debe”; es decir, una carga. La enseñanza cristiana debe ser *kalos*; tiene que atraer hombres a Cristo, no intimidarlos o amenazarles.

(IV) El servicio en la iglesia debe ser *kalos* (1 Ti. 3:1, 13). Demasiado a menudo, el servicio que se presta en la iglesia está caracterizado por la crítica, el impedimento, la santurronería y la altivez, en vez de por la cordialidad, el sano estímulo, el apoyo y el amor.

(V) La profesión y testimonio cristianos deben ser *kalos*, como lo fue el testimonio de Cristo (1 Ti. 6:12, 13). Un hombre puede testificar de Cristo en forma tal, que atraiga a sus semejantes o que los aleje. El verdadero testimonio cristiano no es torvo, rígido, lleno de protestas y prohibiciones, que castra la vitalidad y borra el color de la vida. El auténtico testimonio cristiano atrae por su brillo y esplendor, por su vitalidad y su vivacidad. Uno de los alumnos de Alice Freeman Palmer, la gran maestra, dijo de ella: “Hacía que me sintiera como bañado en la luz del sol”.

(VI) 1 Pedro tiene algo que añadir a las Epístolas Pastorales: el administrador de la gracia de Dios debe ser *kalos* (1 P. 4:10). El cristiano ha de llevar la gracia de Dios a los hombres, especialmente, el ministro de Cristo y

de su iglesia, y debe hacerlo con simpatía y fuerza atractivas. Su primera intención tiene que ser abrir puertas, no cerrarlas; tiene que ser congeniar y simpatizar, no condenar. Hay predicadores [página 122] que amenazan y denuncian tanto, que al escucharlos casi sentimos que nos odian. Ningún predicador ganará hombres para Cristo si antes no evidencia que los ama. Es preciso que haya cierta afabilidad en quien aspire a ser administrador de la gracia de Dios si quiere merecer el título de *kalos*, que debe pertenecerle.

Cada cristiano y cada actividad de la vida cristiana debe ser *kalos*. El cristiano ha de ser afable, y de cada una de sus acciones tiene que irradiar simpatía. Sólo así servirá a Cristo y ganará a su prójimo.

Hemos estudiado, con algún detalle, el significado y uso de la palabra *kalos* en el griego clásico y en el NT; pero, deliberadamente, hemos dejado para el final los dos usos de esta palabra que, en el NT, ilustran mejor que ningún otro el significado de *kalos*.

Uno de los relatos más hermosos del NT es el de la unción de Jesús por aquella mujer en casa de Simón el leproso, en Betania. La mujer amaba a Jesús, y esa fue la única forma en que pudo demostrar su amor. Los obtusos, insensibles y poco imaginativos espectadores la criticaron por su atrevida extravagancia. La respuesta de Jesús fue: “Ella ha hecho conmigo una *buena, kalos, obra*” (Mt. 26:10; Mr. 14:6).

Este incidente es la perfecta ilustración de todo lo que *kalos* significa. Fue una prueba de amor; fue la expresión de un amor que sabía que ya era bastante dar lo mejor que tenía; fue un gesto de amor que despreciaba calcular el precio, que ponía la belleza por encima de la mera utilidad; un amor consciente de que el dar nunca puede ser dictado por la cautelosa prudencia del sentido común. Una obra *kalos* es la que guarda en sí, como reliquia, la belleza de la extravagancia del amor.

El segundo uso de *kalos* en el NT, reservado para el final por ilustrar plenamente el significado de la palabra, tiene que ver con la aplicación al título de Jesús que para muchos es el más precioso de todos—*el Buen Pastor* (Jn. 10:11, 14).

El pastor no cuida de sus ovejas con fría eficiencia solamente, sino con amor sacrificial. Cuando las ovejas están en peligro, el pastor no tiene en cuenta el riesgo de socorrerlas, antes da su vida por ellas. No las cuida durante cierto número de horas diarias, sino que las vigila todo el día, y por la noche se acuesta en sentido transversal frente a la entrada del redil, haciendo literalmente de puerta. De nuevo estamos ante la misma idea. El *buen pastor* es el que su servicio es hermoso y heroico, porque no lo presta por dinero, sino por amor.

La idea básica de *kalos* es belleza con atractivo, y nada nos parecerá *kalos* si no partimos del amor. Las obras *kalos* son las que proceden de un corazón donde reina absolutamente el amor. La magnitud del amor oculto en el corazón se hace visible en la belleza de una obra.

No hay palabra castellana que traduzca plenamente a *kalos*; no [página 123] hay ninguna palabra que reúna en sí la belleza, la simpatía, la utilidad, la generosidad y el atractivo que incluye y expresa este vocablo.

J. P. Struthers, el gran predicador escocés, acostumbraba decir que lo óptimo para la iglesia sería que los cristianos hicieran de vez en cuando algo que fuera gentil, y él actuaba con arreglo a su propio consejo. Vivía en Greenock, en una rectoría que estaba al final de la carretera que ascendía sobre el estero hasta la ladera de una colina. Los mozalbetes y mozueltas, al atardecer solían pasear por esa carretera, y Struthers, que tenía un jardín, hacía ramilletes de flores y luego los ponía a lo largo de toda la cerca. Los mozos, que ya sabían el porqué del poético gesto del predicador, los cogían y se los ofrecían a sus parejas. Esta acción ilustra perfectamente lo que significa *kalos*, y es la acción que beneficia a la iglesia más que todas las grandes obras de teología que hayan podido escribirse.

El saber puede desconcertar; la instrucción puede extraviar; la agresividad puede antagonizar. Pero lo que arrastra a los corazones hasta Cristo es el cordial atractivo del propio Jesucristo, el mismo atractivo que es necesario apreciar en aquellos que pretenden ser de él.

Si queremos servir a Cristo en su iglesia, ha de haber en nuestras vidas el atractivo y la belleza que nos den el título de *kalos*, la más encantadora y amable de las palabras que describen la vida cristiana.

KATAGGELLEIN²⁶⁰⁵

(καταγγέλλω)

LA PALABRA DE AUTORIDAD

La palabra *kataggellein* significa *anunciar* o *proclamar*; pero su matriz característica es que el anuncio o la proclamación se hace *con autoridad*. En el griego clásico se usa con referencia a una *proclama de guerra* o al *anuncio de un festival*.

En los papiros, cierta viuda hace una *declaración* oficial con relación al nombramiento de un administrador que le cuidara la hacienda. La palabra también se usa para el anuncio de la ascensión del emperador al trono. *Kataggellein* siempre comporta gravedad y autoridad.

En el NT, este vocablo se utiliza varias veces. Se usa respecto de los profetas *prediciendo* la venida de Cristo y los eventos de los primeros días (Hch. 3:24). Se emplea con relación a la obra de Jesús para *anunciar* luz al pueblo y a los gentiles (Hch. 26:23). Pablo da gracias a Dios porque la fe de la iglesia romana se *divulga* por todo el [página 124] mundo (Ro. 1:8). De las palabras y acciones referidas a la ordenanza de la Cena se dice que *anuncian* la muerte de Cristo (1 Co. 11:26).

Pero el principal interés de la palabra radica en el hecho de ser una de las más importantes del NT para expresar la idea de *predicación*. En Hch. 15:36 se nos dice que Pablo y Bernabé planeaban visitar las iglesias en que habían *predicado* (*kataggellein*).

Ahora bien, el tal interés queda en el examen de *lo que era predicado*, que es lo que se proclamaba con *autoridad*. Así, pues, ¿qué era lo que aquellos predicadores anunciaban con autoridad, con certeza, como parte del inalterable y autoritativo mensaje de la fe cristiana?

(I) Proclamaban *la palabra de Dios*. Se dice que Pablo y Bernabé *anunciaban* (*kataggellein*) la palabra de Dios en las sinagogas de Chipre (Hch. 13:5), y que, en Berea, la anunciaba Pablo (Hch. 17:13). Predicar no es proclamar las opiniones particulares del predicador ni airear sus dudas, sino proclamar la palabra de Dios. “Háblame de tus certidumbres—dijo Goethe—que ya tengo yo bastantes dudas”.

(II) Proclamaban a *Cristo*. A Pablo no le preocupa cómo se predique mientras Cristo sea el *anunciado* (Fil. 1:16, 18). Era a Cristo a quien él *anunciaba* (Col. 1:28). En los primeros días, los predicadores no se ocupaban de todo aquello que pertenecía a la periferia de la fe; proclamaban el hecho de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Su ferviente deseo era confrontar a los hombres con Cristo.

(III) Proclamaban, a través de Jesús, *la resurrección de entre los muertos* (Hch. 4:2). El mensaje del predicador era la derrota de la muerte. Predicaban a Cristo resucitado y la vida imperecedera.

(IV) Proclamaban *el mesiazgo de Jesús*. El mensaje de Pablo era que “este Jesús, a quien yo os *anuncio*, es Cristo” (Hch. 17:3). El mensaje de los predicadores primitivos era que las promesas de Dios se cumplían en el hombre Jesús, que la eternidad ha invadido al tiempo, que el gobierno celestial ha empezado.

(V) Proclamaban que *estaba expedito el camino hacia Dios, a quien los hombres habían buscado siempre pero nunca encontrado*. La proclamación de Pablo a los atenienses consistió en llevarles noticias del Dios que para ellos había sido siempre desconocido (Hch. 17:23). El tiempo de adivinar y de andar a tientas había pasado, y el tiempo de conocer había venido. El tiempo de buscar había terminado, y el tiempo de encontrar había empezado. George Borrow cuenta que, en cierta ocasión, fue rodeado por un grupo de gitanos que gritaban: “¡Danos a Dios! ¡Danos a Dios!” No sabiendo qué hacer, Borrow buscó en sus bolsillos algunas monedas, pero ellos las rechazaron e insistieron: “No queremos tu dinero, ¡queremos a Dios!” Los predicadores primitivos aseguraban a las gentes poderles dar a Dios.

(VI) Proclamaban *el evangelio*. El predicador anunciaba el evangelio; [página 125] las buenas nuevas (1 Co. 9:14). Es falsa cualquier predicación que, al final, deprima al hombre, pues, si bien la predicación ha de empezar quebrantando el corazón del hombre, haciéndole ver la realidad de su pecado, debe finalizar conduciéndole al amor, al perdón y a la gracia de Dios.

La misma palabra, *kataggellein*, que tan a menudo se usa para expresar la idea de predicación, demuestra que en la proclamación primitiva no había nada apologético, ni apocado, ni obscurecido por las dudas o empañado por la incertidumbre. Era una predicación con autoridad; y lo que entonces se predicaba con autoridad es todavía la base del mensaje del predicador de hoy. Otras citas (He. 13:38; 16:7, 21; 1 Co. 3:1).

KATALLASSEIN²⁶⁴⁴

(καταλλάσσω)

LA PALABRA DE LA RECONCILIACION

Hay en los escritos de Pablo un grupo de palabras que es de suma importancia por usarlo el apóstol para reflejar la experiencia central de la fe cristiana.

Todas estas palabras son formas compuestas a partir del verbo simple *allassein*, que significa *cambiar*. En el griego clásico, *allassein* se utiliza para expresar *el cambiar* de la forma, del color y de la apariencia. Suele usarse muy a menudo con la idea de *canjear* o *trocar*, *i.e.*, de *dar una cosa a cambio de otra*. En este sentido, puede aplicarse a uno que, en su desventura, cambia una desgracia por otra.

Allassein es un verbo corriente en el NT. Esteban es acusado de enseñar que Jesús *cambiará* las costumbres aceptadas por los judíos (Hch. 6:14). Los paganos *cambiaron* la gloria de Dios por imágenes inanimadas y corruptibles (Ro. 1:23). Pablo dice a los corintios que serán *transformados* (1 Co. 15:51). Cuando el apóstol detecta el peligro de perversión que amenaza a la fe de los Gálatas, desea *cambiar* de tono y adoptar el acento de severidad y reprensión (Gá. 4:20). La palabra se usa en He. 1:12 respecto de *mudar* un vestido. *Allassein*, pues, puede referirse a casi cualquier clase de *cambio*.

Allassein da lugar a ciertas formas compuestas. En el griego clásico corriente, la más común de estas formas es *katallassein*, otra de las grandes palabras paulinas. Pero debemos continuar el examen de este grupo de vocablos en el griego secular ordinario antes de ocuparnos de su uso en el NT.

Katallassein, en el griego secular común, adquiere el sentido casi [página 126] técnico de *cambiar dinero* o *cambiar por dinero*. Plutarco cuenta cómo cuatro hermanos sirios robaron los vasos de oro del rey de Corinto y, poco a poco, los *cambiaron* por dinero (Plutarco, *Arato* 18). El sustantivo correspondiente, *katallage*, tiene el mismo sentido de *trueque*, especialmente por dinero.

Y, así, *katallassein* comienza a expresar la idea más amplia de intercambiar una cosa por otra. Aristóteles, por ejemplo, dice que los soldados mercenarios están dispuestos a dar sus vidas a *cambio* de fruslerías (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1117b 20).

Después, *katallassein* avanza un paso más y empieza a significar, especialmente, *el cambio de la enemistad en amistad*. Clitemnestra recuerda a Agamenón cómo él es culpable de la muerte de Tántalo, su primer marido, y de la del hijo que tuvo con éste, y añade: “*Reconciliada* contigo, atestiguarás ante tu linaje que he sido una mujer intachable” (Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, 1157). Sófocles habla de un hombre *poniéndose en paz* con el cielo (Sófocles, *Ajax* 744). Tucídides narra cómo Hermócrates, en las guerras sicilianas, medió para que las dos partes enemigas depusieran las armas y se *reconciliaran* (Tucídides, 4.59). Jenofonte se refiere a un hombre que había hecho la guerra a Ciro y que después *volvió a ser su amigo* (Jenofonte, *Anábasis* 1.6.1). En todos estos casos, el verbo utilizado es *katallassein*.

Así, pues, en el griego clásico *katallassein* es, característicamente, la palabra que expresa la idea de haber vuelto a unir dos partes que han estado en conflicto. En cierto papiro, un hombre, aparentemente un padre de familia, pregunta mediante un oráculo: “¿Estoy en condiciones de ser *reconciliado* con mi prole?”

Antes de que el NT la utilizara, ya era *katallassein* la palabra de la reconciliación.

Ahora volvamos al uso de *katallassein* y sus afines en el NT. Salvo un par de excepciones, estas palabras siempre se utilizan en el NT respecto del restablecimiento de las relaciones entre el hombre y Dios.

La primera excepción es 1 Co. 7:11, donde Pablo determina que si una mujer se separa de su marido no debe casarse con otro, sino *reconciliarse* con él. El otro caso tiene que ver con el simple uso de la palabra aún *sunallassein*. Este vocablo aparece en Hch. 7:26 relacionado con Moisés, *i.e.*, cuando éste, estando todavía en Egipto, quiso *poner en paz* a los dos israelitas que reñían. Aun cuando esta palabra se emplea en conexión con las relaciones humanas, siempre se refiere a la restauración de una amistad rota y a la normalización de una camaradería interrumpida.

Solamente Pablo es quien usa este grupo de palabras; y siempre referidas al restablecimiento de la relación entre el hombre y Dios.

En Ro. 5:11, habla de Jesucristo, a través de quien hemos recibido [página 127] ahora la *reconciliación* (*katallage*). En Ro. 11:15 se refiere a la exclusión de los judíos para la *reconciliación* del mundo (*katallage*). En 2 Co. 5:18, 19, alude al ministerio y a la palabra de *reconciliación* (*katallage*).

En Ro. 5:10, dice que, aún siendo enemigos, fuimos *reconciliados* con Dios por la muerte de su Hijo (*katallassein*). En 2 Co. 5:18–20 hay una serie completa de usos de esta palabra: Dios nos ha *reconciliado* con él por Jesús; Dios estaba en Cristo *reconciliando* al mundo consigo mismo; os rogamos que os *reconciliéis* con Dios.

Dos veces utiliza Pablo *apokatallassein*, forma intensiva de *katallassein*. En Ef. 2:16, refiere cómo Jesucristo ha *reconciliado* a los judíos con los gentiles, y a ambos con Dios; y, en Col. 1:21, declara que Jesucristo ha *reconciliado* todas las cosas y todos los hombres con Dios.

(I) Primero y principal, Pablo ve la obra de Jesucristo fundamentalmente como una obra de reconciliación. A través de lo que Cristo hizo, la perdida relación entre el hombre y Dios es restablecida. El hombre fue creado para tener amistad y compañerismo con Dios. El hombre, por su desobediencia y rebeldía, acabó siendo enemigo de Dios. La obra de Jesús quitó la enemistad y restauró la relación amistosa que siempre debía haber existido, pero que fue rota por el pecado del hombre.

(II) Notemos que Pablo jamás habla de Dios como siendo reconciliado con el hombre, sino que siempre es el hombre el reconciliado con Dios. En el más significativo de todos los pasajes, 2 Co. 5:18–20, se refiere tres veces a Dios reconciliando al hombre con él. Era el hombre, y no Dios, quien necesitaba ser reconciliado. Nada había disminuido el amor de Dios; nada había tornado ese amor en odio; nada había desvanecido el anhelo de su corazón. El hombre pecaría, pero Dios todavía le amaba. No era Dios quien necesitaba ser apaciguado, era el hombre quien precisaba ser movido a la entrega, a la penitencia y al amor.

(III) Aquí estamos frente a una verdad ineludible: el efecto de la Cruz—al menos en esta esfera del pensamiento de Pablo—recaía sobre el hombre, y no sobre Dios. El efecto de la cruz no cambió el corazón de Dios, sino el del hombre. Era el hombre quien necesitaba ser reconciliado con Dios, y no al revés. Va totalmente en contra del pensamiento paulino, imaginar a Jesucristo como el pacificador de un Dios airado, o pensar que la ira de Dios se volvió amor, o su juicio se transformó en misericordia, a causa de algo que Jesús hiciese.

Cuando miramos este asunto como Pablo lo mira, descubrimos que fue el pecado del hombre lo convertido en penitencia; la rebeldía, en rendición; la enemistad, en amor, por el amor sacrificial de Jesucristo [página 128] en la cruz. La cruz fue el precio de operar este cambio en los corazones de los hombres.

(IV) Una cosa queda por decir. Si todo esto es así—y así es el ministerio de la iglesia es un ministerio de reconciliación, tal como el mismo Pablo dice (2 Co. 5:19, 20). La función del predicador no es llevar a los hombres la ira de Dios, sino proclamarles el ofrecimiento de su amor. El mensaje del predicador debe ser siempre: mira esa cruz y ve cuánto te ama Dios. ¿Puedes volver la espalda a semejante amor?

La mismísima esencia del cristianismo es la restauración de una relación perdida. La misión del cristianismo es volver a los hombres a Dios, cuyo amor ellos desdeñaron, pero que, a pesar de eso, sigue todavía esperando que vuelvan al hogar. La tarea del predicador es quebrantar el corazón de los hombres a la vista del corazón quebrantado de Dios.

KATARTIZEIN²⁶⁷⁵

(καταρτίζω)

LA PALABRA DE LA DISCIPLINA CRISTIANA

El gran interés práctico de *katartizein* radica en el hecho de que es la palabra usada en Gálatas 6:1 para, como la Versión Reina Valera Antigua indica, “restaurar” a un hermano que ha sido sorprendido en alguna falta. Si, pues, podemos penetrar en su significado, tendremos muchas posibilidades de comprender correctamente el método y propósito de la disciplina cristiana.

En el griego clásico, esta palabra tiene una amplia gama de significados, reunidos en dos grupos. (a) Significa “ajustar”, “poner en orden”, “restaurar”. De aquí que sea usada respecto de pacificar una ciudad que está desgarrada por las facciones; de ajustar un miembro dislocado; de desarrollar ciertas partes del cuerpo mediante el ejercicio; de restaurar a una persona a su cabal juicio; de reconciliar amigos que están disgustados. (b) Se usa en conexión con “equipar a un hombre o habilitar algo para un propósito determinado”. Así, por ejemplo, es el vocablo que se utiliza con respecto a la habilitación de un barco o de un ejército cuando son completamente equipados, armados y formados en orden de batalla. El uso de esta palabra en los papiros no añade mucho a lo que ya sabemos de su significado, pues, en ellos, también se usa con referencia a “disponer algo con un propósito específico o para una determinada persona”, por ejemplo preparar las ropas que alguien tiene que ponerse.

[página 129] En el NT se utiliza unas trece veces, dos de las cuales son citas del AT (Mt. 21:16; He. 10:5), y sigue tres líneas principales de uso.

(I) Se utiliza respecto de los discípulos “remendando sus redes” (Mt. 4:21; Mr. 1:19). Es posible que aquí el significado sea “plegar las redes”, pero, realmente, no importa, puesto que la idea en ambos casos es que las redes estaban siendo preparadas para su futuro uso.

(II) Hay una serie de pasajes en que el significado básico de *katartizein* es equipar. En Lc. 6:40 se dice que el discípulo no puede estar más dotado que su maestro. Ro. 9:22 habla de los vasos de ira preparados para destrucción.

(III) Hay otra serie de pasajes en que la Versión Reina Valera Revisión de 1960 traduce *katartizein* con “perfeccionar” (2 Co. 13:11; 1 P. 5:10).

(IV) En 1 Co. 1:10, la Versión Reina Valera Antigua la traduce “estar perfectamente unidos”. En este caso *katartizein* se usa respecto de unificar los elementos discordantes de la iglesia de Corinto; y la idea podría ser la de ajustar y componer miembros dislocados y rotos o la de calmar y pacificar a los elementos facciosos de una ciudad.

Ahora, cuando aplicamos todo lo dicho a la disciplina cristiana, emergen ideas sumamente significativas. (a) Es claro que disciplina cristiana nunca significa castigo retribuyente ni simple venganza tomada del malhechor. (b) Disciplinar quiere decir “componer” a un hombre, “repararlo”. La disciplina reconoce al hombre más como dañado o herido que como deliberado pecador. (c) Disciplinar a un hombre es “equiparlo” mejor para hacer frente a las tentaciones y exigencias del vivir. La disciplina considera al hombre como enfermo e inadecuadamente dotado, y reconoce que la comunidad cristiana tiene el deber de enviarlo más capacitado al mundo para que pueda salir airoso cuando se enfrente con todo aquello que lo derrotó. (d) La disciplina juzga al que obra mal como un incapacitado para desenvolverse en la vida, y apela a la comunidad cristiana para dar a ese hombre un conocimiento más perfecto y una fuerza superior que le permita vencer el mal y hacer el bien.

Así, pues, cuando estudiamos esta palabra, vemos que la disciplina cristiana nunca es vengativa, retributiva ni sádica. Siempre es constructiva, y ha de ser aplicada única y solamente por amor de ayudar al hombre que se ha desviado del camino de hacer lo mejor.

[página 130]

KATHAROS²⁵¹³

(καθαρός)

LA VIDA LIMPIA

Katharos, que significa “puro” o “limpio”, es una de las grandes palabras griegas. Se encuentra veinticuatro veces en el NT, pero, antes de ser una palabra adoptada por el cristianismo, ya tenía una rica variedad de significados, todos los cuales contribuyen al significado que tiene para nosotros.

(I) Veamos *katharos* en el griego clásico. (a) Con Homero, comenzó significando “físicamente limpio”, en el sentido en que el cuerpo de un hombre o las prendas de vestir están limpios. (b) Después significa “puro”, en el sentido de libre de mezcla. A menudo se usa respecto del agua clara; algunas veces se aplica a la luz del sol y al viento limpio; es la palabra para el pan “blanco”; se emplea regularmente con respecto al cereal que ha sido aventado, y también se aplica a los metales sin alear y a los sentimientos sencillos. Cada una de estas ideas contribuye con algo a la formación del pleno significado cristiano de la palabra. (c) *Katharos* se usa en el sentido de “libre de deudas”. Un hombre que ha pagado todas sus cuentas e impuestos, y del que nadie tiene que reclamar nada, es *katharos*. Hacer a alguien *katharos* es descargarlo de alguna deuda o eximirlo de algún gravamen. (d) *Katharos* significa “libre de culpa y contaminación”. Se usa respecto de las manos inocentes y de un cuerpo y de un alma moralmente limpios. (e) Significa “ceremonialmente limpio”, es decir, apto para acercarse a Dios o para el culto de Dios. En este sentido, se utiliza con referencia al altar, al sacrificio, al adorador que ha llevado a cabo correctamente el ritual y a los días en que deben ofrecerse los sacrificios. *Katharos* describe algo propio del servicio de Dios. (f) Significa “de sangre pura”, “genuino”. Así, se dice de alguien cuya raza es pura y de una sentencia cuya autenticidad no puede ponerse en tela de juicio.

(II) Ahora veamos *katharos* en los papiros. (a) Se aplica a toda clase de cosas para indicar que están “limpias”, “puras”, “sin tacha”. Un hombre escribe: “He examinado la cabra y certifico y sello que es *katharos*, i.e., “físicamente perfecta”. Otro hombre promete: “Te devolveré los campos *katharos*, limpios, como los recibí”. (b) Se usa respecto de un documento que ha sido corregido y está “libre de errores”. Sería la palabra que podríamos aplicar a una prueba corregida. (c) Se utiliza con referencia a “las condiciones en que hay que entrar a un templo”. “La primera, y más importante, es que los adoradores deben tener sus manos y sus mentes puras y sanas, y no ha de haber nada terrible sobre sus conciencias.”

(III) Ahora veamos *katharos* en el NT. Se usa con respecto a la [página 131] limpieza física. La sábana de lienzo en que envolvieron el cuerpo de Jesús estaba *katharos* (Mt. 27:59; cf. Mt. 23:26; Ap. 19:8). (b) Se usa en

el sentido de “limpio” con el significado, cuando tiene que ver con personas, de estar en condiciones para el servicio y culto de Dios, y, cuanto tiene que ver con cosas, de ser aptas para que los cristianos las utilicen (Jn. 13:10; Lc. 11:41; Ro. 14:20; Tit. 1:15). (c) Se emplea en el sentido de “inocente de cualquier delito” (Hch. 18:6; 20:26). (d) Se usa respecto “del corazón limpio y de la buena conciencia” (1 Ti. 1:5; 3:9; 2 Ti. 1:3; 2:22; 1 P. 1:22). (e) Se utiliza con referencia al culto que es idóneo para darlo a Dios (Stg. 1:27).

Pero el sumo ejemplo del uso de esta palabra en el NT está en las Bienaventuranzas. “Bienaventurados los *katharoi* (plural) de corazón, porque ellos verán a Dios” (Mt. 5:8). ¿Cómo explicaremos *katharos* aquí? ¿Qué significado le daremos? Una palabra se da siempre a conocer por las otras que la acompañan. Hay cuatro vocablos griegos a los cuales se asocia *katharos* muy a menudo: (a) *Alethinos*, que significa “real”, “genuino”, como opuesto a lo irreal y, podríamos decir, a lo fraudulento; (b) *amiges*, que significa “puro”, “simple”. Esta palabra se usa, por ejemplo, respecto del deleite puro y, también, respecto del rollo que contiene la obra de un solo autor. (c) *Akratos*, que describe el vino puro, no adulterado con agua. Es puro en el sentido de “neto”, completamente natural. (d) *Akeratos*, que es la palabra para describir al oro sin mezcla alguna, al cabello que nunca ha sido tonurado, al prado que no ha sido segado y a una virgen cuya castidad jamás se ha puesto en duda.

Por tanto, si todas estas palabras se refieren a lo que es puro, libre de toda mancha y mezcla de mal, ¿cómo, pues, traduciremos: Bienaventurados los *katharoi* de corazón? Podríamos pensar de la siguiente manera: Bienaventurados son aquellos cuyos móviles no tienen mezcla alguna, cuyos pensamientos son absolutamente sinceros, aquellos que son completamente ingenuos. ¡Qué llamamiento al autoexamen hay aquí! Esta es la bienaventuranza más exigente de todas. Cuando examinamos nuestros móviles con honestidad, nos sentimos humillados, porque encontrar un móvil sin mezcla alguna es lo más raro del mundo. Pero la bienaventuranza es para el hombre cuyos motivos son tan puros como el agua clara, y cuya ingenuidad le induce a hacer todo como si fuera para Dios. He aquí el modelo por el cual esta palabra, *katharos*, y esta bienaventuranza exigen que nos rijamos.

[página 132]

KOINONIA,²⁸⁴² **KOINONEIN**,²⁸⁴¹ **KOINONOS**²⁸⁴⁴

(**κοινωνία, κοινωνέω, κοινωνός**)

EL COMPAÑERISMO CRISTIANO

En el NT hay un nutrido grupo de palabras que está relacionado con la idea básica de “compañerismo”. Una de tales palabras es *koinonia*. En el griego clásico, *koinonia* significa asociación o consorcio. Platón se refiere a la *koinonia* de las mujeres con los hombres para la “co-educación”. *Koinonia* humana es el equivalente griego de sociedad humana. La palabra también se usa para expresar la idea de comunidad. Platón dice: “Ha de haber cierta *koinonia* entre el placer y el dolor.” En el griego posterior, se utilizaba *koinonia* como lo opuesto a *pleonexia*, que es el espíritu a quien la codicia tiene fuera de sí. *Koinonia* es el espíritu de generosa coparticipación contrastado con el espíritu de codicioso egoísmo. En el griego coloquial contemporáneo del NT, *koinonia* tiene tres significados distintivos. (a) Significa, muy comúnmente, “sociedad comercial”. En un papiro, cierto individuo habla de su hermano “con quien no tengo *koinonia*”, *i.e.*, relaciones comerciales. (b) Se usa especialmente respecto del “matrimonio”. Dos personas se casan para tener *koinonia*, *i.e.*, para vivir juntas y compartirlo todo. (c) Se utiliza respecto de las relaciones de un hombre con Dios. Epicteto habla de la religión como la “aspiración a tener *koinonia* con Zeus”. Así, en el griego secular, *koinonia* se usa para expresar una íntima relación entre las gentes. En el NT, *koinonia* se encuentra unas dieciocho veces. Cuando examinemos a qué ideas está ligada, veremos cuán ancho y largo es el compañerismo que debe caracterizar a la vida cristiana.

(I) En la vida cristiana hay una *koinonia* que significa “compartimiento de la amistad” y perseverancia en la compañía de los demás (Hch. 2:42; 2 Co. 6:14). Es interesante observar que esa amistad se basa en el común conocimiento del contenido del mensaje cristiano (1 Jn. 1:3). Sólo aquellos que son amigos de Cristo pueden ser verdaderos amigos entre sí.

(II) En la vida cristiana hay una *koinonia* que significa “compartimiento práctico” (de lo que se tenga) con los menos afortunados. Pablo usa tres veces la palabra con relación a las colectas que, de parte de sus iglesias, llevó a los santos pobres de Jerusalén (Ro. 15:26; 2 Co. 8:4; 9:13; *cf.* He. 13:16). El compañerismo cristiano es *práctico*.

(III) En la vida cristiana hay una *koinonia* que es “comuni6n en el evangelio de Cristo” (Fil. 1:5). Pablo da gracias por la comuni6n de los filipenses en la obra del evangelio.

(IV) En la vida cristiana hay *koinonia* “en la fe”. El cristiano no es [página 133] un elemento aislado, sino un integrante de la comunidad creyente (Ef. 3:9).

(V) En la vida cristiana hay “compañerismo (*koinonia*) en el Espíritu” (2 Co. 13:14; Fil. 2:1). El cristiano vive en la presencia, compañía, ayuda y guía del Espíritu.

(VI) En la vida cristiana hay *koinonia* “con Cristo”. Los cristianos son llamados a la *koinonia* de Jesucristo, el Hijo de Dios (1 Co. 1:9). Ese compañerismo se encuentra principalmente en la Eucaristía (1 Co. 10:16). La copa y el pan son, supremamente, la *koinonia* del cuerpo y de la sangre de Cristo. En la Eucaristía, sobre todo, los cristianos encuentran a Cristo y se encuentran entre sí. Además, compañerismo con Cristo es participación en sus sufrimientos (Fil. 3:10). Cuando el cristiano sufre, en medio de su aflicción, tiene el gozo de saber que participa en todo lo que es de Cristo.

(VII) En la vida cristiana hay *koinonia* “con Dios” (1 Jn. 1:3). Pero nótese que ese compañerismo está éticamente condicionado, pues no es para los que han escogido andar en tinieblas (1 Jn. 1:6).

Koinonia es lo que liga a los cristianos unos con otros, con Cristo y con Dios.

Hay otras dos grandes palabras del NT, afines a *koinonia*, que debemos considerar. Una de ellas es *koinonein*. En el griego clásico, el verbo *koinonein* significa “tener parte en algo”. Se usa, por ejemplo, respecto de dos personas que tienen todas las cosas en común y respecto de “ir a partes” con alguien, *i.e.*, de tener “relaciones comerciales” con ese alguien. Se utiliza con referencia a “compartir la opinión” de otra persona, lo que implica estar de acuerdo con ella. En el griego contemporáneo de los papiros, *koinonein* tiene tres significados principales. (a) Significa tomar parte con alguien “en una acción”. Por ejemplo, cuando las autoridades no pueden arrestar a los malhechores, llegan a la conclusión de que hay personas que los amparan, y, por tanto, que estas personas “participan” en las fechorías de los delincuentes. (b) Se usa con respecto a algo en lo que participamos todos. Así, por ejemplo, se dice que todos los hombres “participan” en la naturaleza humana. (c) Se utiliza respecto de compartir la “vida”. Un médico dedicó una lápida a su esposa, que había ejercido con él, en estos términos: “Compartí mi vida solamente contigo”.

Cuando vamos al NT, una y otra vez apreciamos cuán amplio es el compartimiento cristiano. (a) Todos los hombres participan en la “naturaleza humana” (He. 2:14). Hay una cierta comunidad entre los hombres, simplemente en virtud del hecho de ser hombres. (b) Los cristianos comparten las “cosas materiales” (Ro. 12:13; 15:27; Gá. 6:6). Es interesante destacar que de las ocho veces que *koinonein* aparece en el NT, cuatro de ellas tienen que ver con la enseñanza práctica. Ningún [página 134] cristiano puede disponer de mucho mientras otros tienen demasiado poco. (c) Se usa con referencia a tomar parte en “una acción” (1 Ti. 5:22). Somos compañeros los unos de los otros y, todos, de Dios. (d) Se utiliza respecto de compartir “una experiencia” (1 P. 4:13). El hombre que padece a causa de su fe, en ese mismo padecimiento, participa en la experiencia de Jesucristo.

Koinonos, en el griego clásico, significa compañero, socio o copropietario. En los papiros, *koinonos* llegó a ser la palabra más usada para significar al asociado a un negocio. Por ejemplo, cierto Hermes hace a un tal Teófilo su *koinonos* en un negocio de pesca, yendo al seis por ciento. Un padre se queja a su hijo de que el *koinonos* de ambos no está desempeñando bien la parte que le corresponde. Debe recordarse que, en el griego secular contemporáneo, *koinonos* es, prácticamente, un término comercial.

En el NT, *koinonos* se encuentra diez veces. (a) Se usa en el sentido de participar “en una acción o en las consecuencias e implicaciones de una acción”. Jesús declara que los fariseos decían que si ellos hubieran vivido en los días en que sus padres mataron a los profetas, no hubieran “participado” en esa acción (Mt. 23:30; *cf.* 1 Co. 10:18, 20). (b) Se usa en el sentido de “socio”. Santiago y Juan eran *koinonoi* de Pedro en el negocio de la pesca (Lc. 5:10). Pablo describe a Tito como su *koinonos* y *sunergos*, su *compañero* y *colaborador* (2 Co. 8:23). La aspiración de Pablo es que Filemón reciba a Onésimo como *koinonos* (Flm. 17). Para un cristiano lo más natural es considerar “compañeros” a sus correligionarios. (c) Se usa en el sentido de participar en “una experiencia” (2 Co. 1:7; He. 10:33). Nada nos sucede únicamente a nosotros; sucede a todos los hombres y sucedió a Jesucristo. Entre Cristo y el hombre, y entre un hombre y su prójimo, media la simpatía de los que han tenido una misma experiencia. (d) Se utiliza una vez respecto de la participación del hombre en la divina naturaleza (2 P. 1:4). Los hombres no sólo participan en lo que es terrenal, sino, también, en la gloria de los cielos.

Seguramente no hay grupo de palabras más atractivo que éste. El cristiano participa en la humanidad del hombre; participa en la experiencia común de gozo y lágrimas; participa en lo divino y en la gloria que será; y debe compartir todo lo que tenga, pues él sabe que su verdadera riqueza está en aquello que, generosamente, pone al alcance de los demás.

[página 135]

LEITOURGIA³⁰⁰⁹

(Λειτουργία)

EL SERVICIO CRISTIANO

Leitourgia, de la que procede nuestra palabra castellana liturgia y sus afines constituyen un grupo de palabras de interés sin par. En el griego clásico y en el helenista, estos vocablos recorren cuatro etapas en la carrera de su significado. (I) Primeramente, *leitourgein*, el verbo, significó prestar voluntariamente un servicio a la patria; asumir, por determinación propia, alguna tarea para servir a la nación. (II) Después, significó realizar los servicios que el Estado imponía a los ciudadanos especialmente calificados para llevarlos a cabo. Las tareas eran las mismas, pero ahora, en vez de ser voluntarias, eran desempeñadas por fuerza. Ciertos deberes estaban reservados para los ciudadanos que poseyeran más de tres talentos, es decir, unos ochocientos dólares.

Entre estos deberes había cuatro típicos. (a) *Choregia*, que significaba cubrir los gastos de manutención y adiestramiento de los coros que intervenían en las grandes representaciones dramáticas. (b) *Gymnasarchia*, que significaba costear el entrenamiento de atletas destacados para los juegos. (c) *Architheoria*, que significaba sufragar los gastos de las embajadas que el Estado enviaba en ocasiones solemnes o sagradas. (d) *Trierarchia*, que significaba financiar la construcción de un trirreme o barco de guerra en tiempo de crisis nacional. Aún después, especialmente en Egipto, casi todos los cargos municipales eran *leitourgiai*. El Estado escogía a un hombre y, de acuerdo con los dones que tuviera, le obligaba a servir a su ciudad o a su país. (III) Más tarde, *leitourgein* llegó a describir cualquier clase de servicio. Se usaba, por ejemplo, respecto de las bailarinas, de los flautistas o músicos contratados para algún espectáculo, del obrero que trabajaba para alguien, e incluso, cosa extraña, de los servicios de una prostituta. (IV) En tiempo del NT; *leitourgein* era la palabra regular para describir el servicio que un sacerdote o un siervo prestaba en los templos de los dioses. Así, leemos de “Thaues y Taous, los gemelos, que *sirven* en el gran templo de Serapis, en Menfis”.

En el NT, estas palabras tienen tres usos principales. (a) Se usan respecto del servicio que un hombre presta a otro. Pablo, cuando se le encargó llevar la colecta a los santos pobres de Jerusalén, emplea *leitourgein* y *leitourgia* con referencia a ello (Ro. 15:27; 2 Co. 9:12). Las usa en conexión con el servicio que le prestaron a él los filipenses y Epafrodito (Fil. 2:17, 30). Servir a otros es una “liturgia” que Dios impone a los ciudadanos del reino. (b) Se utilizan con específica referencia al servicio religioso (Lc. 1:23; Hch. 13:22). De hecho, se usan respecto de la obra sumosacerdotal de Jesús (He. 8:2; 6). La obra de—y [página 136] en—nuestra iglesia es una “liturgia” que también nos es impuesta por Dios. (c) Pablo usa estas palabras en dos formas sumamente interesantes. Primera, el apóstol llama *leitourgos* al magistrado, a la persona que está en el poder (Ro. 13:6). El servicio público de un hombre debe ser hecho para Dios. Segundo, Pablo utiliza esta palabra respecto de sí mismo cuando se llama *leitourgos* de Jesucristo a los gentiles (Ro. 15:16). Así como Atenas, en el siglo de oro, enviaba sus *leitourgoi* en representación del Estado, así Pablo es enviado por Dios a los gentiles. Quizás, el hecho más interesante con relación a la palabra *leitourgos* es que, en el griego posterior, vino a significar simplemente “obrero”, pues este hecho simple contiene la verdad de que toda obra es una “liturgia” impuesta a los hombres por Dios, y que la tarea más sencilla y común es gloriosa porque es realizada para él.

Lo realmente importante de *leitourgeia* es que tiene un doble trasfondo. (a) Describe el servicio voluntario, asumido espontáneamente. (b) Describe el servicio que el Estado impone a los ciudadanos. El cristiano es el hombre que trabaja para Dios y para los hombres; primero, porque lo desea de todo corazón, y, segundo, porque es compelido por el amor de Dios, que lo constriñe.

LOGOS³⁰⁵⁶

(λόγος)

LA PALABRA DEL MENSAJE CRISTIANO

Logos significa *palabra*. El Cuarto Evangelio usa este vocablo en sentido técnico cuando llama a Jesús *El Verbo*; pero antes de ocuparnos con este uso especial de *logos*, necesitamos estudiar su utilización ordinaria en el NT. Naturalmente, esta es una de las palabras griegas más comunes, pero, aún así, cuanto más la estudiemos, más veremos la riqueza que contiene su significado.

Ho logos, la palabra, llega a ser casi sinónimo de *mensaje* cristiano. Marcos nos dice que Jesús predicaba la *palabra* a las multitudes (Mr. 2:2). En la parábola del sembrador, la semilla era *la palabra* (Mr. 4:14). La tarea de Pablo y de sus compañeros era predicar la palabra (Hch. 14:25). Muy a menudo se le llama *palabra de Dios* (Lc. 5:1; 11:28; Jn. 10:35; Hch. 4:31; 6:7; 13:44; 1 Co. 14:36; He. 13:7). Algunas veces, es *la palabra del Señor* (1 Ts. 4:15; 2 Ts. 3:1). Y, una vez, es *la palabra de Cristo* (Col. 3:16). Ahora bien, en griego, el genitivo puede ser *subjetivo* u *objetivo*. Si estos genitivos son *subjetivos* las frases significan: la palabra que Dios dio, la palabra que el Señor dio, la palabra [página 137] que Cristo dio. Si son *objetivos*, significan: la palabra que dice de Dios, del Señor y de Cristo. Con toda probabilidad, tanto los significados subjetivos como los objetivos están implicados en estas frases, lo cual quiere decir que el mensaje cristiano, el *logos, la palabra*, es algo que viene de Dios; no es un descubrimiento del hombre, sino un don de Dios. Y es algo que dice de Dios, algo que el hombre no podía haber descubierto por sí mismo.

El hecho mismo de que *logos* sea casi sinónimo de mensaje cristiano, ya es significativo, pues, evidentemente, quiere decir que *este mensaje es hablado*, y, por tanto, no aprendido de un libro, sino transmitido de persona a persona. Papías, el escritor cristiano del siglo II, dice que aprendió más de vivir la palabra de Dios y de perseverar en ella, que de cualquier libro. El mensaje cristiano viene muchísimo más a menudo a través de la personalidad viva que a través de las páginas escritas o impresas.

Esta *palabra*, este *logos*, tiene ciertos oficios.

(I) La palabra *juzga* (Jn. 12:48). Un viejo catecismo pregunta qué sucederá a quien haga caso omiso de las verdades detalladas en él. Su respuesta es: la condenación, y de las más grandes, por cuanto el lector ya no puede alegar ignorancia. Saber de la verdad no es solamente un privilegio; es, también, una responsabilidad que recae sobre nosotros.

(II) La palabra *purifica* (Jn. 15:3; 1 Ti. 4:5). Purifica, desenmascarando el mal e indicando el camino de hacer el bien. La palabra corrige lo erróneo y exhorta a conducirse rectamente. Purifica en el sentido de que procura desarraigar los viejos defectos e infundir aliento para ir en pos de nuevas virtudes.

(III) A través de la palabra viene la *creencia* (Hch. 4:4). Ningún hombre puede creer en el mensaje cristiano hasta que no lo haya oído. La palabra es la que da a un hombre la oportunidad de creer; y, habiéndola oído, tiene el deber de darla a conocer a otros para que también crean.

(IV) La palabra es *el agente del nuevo nacimiento* (1 P. 1:23). Una cosa es cierta, como G. K. Chesterton dijo: “Sea un hombre lo que sea, no es lo que debe ser” (según Dios). Tiene que ser cambiado tan radicalmente, que ese cambio puede únicamente llamarse nuevo nacimiento, y la palabra es el primer agente en esta tremenda operación recreadora.

El estudio de la palabra *logos* llega a ser de primera necesidad cuando conocemos lo que el NT dice sobre cuál ha de ser nuestra actitud para con ella.

(I) El *logos* debe ser *oído* (Mt. 13:20; Hch. 13:7, 44). El cristiano tiene impuesto el deber de escuchar. Entre las múltiples voces del [página 138] mundo, debe afinar el oído para distinguir lo que es mensaje de Dios. El cristiano nunca se dará la oportunidad de conocer si, previamente, no se da la de escuchar.

(II) El *logos* debe ser *recibido* (Lc. 8:13; Stg. 1:21; Hch. 8:14; 11:1; 17:11). Hay una forma de escuchar que es puramente superficial. O la corriente de palabras resbala sobre el oyente, por no hacerle efecto alguno, o escucha y se desentiende del asunto por considerar que no le sirve para nada. El mensaje cristiano no debe ser únicamente escuchado, sino también introducido en el corazón y en la mente, *i.e.* incorporado.

(III) El *logos* debe ser *afianzado* (Lc. 8:13). Los griegos decían que “el tiempo todo lo borra”. Una palabra puede ser oída, aceptada y, más tarde o más temprano, borrada por el paso del tiempo. El mensaje cristiano debe ser deliberadamente retenido. Ha de ocupar en la mente un lugar privilegiado. Ha de pensarse en él, meditarse, para que nunca se pierda.

(IV) El *logos* es *para permanecer en él* (Jn. 8:31). Cada hombre tiene su propio círculo de pensamientos e ideas en que vive, se mueve y tiene su razón de ser; en que descansa su vida y por el que dirige sus actividades. El mensaje cristiano debe ser aquello en y por lo que un hombre viva.

(V) El *logos* debe ser *cumplido* (Jn. 8:51; 14:23; 1 Jn. 2:5; Ap. 3:8). El mensaje cristiano es más que materia de conocimiento para la mente; es dirección para la vida. Se realiza en la acción, no en la especulación. Demanda obediencia. No es meramente algo para pensar; es una ética y una ley para ser acatadas.

(VI) El *logos* debe ser *testificado* (Hch. 8:25; Ap. 1:2). Es algo de lo que toda la vida de un hombre es testigo. Un hombre solamente demostrará que lo ha aceptado, viviéndolo. Sea cual fuere la sociedad de este hombre y el lugar que ocupe en ella, toda su vida y su acción deben decir del *logos*: “Yo sé que es verdadero, de lo cual doy fe”.

(VII) El *logos* debe ser *servido* (Hch. 6:4). El *logos* impone deberes. No es algo que un hombre acepta para sí, y nada más; es algo que ese hombre debe anhelar llevar a otros. No es algo que únicamente trae salud a su alma, sino algo por lo que debe estar dispuesto a consumir su vida.

(VIII) El *logos* debe ser *anunciado*. Dos palabras son especialmente usadas al respecto. 2 Ti. 4:2 usa la palabra *kerussein*, que es la utilizada con referencia a un heraldo que está proclamando algo. En Hechos 15:36 y 17:13 se emplea *kataggellein*, que es la palabra usada cuando se trata de una declaración oficial y autoritativa. La proclamación debe ser hecha con autoridad y con certeza, porque, cuando [página 139] anunciamos el mensaje cristiano a otros, no partimos de: “Así digo yo”, sino de “así dice el Señor”.

(IX) El *logos* debe ser hablado *con desnudo* (Hch. 4:29; Fil. 1:14). Hace algún tiempo se publicó un libro con el sugestivo título de *No Más Apologías*. Esto bien podría significar que hemos estado demasiado ansiosos de enfrentarnos a medias con el mundo, que hemos tratado demasiado de afinar el mensaje cristiano para los oídos del mundo, que lo hemos agitado y mutilado a fin de hacerlo menos exigente y, por tanto, más atractivo. Debería haber cierta inflexibilidad de calidad en nuestra proclamación del *logos*.

(X) El *logos* debe ser *enseñado* (Hch. 18:11). El mensaje cristiano principia con la proclamación, pero debe seguir con la explicación. Una de las más graves flaquezas de la iglesia es que hay demasiadas personas que no saben lo que significa cristianismo ni lo que éste cree ni lo que representa; y una de las mayores faltas de la predicación es que, a menudo, exhorta a los hombres a ser cristianos sin enseñarles lo que es el cristianismo. La enseñanza constituye una parte esencial del mensaje cristiano.

(XI) El *logos* debe ser *llevado a la práctica* (Stg. 1:22). El mensaje cristiano no es, exclusivamente, para la calma del estudio, para la disección de la cátedra, para las acrobacias mentales del grupo de discusión. Es para vivirlo cotidianamente.

(XII) El *logos* puede ser causa de *persecución y sufrimiento* (1 Ts. 1:6; Ap. 1:9). No es probable que tengamos que morir por nuestra fe; pero tendremos que vivir por ella, y pueden venir tiempos en que tengamos que escoger entre lo fácil y lo recto.

Si nuestra relación con el *logos* implica obligaciones, estará inevitablemente expuesta a los fracasos.

(I) En el *logos* puede *dejarse de creer* (1 P. 2:8), porque el oyente piense que es demasiado bueno para creerlo o porque, en su creencia fundada en los deseos más que en los hechos, no quiere que sea cierto, ya que el *logos* condena su vida y busca cambiarla.

(II) El *logos* puede ser tanto *arrebatado* como *ahogado* (Mt. 13:22; cf. Mr. 4:15). Las tentaciones, los impulsos, las pasiones de la vida, pueden hacer a un hombre olvidar el mensaje cristiano poco después de oírlo. Las actividades, los cuidados, afanes y placeres del vivir pueden tomar tanto de la existencia de una persona, que el mensaje cristiano se ahoga en ella porque no tiene dónde alentar.

(III) El *logos* puede ser *falsificado y adulterado* (2 Co. 2:17; 4:2). Siempre que un hombre comience a escucharse y, por tanto, a dejar de escuchar a Dios, su versión del mensaje cristiano será distorsionada e inadecuada. Siempre que olvide someter sus conceptos e ideas a la prueba de la Palabra del Espíritu de Dios, producirá una versión del [página 140] mensaje cristiano que será suya, pero no de Dios. Si continúa obrando así, acabará por amar a su pequeño sistema más que a la verdad de Dios.

(IV) El *logos* puede ser *invalidado* (Mr. 7:13). Es fatalmente fácil desplazar el mensaje cristiano, obscurecerlo con interpretaciones humanas, complicar su sencillez a base de condiciones, reservas y aclaraciones. Siempre que consideremos el mensaje cristiano como algo con lo que tenemos que efectuar un acuerdo, más bien que como algo a lo que nos tenemos que rendir, corremos el riesgo de hacerlo ineficaz. Sin “sometimiento” al mensaje, éste no puede hacer ni lograr su pleno efecto.

Cuando examinamos el contenido del mensaje cristiano en el NT, empezamos a apreciar, como nunca, las riquezas de esta fe que se nos ofrece. La palabra *logos* se emplea en el Nuevo Testamento por lo menos con siete genitivos diferentes, los cuales expresan en qué consiste el mensaje. Veámoslos.

(I) El mensaje cristiano es *una palabra de buenas nuevas* (Hch. 15:7). Nos trae tales noticias de Dios, que hacen al corazón cantar de gozo. El día más grande de la vida de un hombre es aquel en que descubre el amor. El mensaje cristiano conduce al hombre a descubrir nada menos que el amor de Dios.

(II) El mensaje cristiano es *una palabra de verdad* (Jn. 17:7; Ef. 1:13; Stg. 1:8). Toda la vida es una búsqueda profunda de la verdad. “¿Qué es la verdad?”, preguntó el burlón de Pilato, y no aguardó la respuesta. Puede que sea así; pero la vida resultaría intolerable si no hubiera estrellas fijas. El mensaje cristiano infunde seguridad al hombre.

(III) El mensaje cristiano es *una palabra de vida* (Fil. 2:16). El mensaje cristiano capacita al hombre para dejar de existir y comenzar a vivir. Le da Vida, con V mayúscula.

(IV) El mensaje cristiano es *una palabra de justicia* (He. 5:13) que dice al hombre dónde queda la bondad; le muestra lo que es misericordia; le da nuevas normas de vida; lo capacita para enriquecerlas y le da poder para cumplirlas.

(V) El mensaje cristiano es *una palabra de reconciliación* (2 Co. 5:19). La misma esencia de esta declaración es que Dios no se considera nuestro enemigo: es nuestro amigo. No se trata de que Dios necesitará reconciliarse con nosotros; el NT nunca dice eso. Eramos nosotros quienes necesitábamos ser reconciliados con Dios. La gran dádiva del mensaje cristiano es quitar la enajenación del hombre respecto de Dios y hacer posible la más grande las amistades.

(VI) El mensaje cristiano es *una palabra de salvación* (Hch. 13:26). Es la palabra de rescate. Rescata al hombre de los lazos del mal que lo [página 141] maniataban. Lo potencia para vencer las tentaciones y obrar rectamente y con cordura. Lo libra del castigo que hubiera recaído sobre él si Dios le hubiese tratado según justicia y razón, y no con amor. Lo eleva sobre el estado mortecino en que se encuentra en esta vida, estado en que se hubiera encontrado en la otra.

(VII) El mensaje cristiano es *la palabra de la cruz* (1 Co. 1:18). Es la historia de uno que murió por los hombres. Es la historia de un amor que no se detuvo ante el sacrificio y que, por tanto, demuestra no haber nada que Dios no arrostre, sufra o sacrifique por amor al hombre. El corazón del *logos* cristiano es la cruz.

En el NT hay un uso técnico de la palabra *logos*. Está en el prólogo del *Cuarto Evangelio*, y culmina en la gran declaración: “La Palabra (*logos*) fue hecha carne, y habitó entre nosotros” (Jn. 1:14). Esta es una de las afirmaciones más trascendentales del NT, y tendremos que profundizar en ella si queremos apoderarnos de algo de su significado.

(I) Debemos empezar recordando que, en griego, *logos* tiene dos significados: *palabra* y *razón*, y ambos se entretajan juntamente.

(II) Comencemos por el trasfondo *judío* de esta palabra. En el pensamiento judío, una palabra no era simplemente un sonido articulado que expresa una idea: *la palabra hacía cosas*. La palabra de Dios no es un mero sonido: *es una causa eficiente*. En el relato de la creación, *la palabra de Dios crea*. Dios dijo: sea la luz; y fue la luz (Gn. 1:3). Por la palabra de Dios, fueron hechos los cielos ... porque él dijo, y fue hecho (Sal. 33:6, 9). Envío su *palabra*, y los sanó (Sal. 107:20). *La palabra* de Dios hace lo que él quiere (Is. 55:11). Debemos recordar siempre que, en el pensamiento judío, *la palabra* de Dios no sólo *decía*, también *hacía*.

(III) Hubo un tiempo en que los judíos hablaban arameo porque habían olvidado su lengua hebrea. Por tanto, fue necesario traducir las Escrituras al arameo. Estas traducciones se llaman Targums. Ahora bien, como, en la simplicidad del AT, se atribuían a Dios sentimientos, acciones, reacciones y pensamientos al estilo de los hombres, los artífices de los Targums sintieron que todo esto aplicado al Altísimo seguía siendo demasiado humano, y, entonces, comenzaron a usar una circunlocución para expresar el nombre de Dios, es decir, no hablaban de Dios, sino de la *Palabra*, la *memra* de Dios, dando lugar a lo siguiente: en Ex. 19:17, los Targums dicen que Moisés sacó del campamento al pueblo para encontrarse con la *memra*, la *Palabra* de Dios, en vez de con Dios. En Dt. 9:3, *la palabra* de Dios, la *memra*, es fuego consumidor. En Is. 48:13 leemos: Mi mano fundó también la tierra y midió los cielos. Y en los Targums se dice: Por mi *Palabra*, mi *memra*, he fundado la tierra, y por mi fuerza he suspendido los cielos. El resultado fue que las escrituras judías, en su forma popular, se llenaron de la frase: *La Palabra*, [página 142] *la memra* de Dios; y la palabra estaba siempre *haciendo*, no meramente *diciendo*.

(IV) Recordemos que *palabra* y *razón* están entrelazadas. En el pensamiento judío hay otra gran concepción: la de *Sabiduría* (*sophia*). Esto es así mayormente en Proverbios. Dios con *sabiduría* fundó la tierra (Pr. 3:13–20). El gran pasaje está en 8:1–9, donde la sabiduría existe desde siempre; antes que la tierra lo fuera, la sabiduría estaba con Dios. Esta idea se encuentra muy desarrollada en los libros escritos entre los dos Testamentos. En Eclesiástico 1:1–10 se dice que la *Sabiduría* fue concebida antes de todas las cosas, y que está derramada sobre toda la creación. En la *Sabiduría* de Salomón, la *Sabiduría* lo hace todo (9:12). La *Sabiduría* fue el instrumento de Dios en la creación y está entretajida con toda ella.

De este modo, en el pensamiento judío tenemos dos grandes concepciones respaldando la idea de Jesús como la *Palabra*, el *logos* de Dios. Primera, la *Palabra* de Dios no es únicamente *discurso*: es *poder*. Segunda, resulta imposible separar las ideas de *Palabra* y *Sabiduría*; y la *Sabiduría* de Dios fue lo que creó y penetró el universo que él hizo.

Al final del siglo I, la iglesia tuvo que hacer frente a un serio problema de comunicación. La iglesia se originó en el judaísmo, pero necesitaba presentar su mensaje a un mundo griego, que las categorías del judaísmo le eran ajenas. Como Goodspeed indica: “Un griego que quisiera ser cristiano estaba obligado a aceptar a Cristo, el

Mesías. Naturalmente, preguntaría qué significaba eso, y hubiese habido que darle un cursillo de apocalíptica judía. ¿No había otra forma de introducirle directamente en los valores de la civilización cristiana sin ser siempre dirigido, podríamos incluso decir desviado, a través del judaísmo? ¿Debía el cristianismo utilizar siempre un vocabulario judío?” Alrededor del año 100 d. de J.C., hubo un hombre en Efeso, llamado Juan, que advirtió el problema. Este hombre fue quizás la mente más grande de la iglesia cristiana; y, repentinamente, vio la solución. *Tanto judíos como griegos tenían la concepción del logos de Dios, ¿no podrían aunarse las dos ideas? Veamos el trasfondo griego con que trabajó Juan.*

(I) Por el año 560 a. de J.C., hubo un filósofo griego, llamado Heráclito, que también vivió en Efeso. Este pensador concebía el mundo como un *flujo*. Todo está cambiando continuamente; no hay nada estático en el mundo. Pero, si todo cambia sin cesar, ¿por qué no es el mundo un completo y absoluto caos? Su respuesta fue: “Todo sucede conforme al *logos*”. En el mundo operan una razón y una mente; esa mente es la de Dios, es el *logos* de Dios; y el *logos* es el que hace que el universo sea un cosmos ordenado, y no un confuso caos.

[página 143] (II) Esta idea de una mente, una razón, un *logos*, gobernando el mundo fascinaba a los griegos. Anaxágoras habló de la mente (*nous*) que “todo lo gobierna”. Platón decía que el *logos* de Dios era el que mantenía los planetas en sus órbitas y el que traía de vuelta las estaciones y los años en sus tiempos determinados. Pero fueron los estoicos, que estaban en su apogeo cuando el NT fue escrito, quienes amaron apasionadamente esta concepción. Para ellos el *logos* de Dios “vagaba—como Cleanto decía—por todas las cosas”. El curso de los tiempos, de las estaciones, de las mareas, de las estrellas, en fin, de todo, era ordenado por el *logos*; el *logos* fue el que introdujo la razón en el mundo. Posteriormente, la propia mente del hombre era una pequeña porción del *logos*: “La razón no es otra cosa que una partícula del espíritu divino inmersa en el cuerpo humano”, dijo Séneca. El *logos* fue el que puso la razón en el universo y en el hombre; y este *logos* era la mente de Dios.

(III) Esta concepción llegó a su clímax con Filón, un judío alejandrino que fusionó el método de pensamiento hebreo con los conceptos griegos. Para Filón el *logos* de Dios estaba “inscrito y grabado en la constitución de todas las cosas”. El *logos* es “el guardián por medio del que el piloto del universo gobierna todas las cosas”. “Los hombres se igualan en su capacidad de entender al *logos*”. “El *logos* es el sumo sacerdote que pone las almas ante Dios”. El *logos* es el puente entre el hombre y Dios.

Ahora podemos ver lo que Juan estaba haciendo por medio de su importantísima y profunda declaración: “La *Palabra* fue hecha carne”.

(I) Estaba vistiendo al cristianismo con un ropaje que un griego podía interpretar. He aquí un desafío para nosotros. El rehusó seguir expresando el cristianismo por medio de las anticuadas categorías del judaísmo, y usó categorías que, en su tiempo, se conocían y entendían. Una y otra vez la iglesia ha fracasado en esta tarea (de expresar las mismas ideas con distintas categorías) por pereza mental, por miedo a cortar las amarras del pasado, por huir de alguna posible herejía; pero “el hombre que quiera descubrir un nuevo continente tiene que aceptar el riesgo de navegar por un mar que no está en la carta”. Si, en cualquier tiempo, hemos de hablar a las gentes del mensaje cristiano, debemos utilizar un lenguaje que puedan entender. Esto es precisamente lo que Juan hizo.

(II) El autor del Cuarto Evangelio estaba dándonos una nueva cristología. Llamando a Jesús *logos*, Juan declaraba que (a) Jesús *es* el poder creador de Dios venido a los hombres. Jesús no sólo *habló* la palabra de *conocimiento*: El *es* la palabra de *poder*. Jesús no vino tanto para *decirnos* cosas como para *hacer* cosas por nosotros. (b) Jesucristo es la mente de Dios encarnada. Podríamos bien traducir las palabras **[página 144]** de Juan: “La mente de Dios se hizo hombre”. Una palabra es siempre “la expresión de un pensamiento”, y Jesús es la perfecta expresión del pensamiento de Dios para los hombres.

Haremos bien en redescubrir y predicar otra vez a Jesucristo como el *logos*, la *Palabra* de Dios.

LUTRON,³⁰⁸³ LUTROUN,³⁰⁸⁴ APOLUTROSIS⁶²⁹

(λύτρον, λυτρόω, ἀπολύτρωσις)

LA DEUDA Y SU PAGO

En el NT hay un grupo de palabras que contiene la idea de redención, salvación, libertad y rescate ganado y adquirido por precio. Estas palabras han influido tanto en el moldeamiento de la concepción de la obra de Jesucristo y de la idea de expiación, que es absolutamente necesario estudiarlas con todo detalle. Empezaremos con la palabra *lutron*.

(I) En el griego clásico, *lutron* está mayormente en plural (*lutra*), y su significado básico es “precio de la libertad”. El título de la décimocuarta rapsodia de la *Ilíada* es *Lutra Hektoros*, “Rescate de Héctor”, y se refiere a la recuperación del cadáver de este campeón troyano de manos de los griegos. Así, pues, en el griego clásico, hay una serie completa de frases que giran alrededor de esta idea de rescate. Veamos algunas. *Labein lutra tinos*, pagar el rescate de alguien; *aneu lutron aphienai*, soltar sin rescate; y la frase *huper lutron* describe la suma pagada “como rescate”. Casi siempre, la palabra es literal en el griego clásico, y significa el precio pagado por la libertad de alguien. *Suidas*, el lexicógrafo griego, define *lutron* simplemente como *misthos*, que significa “paga” o “precio”, y lo amplía con esta explicación: “Es aquello que se ofrece para libentar y rescatar a un hombre de una esclavitud bárbara”. Muy raramente, esta palabra tiene un sentido semimetafórico en el griego clásico. Esquilo, el poeta trágico, la utiliza así una vez: “¿Qué *lutron* puede haber para la sangre derramada?” (*Choephoi* 48). Es decir: ¿Qué remisión puede haber para la culpa de la ira y la corrupción que ha derramado sangre?

(II) Ahora bien, para cualquier escritor del NT esta palabra tendría dos trasfondos. Uno, el correspondiente al pensamiento del AT y a la forma de usar el vocablo en él. En la Septuaginta, *lutron* se encuentra unas dieciocho veces. Si un hombre poseía un buey peligroso, y, por no haberlo tenido bien sujeto, acorneaba y mataba a alguien, el propietario tenía que morir, a menos que pagara un *lutron*, “dinero de [página 145] sangre”, para rescatar su vida (Ex. 21:30). Si un hombre asesinaba deliberadamente a otro, y no había *lutron* para él, debía ser ejecutado (Nm. 35:31, 32). Si un paupérrimo israelita se vendía a un rico extranjero, alguno de sus parientes podía redimirlo, y el precio era el *lutron* (Lv. 25:51). El hombre celoso, y dispuesto a vengarse, no aceptará *lutron* en lugar del desquite (Pr. 6:35). *Lutron* es el rescate de los prisioneros de guerra (Is. 45:13). Pero, en el AT, la palabra tiene un uso especialmente interesante. Según la ley judía, todo primogénito, tanto de hombre como de animal, era consagrado a Dios desde que el Señor perdonó la vida a los primogénitos judíos la noche de la primera Pascua, en Egipto (Nm. 3:13). Pero, si todos los primogénitos eran dedicados al especial servicio de Dios, la vida se desbarataría, por tanto, había una ceremonia, llamada “La Redención del Primogénito”, a través de la cual los padres podían recuperar a su hijo mediante el pago de cinco siclos a los sacerdotes (Nm. 18:16). Este pago es llamado *lutron* (Nm. 3:12, 46, 48, 49, 51; 18:15).

Como regla general, puede afirmarse que, en el AT en griego *lutron* tiene siempre un significado literal; constantemente significa el pago que redime a un hombre de una obligación que, de otro modo, estaba obligado a cumplir. En el AT, el *lutron* puede ser pagado por el mismo a quien afecta o por otro hombre, pero siempre es un precio que le libra de una deuda y de una responsabilidad que no hubiera tenido más remedio que satisfacer si no lo paga.

Veamos ahora el otro trasfondo de *lutron*, el del pensamiento y práctica griegos. En el griego contemporáneo del NT, *lutron* tiene dos usos principales: (a) es regularmente usado respecto del “precio a pagar para redimir algo que está en prenda o empeño”; (b) se utiliza, también con regularidad, respecto del “importe pagado o recibido por la liberación de un esclavo”. En este sentido, hay un papiro que reza así: “He dado a Helena su libertad, y he recibido *huper lutron autes*, como importe de ella ...”, y después viene la suma pagada.

En este punto, hemos de tener en cuenta otra costumbre griega del tiempo del NT, la cual da al lenguaje neotestamentario una de sus imágenes más vívidas y efectivas. Hay otras dos palabras en el NT que deben introducirse aquí *-agorazein* o *exagorazein*, que significa “comprar”, y *time*, que quiere decir “precio”. En 1 Co. 6:19, 20, Pablo dice: “¿O ignoráis ... que no sois vuestros? Porque habéis sido comprados (*agorazein*) por precio (*time*)”. En 1 Co. 7:23, el apóstol escribe: “Por precio (*time*) fuisteis comprados (*agorazein*); no os hagáis esclavos de los hombres”, En Gá. 3:13, dice que “Cristo nos redimió (*exagorazein*) de la maldición de la ley”. En Gá. 4:4, 5 declara que Dios envió a su Hijo “para que *redimiese* a los que estaban bajo la ley”. En Gá. 5:1, dice: “Estad, pues, firmes en la libertad (*ep’eleutheria*) con que Cristo nos [página 146] hizo libres” y, en Gá. 5:13, “porque ... a libertad (*ep’eleutheria*) fuisteis llamados”. Hay muchas inscripciones que hablan de alguna persona vendida a un dios, por ejemplo a Atenea, a Esculapio, a Apolo. Había una forma especial en que un esclavo griego podía conseguir su libertad. Consistía en que el esclavo iba ahorrando, poco a poco, quizás durante años, y depositando en el templo de algún dios, las pequeñas cantidades de dinero que podía ganar. Cuando, tras mucho esfuerzo, lograba reunir el importe completo de su compra, llevaba a su amo al templo para que el sacerdote le pagara el precio de su libertad. Desde ese momento, el esclavo pasaba a ser propiedad del dios, y, por tanto, quedaba “libre de todo hombre”. Hay una inscripción en la pared del templo de Apolo, en Delfos, que reza así: “Apolo el pitio compró de Sosibus de Anfisa, para libertad (*ep’eleutheria*), una esclava, cuyo nombre es Nicea, por el precio (*time*) de tres minas y media de plata, el mismo importe que recibió el primer vendedor, Eumnastus de Anfisa, como indica la ley, pues Nicea ha confiado a Apolo la compra de ella para libertad (*ep’eleutheria*)”. El precio de compra fue pagado y Nicea quedó libre de los hombres y propiedad de Apolo. A esto se refiere Pablo indirecta-

mente cuando una y otra vez llama *doulos Christou*, “esclavo de Cristo”, a sí mismo y a los demás. El ha sido comprado por Cristo y ha pasado a ser de su propiedad. Es muy significativo cómo usa Pablo la misma frase *ep'eleutheria*, “para libertad” (también: “bajo seguro de libertad”, N. del T.), que se encuentra repetidamente en estas inscripciones. El precio de compra es pagado y el cristiano pertenece a Cristo. Por consecuencia, queda libre de los poderes que le atenaceaban.

(III) Esta palabra se encuentra dos veces en los Evangelios. En Mr. 10:45 y en Mt. 20:28, Jesús dice que vino a dar su vida en *lutron*, “en rescate”, por muchos. Hay otra palabra, afín a ésta que también se usa, y es *antilutron*. En 1 Ti. 2:6 leemos que Jesucristo se dio en *antilutron*, en rescate, por todos. *Antilutron* es una palabra muy rara. De paso, es importante decir que, en la literatura órfica, *antilutron* se usa bajo la significación de “antídoto”, “remedio”. La muerte de Cristo podemos entenderla como el “antídoto” contra el veneno del mal y el “remedio” para la enfermedad del pecado.

Todavía hay otras palabras que debemos examinar cuidadosamente. Pero, con lo que ya hemos visto, podemos decir con autoridad que Jesucristo, por su vida y por su muerte, libró al hombre de una obligación, un riesgo y una deuda que, de otro modo, hubiera tenido que pagar él, y le libró de la servidumbre y la esclavitud, pagando el precio de compra de esa libertad que el hombre nunca hubiera podido pagar.

Ahora consideremos el verbo *lutroun*.

(I) En griego, los verbos tienen tres voces: activa, pasiva y media. [página 147] Generalmente hablando, la voz media tiene un sentido semirreflexivo; significa hacer algo para uno mismo, por interés y para el placer o provecho de uno. Por tanto, en el griego clásico, la palabra *lutroun* tiene tres significados. En voz activa, *lutroun* significa “rescatar”; en voz pasiva, “ser rescatado” y, en voz media, “rescatar para sí”, es decir, “redimir” o “rescatar”, pagando el precio estipulado. Nótese que todo el trasfondo de la palabra es “cautividad”. Siempre tiene que ver con el rescate, la redención, la liberación de un hombre o de una cosa de manos de un poder hostil que los poseía.

(II) En los papiros, el uso característico de *lutroun* es “redimir algo que está en empeño”. Puede ser usado respecto de la vestidura, la capa o la propiedad de alguno que ha sido dejada en prenda a alguien. De nuevo la palabra expresa la idea de la vuelta de alguna cosa a su auténtico dueño, por haber sido rescatada de manos de un poseedor ajeno.

(III) La palabra es muy común en la Septuaginta, donde aparece más de sesenta veces con ciertos usos característicos. Por ejemplo, es constantemente utilizada respecto de la redención por Dios de Israel de la esclavitud en Egipto. En Ex. 6:6 se lee la promesa de Dios: “Os redimiré con brazo extendido”. Una y otra vez se recuerda al pueblo que Dios lo “redimió de casa de servidumbre” (Dt. 7:8; 13:5). El mandamiento de Dios es que no olviden que fueron siervos en la tierra de Egipto y que él “los rescató” (Dt. 15:15; 24:18). Se usa constantemente respecto de la “redención” del primogénito del especial servicio que debía prestar a Dios (Ex. 13:13; 34:20). Se emplea con relación al “rescate” de algo que ha sido empeñado (Lv. 25:25, 30, 33). En Israel, cualquier hombre podía “dedicar” algo a Dios: un animal, una casa, dinero e incluso hasta él mismo podía dedicarse para exclusiva posesión del Altísimo. Eso es lo que Jefe hizo cuando sacrificó a su hija a Dios (Jue. 11:29–40). Ahora bien, podía suceder que alguien quisiera recuperar lo que había dedicado a Dios, y, entonces, tenía que efectuar ciertos pagos a los sacerdotes. En este caso, *lutroun* es el verbo que se usa para significar el tal pago (Lv. 27:15–33). Notemos que, hasta aquí, *lutroun* siempre describe el proceso de recuperación de algo que estaba en posesión y bajo el poder de alguien. Pero, en la Septuaginta, tiene un uso muy especial que indica otro tipo de redención. Repetidamente, *lutroun* es el verbo que en los Salmos y en los profetas se utiliza respecto de la liberación y preservación de Israel, obradas por Dios en el tiempo en que el pueblo estaba atribulado y angustiado. La oración del salmista es: “Redime, oh Dios, a Israel de todas sus angustias” (Sal. 25:22; cf. 26:11; 69:18; 130:8). La gran acción de gracias del salmista es porque Dios le ha redimido: “Tú me has redimido, oh Jehová, Dios de verdad” (Sal. 31:5). Dios es quien redime de la destrucción a la [página 148] vida del salmista (Sal. 103:4; 55:18). Este uso sigue en los profetas (Is. 43:1; 44:22; Jer. 15:21; 50:34). Tanto es así el caso, que *ho lutroumenos* (participio presente del verbo), “el Redentor”, llega a ser casi un nombre técnico para Dios. Si traducimos “rescatar” en vez de “redimir”, veremos más clara y vívidamente lo que todo esto significa. Dios es el redentor que rescata al hombre de las garras de la angustia.

(IV) En el NT, la palabra se encuentra tres veces. En Lc. 24:21, los desconsolados caminantes dicen al irrecogido Jesús que ellos esperaban que Jesús fuera quien había de “redimir” a Israel. Según Tito 2:14, Jesús murió para redimirnos de toda iniquidad. En 1 P. 1:18 se dice que los cristianos fueron “rescatados” de su vana manera de vivir.

Todavía nos queda por examinar otra gran palabra del NT. Pero, una vez más, hemos llegado a la misma conclusión: La palabra *lutroun* expresa la “redención”, el “rescate” de un hombre que estaba dominado por una situación o un poder del que no podía librarse por sí solo.

Apolutrosis es una de las grandes palabras neotestamentarias. Literalmente, significa “liberación”, “redención”, pero en esta ocasión estamos tratando con una palabra que, prácticamente, carece de historia. Se usa únicamente en el griego tardío, y muy poco. Pero, cuando se usa, siempre es respecto de los prisioneros de guerra que son rescatados. En los papiros no hay ejemplos. En la Septuaginta, sólo aparece en Dn. 4:30, donde se utiliza con referencia al restablecimiento de Nabucodonosor tras haber estado enfermo. Pero en el NT se usa diez veces, siempre significantes. Nosotros nos ocuparemos de las más significativas.

(I) Se usa con respecto a ser “redimidos del pecado”, y siempre en conexión con la obra de Jesucristo. En Ef. 1:7, Pablo dice que el cristiano tiene “redención” por la sangre de Jesucristo, “el perdón de pecados”. La frase que se emplea en Col. 1:14 es exactamente igual a ésta. La misma idea se encuentra en He. 9:15. El perdón de pecados está indisolublemente unido a la muerte de Cristo.

(II) Se usa con respecto a “la nueva relación de fraternidad” en que entra un hombre por la obra de Jesucristo. Pablo dice que el cristiano es justificado gratuitamente por la gracia de Jesús, mediante la “redención” que es en Cristo (Ro. 3:24).

(III) *Apolutrosis* no solamente implica el perdón de pecados, sino también una “nueva vida para el futuro”. Implica la adopción, la admisión en la familia de Dios (Ro. 8:23). Jesucristo nos es hecho sabiduría, justificación, santificación y “redención” (1 Co. 1:30). *Apolutrosis* no solamente mira hacia atrás, al perdón, sino también hacia adelante, a la vida recreada.

[página 149] (IV) *Apolutrosis* no termina en esta vida: es escatológico. Es el goce anticipado de un proceso y una gloria que encontrarán su consumación en la venida de Cristo y en los lugares celestiales (Lc. 21:28; Ef. 4:30).

Esta redención, obrada por la sangre de Cristo, nos hace posible el perdón de pecados, nos facilita una nueva relación con Dios, nos da una nueva vida en la tierra y, finalmente, nos dará la gloria celestial.

Ahora inquiramos lo que está implicado en estas palabras que expresan la idea de “rescate”, “redención”, “liberación”.

(I) Implican que el hombre era cautivo, esclavo y prisionero de un poder extraño. Había algo que tenía en sus garras al hombre.

(II) Implican que no hay medio concebible por el que el hombre hubiera podido librarse o rescatarse a sí mismo. Estaba desvalido en las garras de un poder y una situación que él no podía controlar ni variar.

(III) La liberación del hombre fue llevada a cabo por Jesucristo, quien pagó el precio necesario para efectuarla.

(IV) No hay en todo el NT una sola palabra que diga a quién se pagó el precio. No pudo haber sido pagado a Dios, porque en todo tiempo amó al mundo en gran manera. De hecho, fue el amor de Dios el que envió a Cristo al mundo. No pudo haber sido pagado al diablo, porque le hubiera igualado a Dios. Todo cuanto podemos decir es que, liberar al hombre del pasado, presente y futuro poder que le hacía pecar, costó la vida y la muerte de Cristo. Más allá, no podemos ir; pero, aunque el pensamiento luche en vano, la experiencia demuestra que, llevar a los hombres junto a Dios, costó la vida de Cristo.

MAKROTHUMIA³¹¹⁵

(μακροθυμία)

LA DIVINA PACIENCIA

El sustantivo *makrothumia* y el verbo *makrothumein* son, característicamente, palabras bíblicas. No se encuentran en absoluto en el griego clásico y, sólo muy raramente, en el griego posterior. Son, en verdad, palabras típicamente *cristianas*, pues, como veremos, describen una virtud cristiana que para los griegos no era tal virtud. En el NT, *makrothumia* se encuentra catorce veces y, *makrothumein*, diez. La traducción de la Versión Reina Valera Antigua oscila entre “resignación” y “paciencia”. Estas palabras tienen dos usos.

(I) *Makrothumia* y *makrothumein* describen el “espíritu constante que nunca cederá”. Es esa “paciencia” y fe que, finalmente, heredará [página 150] la promesa. Abraham recibió la promesa porque había “esperado con paciencia” (He. 6:15). “Paciencia” es una virtud que el cristiano debe tener mientras espera el advenimiento del

Día del Señor; y puede aprender de la “paciencia” del labrador, que espera la cosecha, y de la “paciencia” de los profetas, que nunca perdieron su esperanza en Dios (Stg. 5:7–10). Sobre todo, 1 Macabeos (8:4) tiene una forma muy luminosa de utilizar la palabra. En ese pasaje, como Trench apunta, la supremacía romana en todo el mundo es atribuida a la “política y a la paciencia” de Roma. Y con esto se da a entender “la persistencia romana, que nunca haría la paz al precio de la derrota”. El cristiano debe tener esta *makrothumia* que puede soportarla espera y sobrellevar el sufrimiento sin ceder jamás.

(II) Describen la “actitud que un hombre debe tener para con su prójimo”. Este es el uso típicamente neotestamentario de la palabra. Crisóstomo definió *makrothumia* como el espíritu que podría vengarse si quisiera, pero que finalmente rehúsa hacerlo. Lightfoot la explicó como el espíritu que nunca taliona. Ahora bien, esto es lo opuesto a la virtud griega. La gran virtud griega era *megalopsuchia*, que Aristóteles definió como la renuncia a tolerar cualquier insulto o injuria. Para el griego el hombre grande era el que hacía lo indecible por vengarse. Para un cristiano el hombre grande es el que, aun cuando puede vengarse, rehúsa hacerlo.

(a) La paciencia con los hombres es la característica del “ministro cristiano”. Esta cualidad es, según Pablo (2 Co. 6:6; cf. 1 Ti. 1:16; 2 Ti. 3:10), la prueba de que el apostolado es auténtico. Nadie que carezca de esta paciencia, de esta *makrothumia*, puede pretender dirigir y guiar una congregación cristiana.

(b) Es la característica del “predicador cristiano” (Tit. 2:2). Sin ella, el predicador caería en esa clase de pesimismo e irritabilidad que arruinan la predicación.

(c) Debe ser la característica de “cada cristiano”, de “cada miembro de iglesia”. Está incluida entre los frutos del Espíritu (Gá. 5:22). Sin paciencia, los hombres no pueden andar dignamente en su llamamiento cristiano (Ef. 4:2; Col. 3:12). La paciencia debe ser ejercida con los hombres (1 Ts. 5:14). Es una de las grandes características del amor (1 Co. 13:4). No puede existir compañerismo cristiano sin *makrothumia*.

(III) Y la razón para eso es que *makrothumia* es la gran característica de Dios (Ro. 2:4; 9:22). La *makrothumia* de Dios fue la que, en los días de Noé, esperó hasta que el arca estuvo construida (1 P. 3:20). Esa misma *makrothumia* fue la que hizo posible la salvación del hombre (2 P. 3:9, 15). Si Dios hubiera sido un hombre, ya haría tiempo que, con un solo movimiento de su mano, hubiera borrado al mundo de la [página 151] existencia, pero, en su “paciencia”, conlleva los pecados, las insensateces y la desobediencia de los hombres.

La gran responsabilidad que recae sobre el cristiano es: ser tan paciente con su prójimo como Dios lo ha sido con él.

MERIMNA³³⁰⁸ Y MERIMNAN³³⁰⁹

(μέριμνα y μεριμνάω)

LA PREOCUPACION JUSTA Y LA DESATINADA

El nombre *merimna* significa *cuidado, preocupación, ansiedad*, y el verbo *merimnan* quiere decir *cuidar de, estar ansioso por*. Es muy importante que entendamos correctamente el significado de estas palabras, porque de eso depende toda la actitud cristiana ante la vida y hacia los vivientes.

Ambos vocablos son muy frecuentes en el NT. El nombre *merimna* se usa respecto de los *afanes de este mundo* (Mt. 13:22; cf. Mr. 4:19 y Lc. 8:14). También es usado por Lucas en la advertencia de que, cuando Cristo venga, nuestros corazones no estén cargados de glotonería, de embriaguez y de los *cuidados de esta vida* (Lc. 21:34). Es utilizado por Pedro cuando convida a sus amigos a que echen su *ansiedad* sobre Dios (1 P. 5:7). Pablo lo emplea al decir que su carga más pesada es el *cuidado* de todas las iglesias (2 Co. 11:28). Tomemos nota, ya desde el principio, de que—como se ve en seguida por estos ejemplos—la palabra *merimna* tiene un doble matiz, pues, obviamente, los *cuidados de esta vida*, que ahogan la semilla, no son como el *cuidado de todas las iglesias* que cargaba el corazón de Pablo.

Cuando estudiamos el verbo *merimnan*, descubrimos que su uso más importante está en el Sermón del monte.

Así, se utiliza en Mt. 6:25, 27, 28, 31, 34; cf. Lc. 12:22, 25, 26. En cada caso, la Versión Reina Valera Antigua traduce *congojarse*. “No os *congojéis* por vuestra vida” (Mt. 6:25). “No os *congojéis* por el día de mañana” (Mt. 6:34). La Biblia de Jerusalem lo traduce: “No andéis *preocupados por vuestra vida*, que comereis.” La Versión Popular “Dios Llega al Hombre”, traduce: “No *se preocupen* por lo que van a comer o beber para vivir.” El Nuevo Testamento por Don Pablo Besson dice: “No os *acongojéis* por vuestra vida.” El Nuevo Testamento ecuménico de la comunidad de Taizé lo traduce: “No os *afanéis* por vuestra vida, que vais a comer.” Lo mismo reza

la Versión Revisada de 1960: “No os afanéis por vuestra vida.” Es obvio que este es un mandamiento de [página 152] Jesús con referencia al significado de lo que debe estar claro, pues es un mandamiento que se ocupa de nuestra actitud frente a la vida.

Antes de discutir la significación de tal mandamiento, debemos atender a los otros que el NT hace de la palabra. El verbo *merimnan* es utilizado por Lucas cuando Jesús dice a Marta que está *afanada* y *turbada* con muchas cosas (Lc. 10:41), y cuando se dice a los discípulos que no se *preocupen* de cómo o qué habrán de responder a los cargos que les hagan los magistrados (Lc. 12:11). *Merimnan* es frecuentemente utilizado por Pablo, por ejemplo en 1 Co. 7:32–34, donde lo usa varias veces. En este pasaje, el apóstol insiste en que el cristiano debe concentrarse en la segunda venida de Cristo, que, en aquel tiempo, Pablo esperaba aconteciera en cualquier momento. Los solteros y solteras *tienen cuidado* de las cosas del Señor; pero los casados *tienen cuidado* de las cosas del mundo y de cómo agradarse más el uno al otro que de cómo agradar al Señor. En 1 Co. 12:25, *merimnan* es usado respecto de que los miembros de la iglesia se *preocupen* los unos por los otros. En Fil. 2:20 se utiliza respecto del sincero *interés* que tiene Timoteo por los filipenses. En Fil. 4:6, Pablo emplea *merimnan* cuando dice a los filipenses: “Por nada estéis afanosos”.

Es claro otra vez que *merimnan*, como *merimna*, tiene un doble matiz. La *preocupación* por los hermanos en la fe es, obviamente, distinta de la *preocupación* por las cosas de este mundo.

Ahora veamos el significado de estas palabras en el griego secular para que podamos interpretar mejor su significado en el NT.

En el griego clásico, el significado más simple de *merimnan* puede ser *ocuparse de*. En una de las tragedias de Sófocles, Edipo pregunta al rabadán en qué labor o en qué forma de vida está *ocupado* (*merimnan*) (Sófocles, *Edipo Tirano* 1124). El nombre *merimna* se usa algunas veces junto con *lupe*, que significa *pesar*. En el *Ion* de Eurípides, Ion encuentra a Creusa llorando en la capilla, y le pregunta: “¿Cómo puedes, señora, aguantar semejante *carga de angustia*?” (Eurípides, *Ion*, 244). La palabra puede denotar auténtica tensión y angustia psíquica.

En el griego ordinario, la palabra *merimnan* puede usarse para describir a un hombre que piensa en su trabajo o a un filósofo enredado en sus problemas. Jenofonte dice cómo Sócrates censuraba a los que trataban de entender el movimiento de los astros y cómo Dios los arbitra. Sócrates decía que el que se *mete en estas cuestiones* (*merimnan*) corre el riesgo de perder el juicio como Anaxágoras, que se llenó de un necio orgullo en su explicación de la mecánica divina (Jenofonte, *Memorabilia* 4.7.6). Jenofonte afirma que Sócrates no tenía tiempo para las teorías que se *preocupan por* la naturaleza última de las cosas [página 153] (Jenofonte, *Memorabilia* 1.1.4). Cuenta cómo Sócrates dijo a Pericles: “Pienso que *te tomas mucho empeño* (*merimnan*) en no llegar a carecer inconscientemente de cualquier conocimiento provechoso para un general” (*Memorabilia*, 3.5.23). En su vida de Ciro, Jenofonte dice que el gran rey persa, al final de sus días, dejó a Tanaóxares un puesto de menor responsabilidad que el de la corona, pues eso le salvaría de *estar oprimido por las muchas preocupaciones* que acarrearán la responsabilidad y la ambición (*Ciropedia* 8.7.12).

Una vez más nos encontramos con este doble significado. Una vez más podemos ver que hay una preocupación y una ansiedad que es justa y honorable, y, otra, que es agobiante, dañina y destructiva.

Vayamos ahora a la última fuente de información: al griego contemporáneo de los papiros. Se da el caso que, en las cartas del común de las gentes del tiempo del NT, se usan muy a menudo las palabras *merimna* y *merimnan*.

Una esposa escribe a su marido: “No puedo ni siquiera dormir, porque día y noche mi única *preocupación* (*merimna*) es tu seguridad”. Una madre, al saber que su hijo se encuentra bien, escribe: “Esa es toda mi *plegaria* y toda mi *ansiedad*” (*merimna*). Un adivino predice a un cliente que se verá lleno de muchas *ansiedades* (*merimnai*) y penas. Anacreonte escribe: “Cuando bebo vino, mis *problemas* (*merimnai*) se van a dormir”. En la carta de Aristeeas hay una pregunta (271): “¿Qué preserva a un reino?” Y la respuesta es: “El *cuidado* (*merimna*) y la *vigilancia* para evitar en cualquier momento que todos los que están en eminencia puedan dañar a los súbditos”. Una persona ausente escribe a su familia: “Os escribo en seguida para evitar que estéis *ansiosos* (*merimnan*), pues así veré que no tenéis preocupación”. La palabra *amerimnia* significa *resguardo*, *seguridad*, *falta de preocupaciones*. Dos hombres tienen tratos comerciales, y uno escribe al otro: “Para tu *seguridad* (*amerimnia*), te he extendido este contrato”. El contrato tenía por objeto evitar que el otro socio estuviera preocupado.

Así, pues, tras el estudio del significado de *merimna* y *merimnan* en el griego secular, hemos llegado a la misma conclusión: hay preocupaciones, ansiedades y cuidados que son acertados, justos, buenos; y, por el contrario, hay otros que son erróneos, desatinados, nocivos.

Ahora nos resta ir al NT y ver las que son ansiedades justas y las que no lo son. Primero, echemos una ojeada a la ansiedad errónea.

(I) Son siempre erróneas y desatinadas la ansiedad y la preocupación que provienen de enredarse demasiado en los negocios del mundo (Mt. 13:22; cf. Mr. 4:19 y Lc. 8:14; 21:34). Cuando un hombre se ocupa tanto en los negocios del tiempo, que no puede prestar atención a los [página 154] asuntos de la eternidad, está en una situación peligrosa. Cuando se preocupa y se cuida en extremo de las cosas terrenales, cuando se concentra tanto en ellas que las celestiales se le amontonan, está corriendo un gran riesgo. Un hombre puede estar tanto con los hombres, que no disponga de tiempo para estar con Dios. Puede tener tanto que decir a los hombres, que no le quede un instante para orar a Dios. Nótese esto: el compromiso de ese hombre en el mundo puede ser con algo que, en sí, no sea malo, pero, a menudo, “lo bueno puede ser el peor enemigo de lo óptimo”.

(II) La preocupación por el futuro siempre es desatinada, porque es ciega; falla en ver la munificencia de Dios para con el mundo; si Dios cuida de los pájaros y las flores, seguro que cuidará de los hombres (Mt. 6:25, 26, 28–30). Es desatinada porque es *inútil*. La preocupación nunca pudo llevar nada a cabo (Mt. 6:27). Es errónea porque es *irreligiosa* (Mt. 6:32). Un gentil puede preocuparse, pero no un cristiano. Es desatinada porque lo único que consigue es *incapacitar al hombre para salir al paso de los problemas que se le avecinan* (Mt. 6:34). La preocupación no hace al hombre más capaz para hacer frente a una situación, sino más débil.

(III) La preocupación es desatinada cuando significa derrochar energías por algo no esencial. En este sentido, Marta se equivocaba (Lc. 10:41). No era una suculenta comida lo que Jesús quería, sino la paz ante la Cruz.

(IV) Es un desatino preocuparse sobre cómo hacer frente a la oposición y a las pruebas que vengan al cristiano (Lc. 12:11). Con la necesidad, vendrá el poder. Dios no abandona al hombre que es veraz para con él.

(V) Preocuparse sobre cómo agradar a la gente es un desatino (1 Co. 7:32–34). No es a los hombres a quien debemos procurar agradar, sino a Dios. Y si un hombre teme a Dios lo suficiente, nunca temerá al rostro de otro hombre.

(VI) La cura para la preocupación consiste en echar toda la ansiedad sobre Dios y en apoyarse en él (1 P. 5:7; Fil. 4:6). En otras palabras, la cura para la preocupación es darse cuenta que no estamos solos para hacer frente a la vida, que Dios está con nosotros.

Ahora veamos la forma justa de la preocupación.

(I) Es justo que nos preocupemos por los demás (1 Co. 12:25). De hecho, suele suceder a menudo que la mejor forma de olvidar nuestras preocupaciones es cargar con las de otros. La vida se hace más fácil y más plena cuando sentimos las angustias de los otros más que las nuestras.

(II) Es especialmente justo preocuparse por nuestros hermanos [página 155] en la fe (Fil. 2:20). Timoteo era el hombre que se preocupaba en extremo por las necesidades de los filipenses. Ningún cristiano puede ser feliz mientras otros cristianos, de cualquier color o país, pasan por la angustia, la persecución y la necesidad.

(III) Es justo preocuparse por la iglesia de Cristo (2 Co. 11:28). La preocupación de Pablo por las iglesias era a la vez una carga y un privilegio. El cristiano siempre pensará y planeará cómo servir mejor a la iglesia.

Es cierto que se nos dice que no nos preocupemos por la vida ni por el mañana. Pero la preocupación que nos está prohibida es la que incapacita, no la que habilita. El deber de un cristiano es hacer el máximo de obra, comprometerse a todo cuanto pueda, y dejar el resto a Dios. Y, a la vez, el deber de ese cristiano es tener el mismo cuidado, la misma preocupación e idéntica ansiedad para con su prójimo, su hermano en la fe y su iglesia, que Dios tiene.

MESITES³³¹⁶

(μεσίτης)

EL MEDIADOR

Mesites, “mediador”, es uno de los títulos más grandes de Jesús. Proviene de la palabra griega *mesos*, que, en este caso, significa “en medio”; por tanto, *mesites* quiere decir “un hombre que media para unir dos partes”. En el NT se usa en Gá. 3:19 respecto de Moisés, y en 1 Ti. 2:5; He. 8:6; 9:15; 12:24, respecto de Jesús. Job clama con toda su alma por una persona así cuando, sumido en la desgracia, dijo de él y de Dios: “No hay entre nosotros árbitro, *mesites*” (Job 9:33).

En el griego clásico, la palabra en sí no es común; pero la idea, sí. Cuando el vocablo y sus equivalentes aparecen tienen dos significados principales.

(I) Significan “árbitro”. Tanto la ley griega como la romana creían profundamente en el arbitramento. En Atenas había un cuerpo de hombres llamado Los Cuarenta, por componerlo cuatro individuos por cada una de las

diez tribus, cuya misión era la siguiente: cuando, por ejemplo, dos hombres o partidos disputaban eran llevados a Los Cuarenta, y éstos designaban un árbitro o mediador que los conciliara. Los árbitros eran escogidos entre los ciudadanos atenienses que contaban sesenta años. Un árbitro no podía negarse a prestar esta ayuda, y tenía la obligación de hacer cuanto fuera posible para poner de acuerdo a los que estaban en litigio. En Roma había un conjunto de [página 156] hombres llamados *arbitri*. Cuando algún caso concernía por entero a la ley era visto por un juez, *judex*, pero cuando se trataba de una cuestión de equidad, por ejemplo de daños y perjuicios o algo similar, era zanjado por un “árbitro”, cuyo deber consistía en poner punto final a la disputa. Por tanto, un árbitro, un mediador, un *mesites*, es, fundamentalmente, una persona cuyo cometido estriba en conciliar dos partes que se han privado mutuamente del trato y comunicación que tenían entre sí, y en borrar las diferencias que ocasionaron el distanciamiento de ambas partes. Esto es lo que Jesús hizo entre nosotros y Dios.

(II) Significan “fiador”, “garante”, “padrino”. Se llamaba así al hombre que respondía por la comparecencia de otro ante los jueces. Pero las palabras se usan especialmente respecto de garantizar el pago de una deuda o dar fianza. Si un hombre deseaba solicitar un préstamo del banco, necesitaba de alguien que saliera fiador por él, *i.e.*, de un *mesites*. El *mesites* era el hombre que estaba dispuesto a pagar la deuda de su amigo. Jesús es el *mesites* idóneo respecto de nuestra deuda con Dios.

El *mesites* es siempre la persona que media para conciliar dos partes opuestas. Los judíos atribuían esta función a Moisés. En la Asunción de Moisés (1:14), se dice que el gran caudillo, refiriéndose a Dios, habló así: “El me designó y me ideó, y me preparó antes de la fundación del mundo, para que yo fuera el mediador de su pacto.” Moisés era el eslabón que unía a Israel con Dios. Posteriormente, los judíos creían que las oraciones de los hombres eran llevadas a Dios por los ángeles. El Testamento de Dan (6:2) dice: “Acércate a Dios y al ángel que intercede por ti, pues él es el mediador entre Dios y el hombre”. El cristiano no precisa de un mediador humano o angélico. Cristo es el eslabón que lo une a Dios.

Así, cuando llamamos *mesites*, mediador, a Jesús, recordamos que:

(I) Jesús es el intermediario de Dios; el enlace entre Dios y el hombre. Es el mensajero del Rey, el que media entre Dios y el hombre, no para separarlos, sino para unirlos.

(II) La gran función del mediador es conciliar dos partes discordes entre sí. Una y otra vez los papiros hablan del nombramiento de un *mesites* para que ponga de acuerdo a dos individuos o partidos que se extrañan los unos de los otros. La obra de Jesús es derribar el muro que media entre Dios y el hombre.

(III) Para ser efectivo y eficaz, el mediador debe representar perfectamente a cada una de las partes. Ireneo describe a Jesús con las palabras: *hominibus ostendens deum, deo autem exhibens hominem*, es decir, mostró a Dios a los hombres, y exhibió a los hombres ante Dios. [página 157] La misma palabra nos presenta el gran misterio de Cristo, que es, a un tiempo, verdadero Dios y verdadero hombre. He aquí la razón por la que él, y sólo él, es el único mediador entre Dios y el hombre.

PAIDAGOGOS³⁸⁰⁷

(παιδαγωγός)

EL GUARDIAN DE LA NIÑEZ

La palabra *paidagogos* se encuentra en el NT solamente dos veces, pero es imprescindible entender bien su significado si se quiere interpretar correctamente el pensamiento de Pablo. En 1 Co. 4:15, Pablo dice a los corintios que aunque tengan diez mil *paidagogoi*, no tendrán muchos padres; es decir, el que es su verdadero padre en la fe cristiana. Aquí, la Versión Reina Valera Antigua y revisión de 1960, traduce “ayos”; VP traduce: “diez mil maestros”. En Gá. 3:24, 25 la Versión Reina Valera Antigua dice que la ley era nuestro “ayo” (*paidagogos*) para llevarnos a Cristo ... mas venida la fe, ya no estamos bajo el *paidagogos*. VP dice: “la ley se hizo cargo de nosotros, como si fuéramos niños”. Ninguna de estas traducciones es enteramente satisfactoria, por la buenísima razón de que el *paidagogos* desempeñaba una obligación que en nada se corresponde con nuestro sistema educativo.

Hasta los siete años, el muchacho griego estaba casi exclusivamente a cargo de la madre. Pero, incluso entonces, el *paidagogos* de la casa, si es que lo había, decía lo que tenía que decir. Sócrates, en el *Protágoras* (325 c) de Platón, hablando del niño, dice: “Apenas el niño empieza a comprender el lenguaje, la madre, la nodriza, el

padre y el *paidagogos* se afanan por hacerlo lo más perfecto posible.” El *paidagogos* se hacía cargo de la dirección del muchacho desde que éste empezaba a ir a la escuela hasta que cumplía dieciocho años. El *paidagogos* no era un maestro, según lo que nosotros entendemos por maestro, sino que su deber consistía en: acompañar diariamente al jovencuelo hasta la escuela, para asegurarse de que había llegado a ella sin tener percance alguno; portar los libros y la lira del chico; vigilar su conducta en la escuela y en la calle; adiestrarlo en la moral y en el modo adecuado de comportarse. El *paidagogos* debía comprobar que el muchacho iba por la calle con la cabeza ligeramente inclinada; debía ver que daba la preferencia a los ancianos y que guardaba silencio en presencia de ellos; tenía que enseñarle buenos modales a la mesa y a cuidar su porte. En fin, debía aleccionarlo en todo lo que en griego se [página 158] entiende por *eukosmia*, buenas maneras, buen comportamiento, alegría de la vida. K. J. Freeman dice que el *paidagogos* era “una mezcla de nodriza, lacayo, rodrigón y tutor”. Cuando, en el *Lisis* (208c), Sócrates trata de enseñar al joven que la vida no consiste en hacer meramente lo que nos gusta, se desarrolla la siguiente conversación: “¿Te permiten que te gobiernes a ti mismo o se te niega este derecho?” “No; por supuesto que no me lo permiten.” “¿Tienes entonces a alguien que te gobierna?” “Sí, mi *paidagogos* a quien ves aquí.”... “¿Y en qué consiste este gobierno que ejerce sobre ti?” “Me lleva a casa de mis maestros.” La tarea del *paidagogos* era ansiosa y sumamente práctica, sobre todo si el joven era altivo e independiente. Platón decía que el *paidagogos* es a su carga lo que el inválido a su salud: “Tiene que seguir a su enfermedad donde ésta le conduzca, siendo incapaz de combatirla, y pasa su vida en perpetua ansiedad, sin tiempo para otra cosa” (Platón, *República* 406a). Clemente de Alejandría tiene una obra, llamada *El Pedagogo*, en la cual asemeja la Palabra a nuestro *paidagogos*, y dice: “El *paidagogos*, por ser práctico, y no teórico, ansía perfeccionar nuestra alma y adiestrarla en la vida virtuosa, no en la intelectual.” Plutarco, en su biografía de Quinto Fabio Cunctator, cuenta cómo Fabio derrotó a Aníbal, siguiendo la táctica de ir continuamente tras él. “Fabio continuaba sin pelear; cuando los ejércitos de Aníbal marchaban, él también.” Los más fogosos, los que deseaban entrar en combate, tenían a Fabio en poco, hablando mal de él aun en su mismo ejército, y se burlaban llamándole el *paidagogos* de Aníbal, “ya que no hacía otra cosa que seguirle arriba y abajo como un criado” (Plutarco, *Vida de Fabio* 5). Se nota claramente que el *paidagogos* tenía una tarea muy constante y responsable.

Pero la médula del asunto viene ahora. Algunas veces, el esclavo escogido para ser *paidagogos* era viejo y de mucha confianza. Había algunos que tenían un elevadísimo concepto de su labor. Se decía de un buen *paidagogos* que cuando le preguntaron: “¿Cuál es tu deber?”, él replicó: “Mi deber es hacer del muchacho lo mejor.” Cuando Temístocles quiso enviar a Jerjes el mensaje secreto, que causó la ruina del caudillo persa, utilizó a Sikkinos, el *paidagogos* de sus hijos, al que después recompensó con dinero y concediéndole la ciudadanía (Heródoto 8. 75). A veces, ciertamente, el *paidagogos* era el amigo de confianza de la familia. Pero, muy a menudo, el *paidagogos* era un individuo poco satisfactorio, pues, con mucha frecuencia, se le escogía para esta tarea porque—como Plutarco se queja—era demasiado viejo y endeble para realizar cualquier otra.

Consta como dato histórico que Pericles, cuando vio a un esclavo caerse de un árbol y romperse una pierna, exclamó: “¡Mirad, ahora ya es un *paidagogos*!”

[página 159] En el *Alcibíades* (122 b) de Platón, Sócrates dice a Alcibíades: “Pericles te dio como *paidagogos* a Zopiro el tracio, un esclavo inservible por la edad.” Al final del *Lisis* de Platón, los *paidagogoi* llegan y se llevan a Lisis y a Menexeno. La conversación no había terminado y los jóvenes estaban maldispuestos a marchar. Platón continúa: “Repentinamente, fuimos interrumpidos por los *paidagogoi* de Lisis y Menexeno, que cayeron sobre nosotros como divinidades malhechoras, con los hermanos de los dos muchachos, y les dieron la orden de volver a casa, pues se hacía tarde. Al principio, intentamos, junto con los asistentes, alejarlos; pero ellos, sin prestarnos atención, sino apostrofándonos con ira en su pésimo griego, llamaron a los dos jóvenes—nos parecía que habían bebido demasiado en las fiestas de Hermes y que estaban poco dispuestos a charlar—y, dándonos por vencidos, nos separamos.” No es esta una bella imagen del *paidagogos*, sino el cuadro grotesco de unos esclavos ebrios, toscos, sin un ápice de moral ni de cultura. Aunque, como hemos dicho, el otro extremo también se daba. En un papiro del siglo III, una madre escribe a su hijo: “Aseguraos tú y tu *paidagogos* de que el maestro que tienes es el que realmente necesitas.” Y termina la carta: “Saludos a tu honorable *paidagogos*. Recibe mi amor.” Pero lo normal era lo contrario.

En cualquier caso, el *paidagogos* existía por la única razón de ir enseñando al muchacho a ser independiente. Jenofonte, en su obra sobre Esparta (3.1), escribe: “Cuando los chicos llegaban a la juventud, cesaban los *paidagogoi* y los maestros. Ya nadie los gobernaba, sino que los dejaban como maestros de ellos mismos.”

Cuando Pablo hablaba de que la ley era nuestro *paidagogos* para llevarnos a Cristo, en la misma frase, afirmaba que la ley era inadecuada e insatisfactoria, llamada a terminar. Esta es otra forma de decir que Cristo es el fin de la ley.

PARAGGELIA³⁸⁵² Y PARAGGELLEIN³⁸⁵³

(παραγγελία y παραγγέλλω)

PALABRAS DE MANDO

Paraggelia y *paraggellein* son, característicamente, palabras de mando. *Paraggelia* es un nombre que significa *orden, instrucción, carga, mandato*; y *paraggellein* es un verbo que significa *cargar, instruir, dar o transmitir una orden*. El gran interés de estas palabras radica en el trasfondo sobre el que se usan. Estos vocablos se utilizan dentro de cinco áreas o esferas diferentes.

(I) Primero y principal, son palabras de fondo *militar*. *Paraggelia* [página 160] es, distintivamente, *una orden dada a los soldados*. *Paraggellein* es la palabra usada respecto de *un general dando una orden*, que es transmitida de jefe a jefe, de fila a fila y de hombre a hombre.

Jenofonte dice cómo Ciro se aprestó para la batalla, y *transmitió a los otros la orden* de hacer lo mismo (*Anábasis* 1.8.3). Dice también que, con ocasión de un desfile ceremonial, Ciro *ordenó* a su primer capitán que se pusiera a la cabeza de la fila y que *transmitiera la misma orden* al segundo, y así sucesivamente (Jenofonte, *Ciropedia* 2.4.2). Jenofonte cuenta que cada uno de los oficiales ordenaba a los cabos que la *anunciaran* a sus escuadras (*Ciropedia* 4.2.7). *Paraggelia* y *paraggellein* son, pues, palabras de mando militar.

(II) Son palabras de uso *legal*. Se utilizan respecto de emplazar a un hombre para que comparezca en el juicio, respecto de citar a alguien señalándole día, hora y lugar para rendir cuentas de algo, y respecto de los requerimientos legales que una persona debe satisfacer y obedecer.

En los papiros, un hombre escribe a otro para decirle que ahora que ha recibido la *paraggelia*, la *instrucción*, por escrito, debe seguirla en lo concemiente al cultivo de sus campos. Y se advierte públicamente que quien desobedezca esta *paraggelia*, este *requerimiento*, pagará las consecuencias. Un hombre recibe una *citación* para comparecer ante el prefecto. Un sujeto, demandado por asesinato y otros delitos, recibe un *emplazamiento* para comparecer ante los tribunales dentro del plazo de tres días.

Las palabras tienen el sentido general de dar instrucciones o preceptos a una persona. En los papiros, por ejemplo, *paraggellein* se utiliza para ordenar a alguien salir de casa, para decir a una persona que vaya a cierta calle y para notificar cierta obligación. El sentido militar y legal se encuentran en la palabra *paraggelma*, que es afín a estas otras y que puede utilizarse respecto de una *orden de movilización*.

(III) Son palabras de fondo *ético*. Se usan con relación a las instrucciones que el profesor de ética imparte a sus alumnos. Clemente de Roma, refiriéndose a Dios, escribe: “El que nos ha ordenado no mentir, ¡cuánto más no se mentirá a sí mismo!” (1 Clemente 27.2).

Cuando Aristóteles está hablando acerca de los juicios particulares sobre los individuos en particular, dice que estos juicios no connotan precisión ni pueden tomarse como medida, porque no implican ciencia técnica ni regla alguna (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1104a 7). Las reglas éticas de la vida son *paraggeliai*.

(IV) Son palabras de *técnica*. Las reglas de la gramática, las de una composición literaria, las de la oratoria, son *paraggeliai* o *paraggelmata*. Longino insiste en que hay reglas para las grandes artes, y escribe: “Primera-mente, debemos preguntarnos si hay algo así como un [página 161] arte de lo sublime o de lo excelso. Algunos sostienen que están en un error los que quieren someter tales materias a *los preceptos del arte*” (Longino, *Sobre lo Sublime* 2.1). Estas palabras describen las leyes y las reglas de cualquier técnica o arte.

(V) Son palabras de uso *médico*. *Paraggellein* es el vocablo que se utiliza respecto de un médico *recetando* una medicina. Describen las instrucciones que un enfermo debe seguir si quiere recobrar la salud.

Ahora debemos ver el uso de estas palabras en el NT.

En el NT, la palabra *paraggelia* es utilizada cinco veces. En Hch. 5:28 se usa respecto de la orden que el concilio dio a Pedro y a Juan de que no predicaran en el nombre de Jesús. En Hch. 16:24 se utiliza con relación a la orden que los magistrados de Filipos dieron al carcelero de que guardase a Pablo y a Silas con seguridad, después de haberlos metido en prisión. En 1 Ts. 4:2 y 1 Ti. 1:5, 18 se usa respecto de las instrucciones que Pablo dio a la iglesia de Tesalónica y a Timoteo respectivamente.

El verbo *paraggellein* se emplea más frecuentemente. En los evangelios sinópticos, en Mt. 10:5 y Mr. 6:8, se usa respecto de las instrucciones que Jesús da a sus discípulos antes de enviarles a predicar, a enseñar y a sanar. Estas instrucciones son, por así decir, las órdenes de marcha de Jesús a sus hombres. Dicho en lenguaje moderno, los discípulos están recibiendo las últimas instrucciones para la expedición que van a realizar.

Similarmente, en Hch. 1:4 se usa con referencia al mandato de Jesús a sus discípulos de que esperen en Jerusalén hasta que el Espíritu Santo venga sobre ellos. En Mt. 15:35 y Mr. 8:6 se usa con relación al mandato de Jesús a la multitud de que se sentaran en la hierba, antes de la alimentación de los cinco mil.

En Lc. 5:14 se emplea respecto de las instrucciones al leproso sanado. En Lc. 8:29 se utiliza en conexión con la orden que Jesús da al espíritu del mal de que salga fuera del gadareno. En Lc. 8:56 se usa respecto del mandato de Jesús a Jairo y a la esposa de éste de que no dijeran nada de la resurrección de la hija de ellos.

En Lc. 9:21 se utiliza con relación a la orden que da Jesús a sus discípulos de que no divulguen que él es el Cristo. Lo notable de los Evangelios sinópticos es que el verbo *paraggellein* se usa solamente con respecto a Jesús. Es la palabra característica para expresar la idea de Cristo dando instrucciones a los suyos.

Ahora veamos la palabra en el resto del NT. Algunas veces se encuentra en su uso secular normal, *i.e.*, referida al hecho de un superior dando una orden a un subordinado. En Hch. 4:18; 5:28, 40 se utiliza respecto del mandato del concilio a Pedro y Juan de que dejaran de predicar. En Hch. 15:5 se emplea con relación al mandato de los [página 162] fariseos de que (los cristianos gentiles) observaran la ley ceremonial. En Hch. 16:23 se usa con referencia al mandato de los magistrados de Filipos de que metieran en la cárcel a Pablo y a Silas. En Hch. 23:22, 30 se utiliza en conexión con las instrucciones que el capitán romano da al joven que le informó del complot para asesinar a Pablo. Todos estos usos son los seculares normales. Todos son mandatos de autoridades civiles o militares.

Pero la palabra llega a ser de gran interés cuando examinamos el resto de sus usos, en los cuales descubrimos que es el vocablo regular para expresar la idea de la instrucción cristiana, y que es la palabra característica de los mandatos, instrucciones y enseñanza que Pablo da e imparte a sus amigos y convertidos.

Se usa respecto del mandato de Pablo al espíritu que poseía a la joven esclava filipense (Hch. 16:18). En 1 Co. 7:10 se utiliza con referencia al mandato del Señor, por boca de Pablo, de que los lazos del matrimonio no deben soltarse. En 1 Co. 11:17 se emplea respecto de las instrucciones de Pablo a los corintios sobre la cena del Señor. En 1 Ts. 4:11 se usa con relación al mandato de Pablo a los tesalonicenses de que tengan tranquilidad y se ocupen en sus negocios. En 2 Ts. 3:4, 6, 10, 12 se utiliza en conexión con una serie de mandatos de Pablo a la iglesia de Tesalónica.

Paraggellein es una palabra casi característica de las Epístolas Pastorales. Se usa respecto de las instrucciones dadas a Timoteo (1 Ti. 1:3). Se usa con respecto a la carga que ha de imponerse a las viudas con relación a cómo deben vivir (1 Ti. 5:7). Se utiliza en conexión con la obra que Timoteo debe hacer, *mandando* y enseñando todo lo que Pablo le dice y, especialmente, guardando los mandamientos (1 Ti. 6:13). También se emplea con referencia a la carga a los ricos de que no sean altivos a causa de sus caudales.

Ya hemos descubierto el hecho más importante y significativo tocante a *paraggellein*, es decir, que es la palabra característica para expresar la idea de Jesús dando mandamientos a los suyos y de Pablo instruyendo a sus convertidos. Ahora debemos continuar a fin de averiguar lo que este hecho significa para la vida cristiana. Tengamos en mente que las dos palabras disponen de cinco trasfondos, cinco áreas o esferas que definen su uso. Recordamos, pues, que:

(I) Son palabras de *mando militar*. El cristiano debe considerarse un soldado; un hombre con una comisión concreta; un hombre que está en campaña.

Por tanto, el cristiano no ha de verse como uno que está en el mundo para hacer lo que le plazca, sino para actuar de acuerdo a como le ordene su comandante. Además, el cristiano no debe considerarse un individuo aislado, sino miembro de un ejército, una unidad en el contingente [página 163] de fuerzas para una misión específica. Demasiada independencia y demasiado individualismo están igualmente prohibidos para estas palabras.

(II) Son palabras de *citación legal*. El cristiano debe considerarse un hombre que está bajo una responsabilidad; un hombre que puede responder de todo cuanto hace. El cristiano vive bajo juicio. Su vida no ha de estar animada por la idea de satisfacerse a sí mismo y a sus semejantes, sino por la de resistir el escrutinio de Dios.

(III) Son palabras *del maestro de ética*. El cristiano debe reconocerse como un hombre sometido a la instrucción y a la disciplina; un hombre que está aprendiendo las leyes y normas de la vida. Es necio el hombre que piensa que lo sabe todo, y el más sabio es el que sabe que no sabe.

Al cristiano se le sugerirá encauzar su vida de acuerdo con muy diversas normas; por ejemplo las de la actividad comercial, con su desconocimiento de todo lo que no sea eminentemente práctico; las normas de la sabiduría mundana, de la inteligencia humana ...; pero su único modelo debe ser el que constituye la enseñanza de Jesucristo.

(IV) Son palabras de *instrucción técnica*. El cristiano no sólo ha de aprender las leyes éticas, sino también el arte de vivir la vida cristiana. El cristiano no confina su estudio al aula, a la biblioteca, al círculo de discusión o

al grupo de oración, pues sabe que tiene la obligación tanto de aprender como de vivir la vida cristiana. El cristiano no está aprendiendo solamente teología para enriquecer el pensamiento, sino también una técnica para vivir.

En *Oraciones para la Conferencia de Lambeth de 1948* figura esta plegaria: “Dios Altísimo, danos gracia para no ser sólo oidores, sino hacedores de la palabra santa; para no admirar solamente la doctrina, sino para obedecerla; para no sólo profesar tu religión, sino para practicarla; para no sólo amar el evangelio, sino para obedecerlo. Danos tanta gracia, que todo cuanto aprendamos de tu gloria podamos recibirlo en nuestro corazón y demostrarlo con nuestra vida. Por Jesucristo nuestro Señor.”

En esta oración se resume el deber del cristiano. “Técnica” puede ser una palabra que hoy en día nos resulte depresiva, pero lo cierto es que no hay solamente una teología, hay también una técnica en la vida cristiana.

(V) Son palabras de *tratamiento técnico*. Epicteto llamaba a su aula “hospital del alma enferma”, y, a su enseñanza, “medicina de la salvación”. Los hombres están enfermos del alma y deben ir a que Jesucristo los sane. No hay médico que cure a un enfermo si éste, desobedeciendo las instrucciones, no se somete al tratamiento prescrito [página 164] por el facultativo. El cristiano es el hombre que se ha dado cuenta de su enfermedad de alma, que ha ido a Cristo para ser curado y que, por encima de todo, está dispuesto a seguir al pie de la letra las instrucciones que Cristo prescribe.

Así, pues, *paraggelia* y *paraggellein* nos dicen que el cristiano es el soldado de Cristo, el hombre a prueba delante de Cristo, el discípulo de Cristo, el hombre a quién Cristo adiestra y el paciente de Cristo.

PARAKLETOS³⁸⁷⁵

(παράκλητος)

LA PALABRA DEL ESPIRITU SANTO

Parakletos es una de las grandes palabras características de los escritos juaninos. En el Cuarto Evangelio aparece en 14:16, 26; 15:26; 16:7 como título del Espíritu Santo, y en la primera epístola de Juan se aplica a Jesús para presentarlo como el abogado que defiende nuestra causa ante el Padre (1 Jn. 2:1). Claramente se nota que esta es una palabra de especial importancia, pero, a la hora de traducirla, es también especialmente difícil. En el pasaje de 1 Juan, los traductores son casi unánimes en traducir *parakletos* por la palabra *abogado*. En el Cuarto Evangelio, las traducciones son muchas y variadas. La Versión Reina Valera Antigua traduce *consolador*; la Versión Popular necesita usar más de una palabra: “Pero cuando venga el *que ayuda y anima* que yo voy a mandar de parte del Padre.” Reina Valera, revisión de 1960, tiene *consolador*. La Biblia de Jerusalem traduce: “Cuando venga el *Paráclito*, mientras que Besson lo traduce así: “el *abogado*”. Evidentemente, es una palabra difícil de traducir. Después veremos que la dificultad estriba en que no hay un simple vocablo español capaz de expresar todo el significado de *parakletos*.

La traducción inglesa *comforter* (confortador) se remonta hasta Wiclif; pero debemos aclarar que Wiclif usó esta palabra con una amplitud de significado que no posee en el inglés moderno. La prueba es que Wiclif traduce Efesios 6:10: “Confortaos en el Señor.” En este versículo, la palabra griega es *endunamoun*, procedente de la misma raíz de *dunamis*, que significa *poder* y es la palabra de donde proviene el vocablo castellano dinamita. En realidad, la traducción que hace RVR de Ef. 6:10 “fortaleceos en el Señor”, es la que ha sobrevivido hasta ahora. La misma palabra *endunamoun* se usa en 1 Ti. 1:12, donde la Versión Popular dice: “Doy gracias a nuestro Señor Jesucristo el cual me *ha dado* fuerzas para esto”; y la Versión Reina Valera [página 165] Antigua traduce: “Doy gracias al que me *fortificó*.” En castellano el término *consolador* tiene que ver con animar, consolar y mostrar simpatía a alguien que está pasando por momentos de angustia y sufrimiento. Más bien el término bíblico tiene que ver con el significado de la raíz latina de la palabra *confortador*. Esa raíz es *fortis* que significa fuerte, valiente, vigoroso. Así que cuando así se traduce: confortador no se está diciendo que la única función o la principal del Espíritu Santo sea la de consolar o confortar en el sentido que esos vocablos tienen para nosotros; lo que el término significa es que la tarea del Espíritu Santo consiste en llenar al hombre del poder y denuedo del Espíritu que le capacitarán para enfrentar la vida. Es una pena que el uso moderno de los términos *consolar* o *confortar* haya resultado en la estrechez de nuestra concepción de la obra del Espíritu Santo.

Debemos hacer constar que incluso los primeros padres de la iglesia tuvieron también dificultad para traducir la palabra *parakletos*. Orígenes, en el Cuarto Evangelio, traduce *consolador*, y, en 1 Juan, *abogado*. Cirilo de Jerusalén traduce *consolador*, porque el Espíritu nos ayuda en nuestras flaquezas e intercede por nosotros. Hila-

rio y Jerónimo traducen *consolator*, enfatizando de nuevo la idea de *consolación*. Tertuliano varía. Algunas veces translitera la palabra, resultando *paracletus*; otras, la traduce por *advocatus*, el abogado que defiende nuestra causa, y, en una ocasión, traduce *exorator*, *el que obtiene mediante súplicas*.

Veamos, pues, si podemos llegar a alguna conclusión con esta riqueza de significados de la palabra.

Parakletos es, en sí, una palabra en forma pasiva. Literalmente, significa *el que es mandado llamar*. Pero, aunque esté en forma pasiva, casi siempre es *activa en significado*, pues lo que le da su significado es el propósito y motivo por el cual la persona es mandada llamar, esto es, para hacer algo, para que preste algún servicio. Por tanto, recordemos: la palabra está en *forma pasiva*, pero tiene *significado activo*.

Conservando esta aclaración en mente, y examinando el verbo *parakalein*, del que *parakletos* deriva, llegaremos a descubrir mejor el significado del vocablo.

(I) En su expresión más general, *parakalein* significa *mandar llamar, citar*. Así, a un hombre se le dice que mande llamar a un *aliado* (*summachos*) (Heródoto, 7.158). Se utiliza con respecto a mandar llamar a un *asesor* para que aconseje (*sumboulos*) (Jenofonte, *Anábasis* 1.6.5) o a un *abogado* para que defienda a alguien ante el tribunal (*sunergos*) (Esquines, 2.184). Se usa también respecto de solicitar de un hombre que *se haga cargo de alguna tarea pública*, por ejemplo el administrador [página 166] de gimnasios, que consistía en entrenar, a sus expensas, al equipo que había de tomar parte en la carrera con antorchas. Finalmente, se usa con relación a invocar a los dioses *ayudadores* (*boethoi*) (Epicteto, 3.21.12). Está claro que, en cada caso, la cita es para colaborar, servir y auxiliar. Por tanto, un *parakletos* es, en su sentido más amplio, una persona que ha sido mandada llamar para ayudar a un hombre en una situación de la que no puede salir airoso por sí solo. Ciertamente, el sentido básico de *parakletos* es *ayudador*, pero ahora debemos intentar añadir a este significado alguna nota que defina más la clase de ayuda que se busca y que se presta.

(II) Veamos uno de los raros significados de *parakalein*. En el griego secular ordinario, la palabra *parakalein* raramente significa *confortar*, en el sentido de *consolar*, pero en la Septuaginta sí tiene ese significado. Así, en Sal. 71:21 leemos: “Aumentarás mi grandeza, y volverás a *consolarme*.” Esta es la palabra que se usa en el gran pasaje de Is. 40:1, 2: “*Consolaos, consolaos*, pueblo mío, dice vuestro Dios.” En las dos últimas versiones de la Septuaginta, la de Aquila y la de Teodoción, *parakletos* es la palabra usada en Job 16:2: “*Consoladores* molestos sois todos vosotros.” Así, pues, *parakletos* puede significar *uno que es mandado llamar para confortar y consolar*; pero debemos tomar nota de dos cosas: primera, este significado es, con mucho, el más raro; segunda, incluso tomado en este sentido, *parakletos* todavía conserva el trasfondo de la confortación que capacita a un hombre para mantenerse a pie firme frente a la vida. En Job 4:4, la traducción de Moffat es: “Tus palabras esforzaban a los que decaían”, lo que es una descripción del efecto de la *confortación* que *parakletos* expresa.

(III) Con mucho, en el griego secular ordinario, el uso tanto de *parakalein* como de *parakletos* está conectado con la ayuda prestada en alguna clase de juicio legal. En Grecia, el *parakletos* era el amigo del acusado, el mandado llamar para defenderlo, el que debía intentar que los jueces fallaran a favor del reo, *i.e.*, el abogado defensor, el que—como a veces lo usa Demóstenes—presenta el caso de una persona a la luz más favorable delante de otra persona o de una autoridad. Diógenes Laercio (4.50) habla de la respuesta del filósofo Bion a un hombre que era un gárrulo molesto: “Haré cuanto pueda por ti si me mandas *parakletoi*, *representantes*, que defiendan tu caso, pero con la condición de que tú no vengas.” Los *parakletoi* serían mucho más eficaces que el propio interesado. Filón (*in Flaccum* 4) dice cómo los judíos alejandrinos deseaban encontrar quien defendiera su caso ante el emperador romano. De hecho, lo que buscaban era que la propia ciudad de Alejandría los defendiera: “Debemos encontrar un *parakletos*, un *abogado*, más poderoso que consiga inclinar el ánimo de Gayo a favor nuestro.” La *Espistola de Bernabé* (20) habla de los *parakletoi*, los *abogados*, de [página 167] la riqueza y la injusticia, pero acusadores de los pobres. Filón (*De Josepho* 40), refiriéndose a la respuesta de José a sus hermanos, que estaban aterrorizados por suponer que José se vengaría de ellos, dice: “Os perdono cuanto me habéis hecho; no necesitáis de nadie que interceda por vosotros ni de ningún otro *parakletos*.” Filón habla de Dios mismo creando y bendiciendo al mundo (*De Mund. Opif.* 6), “sin hacer uso de ningún *parakletos*, *consejero*, *ayudador*, sino que, por decisión propia, quiso bendecir al mundo con sus beneficios”. La *Segunda Carta de Clemente* (6) dice: “¿Quién será nuestro *parakletos* si somos sorprendidos haciendo lo que no es justo?” Es decir: “¿Quién hablará por nosotros, quién nos defenderá, quién alzaré nuestra causa contra la justicia de Dios?” En la Carta de las Iglesias de Lyon y de Viena, cuando cierto número de cristianos están siendo juzgados a causa de su fe, Vetto Epagazo, uno de los oficiales romanos, se confiesa cristiano y, por consiguiente, es llamado el *parakletos* de los otros creyentes, el abogado de la causa cristiana (citado por Eusebio en su *Historia Eclesiástica*, 5.1).

La palabra, conservando este mismo uso, aparece transliterada en el lenguaje judío de los primeros siglos de nuestra era. En el Targum, Job 33:23 dice que, a fin de redimir al hombre *de caer en el abismo*, es necesario una

especial intervención angélica, un mediador, un intérprete, un *parakletos*. Los rabíes escribían la palabra *parakletos* con letras hebreas, y la usaban libremente: “El que cumple un precepto de la ley gana para sí un *parakletos*, un *abogado*; el que comete una infracción gana para sí un *katēgoros*, un *acusador*.” En el juicio celestial, el arrepentimiento y las buenas obras son los *parakletoi*, los *abogados*, del hombre.” Todas las obras de justicia y de misericordia que un israelita haga en este mundo son gran paz y grandes *parakletoi*, *abogados*, entre él y su Padre celestial.”

No hay duda de que este es el significado de *parakletos* en 1 Juan 2:1. Jesús es el amigo del preso; el que defiende nuestra causa; el que intercede por nosotros; el abogado defensor. Los judíos tenían la desesperada labor de poner sus buenas obras y su obediencia a la ley delante de Dios como defensa de ellos. El cristiano dispone de la suprema defensa—la abogacía del propio Jesucristo. El vive siempre para interceder por nosotros.

(IV) En 1 Jn. 2:1, es apropiado dar a *parakletos* el significado de abogado defensor, pero ya no lo es tanto en el Cuarto Evangelio, donde *parakletos* es el Espíritu de Verdad (14:16), el intérprete, el maestro y el recordador (14:26), el que había de venir cuando Jesús marchara (16:7). En el Cuarto Evangelio, como el Dr. G. H. C. Macgregor apunta acertadamente, el Espíritu es el *alter ego* (el otro yo) de Jesús. El *parakletos*, el Espíritu, es la constante, iluminadora, fortificante y habilitadora [página 168] presencia de Jesús. Ahora bien, ocurre que todavía hay otro significado de *parakalein*, que nos dará la clave para interpretar *parakletos*. Frecuentemente, *parakalein* significa *exhortar* o *urgir*. Jenofonte usa esta palabra para exhortar a los hombres a que realicen las obras más hermosas (*Anábasis* 3.1.24), y Platón la usa para inducirlos a que piensen en la esencia de las cosas (Platón, *República* 535b); Isócrates la utiliza para urgir a los hombres a recordar (3.12). *Parakalein* se emplea con mucha frecuencia expresando la idea de incitar a una persona a determinada acción o emoción.

Pero, sobre todo, *parakalein* es usado con respecto a *arengar a las tropas que están a punto de entrar en combate*. Esquilo (*Persae* 380) se refiere a los barcos en la batalla: “Las largas galeras se animaban (*parakalein*) unas a otras, fila por fila.” Eurípides (*Phoenissae* 1254), describiendo un plan de batalla, dice: “Y los vitoreaban, infundiéndoles así ánimos para combatir.” Jenofonte utiliza *parakalein* para urgir a los soldados a embarcar y emprender un viaje audaz (*Anábasis* 5.6.19). Polibio usa el vocablo con relación a Lutatius arengando a sus tropas antes de una batalla naval contra los cartagineses (1.60.5). También lo usa con respecto a Demetrio reuniendo a sus hombres y dirigiéndoles una arenga antes de embarcar para entrar en combate (3.19.4), y la palabra que utiliza para expresar la idea de embarcar e ir a batallar es el verbo *diakinduneuein*, que significa *aceptar el riesgo de combatir*.

Una y otra vez hallamos que *parakalein* es la palabra de la llamada para reunirse, animarse y recobrar fuerzas; es la palabra relacionada con las arengas que líderes y soldados se dirigen entre sí, urgiéndose a continuar en la brecha. Es la palabra que da lugar a esa clase de expresiones que arrancan el temor de los soldados vacilantes y amedrentados y los lanzan a la batalla. Un *parakletos* es, por tanto, un *enardecedor*, uno que pone coraje en el corazón del apocado, uno que vigoriza el brazo débil para la guerra, uno que convierte al hombre ordinario en alguien capaz de enfrentarse bizarramente con una situación arriesgada y peligrosa.

He aquí la gran obra del Espíritu Santo. Diciéndolo con palabras actuales, el Espíritu Santo hace que un hombre pueda rivalizar con la vida. El Espíritu Santo es, en efecto, el cumplimiento de la promesa: “... he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo” (Mt. 28:20).

Claramente la traducción *confortador* para *parakletos*, que en tiempos pasados era perfectamente adecuada y correcta, ahora resulta demasiado estrecha y reducida. Limitar, incluso como insinuación, la obra del Espíritu Santo a consolar y a confortar es, tristemente, minimizarla. Estudiando la palabra *parakletos*, hemos visto su enorme alcance tanto en el tiempo como en la eternidad.

[página 169] (I) *Parakletos* siempre significa alguien mandado llamar para ayudar en algo y prestar determinado servicio; por tanto, esencialmente, el Espíritu Santo es el ayudador de los hombres.

(II) En la Septuaginta, *parakletos* tiene un gran trasfondo de esa clase de confortación y consolación que, a pesar del infortunio, mantiene a un hombre a pie firme, pero que, por sí solo, se hubiera derrumbado. Es la confortación que habilita a un hombre para pasar el punto de quebrantamiento ... sin desplomarse.

(III) *Parakletos* cuenta con un amplio trasfondo en la ley griega. El *parakletos* era el amigo del reo, el abogado defensor, el hombre que daba testimonio del carácter de su amigo cuando éste lo necesitaba más y cuando otros querían condenarlo. Por tanto, cuando describimos al Cristo glorificado como nuestro *parakletos*, queremos decir que él es quien habla a favor nuestro delante de Dios.

(IV) *Parakalein* es la palabra para exhortar a los hombres a que realicen obras nobles y a que cultiven pensamientos elevados; especialmente, es la palabra para infundir coraje ante la batalla. La vida nos está llamando continuamente a la lucha, y el único que nos capacita para hacer frente a las fuerzas enemigas, para competir con

la vida y conquistarla, es el *parakletos*, el Espíritu Santo, que no es sino la presencia y el poder del Cristo resucitado.

PAROUSIA³⁹⁵²

(παρουσία)

LA VENIDA DEL REY

La palabra griega *parousia* se ha naturalizado en castellano como vocablo técnico para significar la segunda venida de Cristo. El uso de esta palabra en el griego secular contemporáneo del NT es extremadamente interesante.

(I) En el griego clásico, significa simplemente la “presencia” o “venida” de personas o cosas. Puede usarse en frases como la “presencia” de amigos o la “presencia” de desgracias. Un hombre jura, en presencia de los hermanos y los pastores, cumplir cierto deber. Muy a menudo, Pablo usa *parousia* en este sentido simple y no técnico. El apóstol se regocija con la *parousia*, la “venida”, de Estéfanos (1 Co. 16:17); se consuela con la *parousia* de Tito (2 Co. 7:6); exhorta a los filipenses a ser tan obedientes en su ausencia como lo habían sido durante su *parousia* con ellos (Fil. 2:12). Los corintios le dicen el improperio [página 170] de que, por muy duras que sean sus cartas, su *parousia* corporal es débil (2 Co. 10:10).

(II) Pero, característicamente, en el NT, *parousia* es la palabra que significa la segunda venida de Cristo (Mt. 24:3, 27, 37, 39; 1 Ts. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Ts. 2:1, 8, 9; Stg. 5:7, 8; 2 P. 1:16; 3:4, 12; 1 Jn. 2:28). Estudie-mos su uso secular contemporáneo del NT, para ver qué clase de imagen dirigía las mentes de los primeros cristianos.

En los papiros y en el griego helenista, *parousia* es la palabra técnica que se usaba respecto de la venida de un emperador, de un rey, de un gobernador, y, en general, de una persona importante, a la ciudad o a la provincia. Tal visita requería una serie de preparativos. Por ejemplo, se imponían tributos para regalar al rey una corona de oro. Con motivo de la visita de Ptolomeo Soter a la villa de Cerceosiris, debían recogerse ochenta artabes de maíz. La venida de un rey exige siempre que todo esté a punto para recibirle.

Posteriormente, una de las costumbres más comunes de las provincias consistía en datar una nueva era a partir de la *parousia* del emperador. Esto es lo que hizo Cos respecto de la *parousia* de Cayo César (4 d. de J.C.) y Grecia respecto de la *parousia* de Adriano (124 d. de J.C.). Un nuevo tiempo comenzaba con la venida del rey.

Otra práctica común era acuñar monedas para conmemorar la visita del rey. Conocemos los viajes de Adriano merced a esta costumbre. Cuando Nerón visitó Corinto, se imprimieron monedas para conmemorar su *adventus*, su adviento, que es la palabra latina equivalente a la griega *parousia*. Es como si con la venida del rey hubiera brotado una nueva serie de valores. *Parousia* se utilizaba a veces respecto de la invasión de una provincia por un general. Así es como se usa cuando, por ejemplo, Asia fue invadida por Mitrídates. En estos casos, *parousia* describe la entrada en escena de un nuevo poder conquistador.

Finalmente, *parousia* expresaba la visita de un dios. Por ejemplo, Esculapio, dios de la sanidad, visitaba y sanaba en su templo a los enfermos que iban hasta él. En el sentido político, la *parousia* del rey, del gobernador o del emperador, significaba a menudo la ocasión de hacer peticiones y de enderezar entuertos. Aquí la palabra describe una visita curadora y correctiva.

Reteniendo en mente todo lo dicho, vayamos al NT y veamos cómo se usa *parousia* en él.

(I) Se utiliza como la base de la demanda de conservar inmaculada nuestra vida para la venida del Rey, debiendo hacerse toda clase de preparativos (1 Ts. 3:13; 5:23; 1 Jn. 2:28).

(II) Se utiliza como una razón para la paciencia (Stg. 5:7, 8). La venida del Rey se acerca y él corregirá los abusos.

[página 171] (III) Se habla de la *parousia* como digna de desear y de orar por ella (2 P. 3:4, 12). R. L. Stevenson cuenta de un vaquerizo que decía no hastiarse de su trabajo tan poco atractivo porque “el que tiene algo en el más allá no necesita aburrirse”. El que espera a Cristo tiene ese algo más.

Deissmann dice que la palabra expresa precisamente el texto: “He aquí tu Rey vendrá a ti” (Zac. 9:9; Mt. 21:5). El cristiano es uno que aguarda a un Rey.

PENTHEIN³⁹⁹⁶

(πενθέω)

LA PALABRA DE LA AFLICCIÓN PIADOSA

Penthein, verbo que significa “lamentarse”, “afligirse”, “deplorar”, “llorar”, “estar de duelo”, es un vocablo griego muy usual. En el NT se encuentra nueve veces.

Jesús preguntó y dijo si era posible que los convidados a las bodas *se lamentaran* entre tanto el desposado está con ellos (Mt. 9:15). Pablo reprende a los corintios porque no *lamentaron* la acción del hombre cuyo pecado había avergonzado a la iglesia (1 Co. 5:2). El temor de Pablo era que, cuando llegara a Corinto, tuviera que *llorar* por muchos (2 Co. 12:21). En la Epístola de Santiago, se insta a los pecadores a volver a Dios, a afligirse, a *lamentarse* y a llorar (Stg. 4:9). En Apocalipsis, la palabra se usa tres veces respecto del *lamentar* que seguirá a la destrucción de la gran Babilonia (Ap. 18:11, 15, 19).

Pero el uso más importante de *penthein* está en las bienaventuranzas. Lucas dice: “¡Ay de vosotros, los que ahora reís! porque *lamentaréis* y *lloraréis*” (Lc. 6:25). Y Mateo: “Bienaventurados los que *lloran*, porque ellos recibirán consolación” (Mt. 5:4).

Hay algo más, sumamente significativo, acerca de esta palabra.

(I) *Penthein* es, en el griego de todas las épocas, la palabra que expresa con mayor fuerza la idea de lamentarse por un muerto o por uno que es como si estuviera muerto. Homero (*Iliada* 19. 225) y Heró doto (4. 95) la usan en este sentido. Sófocles habla de Edipo convulsionándose, *atormentado* por sus recuerdos (Sófocles, Edipo Tirano 1320).

En la Septuaginta, es la palabra que se usa respecto del *luto* de Jacob por creer muerto a José (Gn. 37:34) y con referencia al *llanto* y al duelo de David por la trágica muerte de su hijo Absalón (2 S. 19:1).

En los papiros también aparece referida al *llanto* y a la aflicción [**página 172**] que siguen a la muerte o a la separación inevitable. En un papiro, está determinado lo siguiente: las mujeres que estén de duelo vestirán ropas oscuras. En otro papiro, un hombre, que había sido abandonado por su esposa, escribe: Deseo hacerte saber que, aunque me dejaste, he estado de *luto*, *llorando* de noche y *lamentándome* de día.

No hay palabra griega de lamento más fuerte que *penthein*.

(II) Probablemente hemos notado en los ejemplos citados cuán a menudo *dolerse* y *llorar* (*penthein* y *klaiein*) van juntos. El segundo hecho significativo acerca de *penthein* es que describía *el dolor que no podía ser ocultado*.

Describe no solamente la pena que trae dolor al corazón, sino la que también trae lágrimas a los ojos. *Penthein* describe el pesar que no puede ser disimulado.

He aquí, pues, la palabra que usa el NT para expresar *cómo debe el cristiano deplorar su pecado* (Mt. 5:4; 1 Co. 5:2; 2 Co. 12:21; Stg. 4:9). El dolor del cristiano de su pecado no ha de ser blando, vago, sentimentaloides, con el simple conformismo de que algo ha salido mal; ha de ser tan agudo como el que se siente cuando nos hieren las fibras más profundas de nuestro ser.

Ha de ser un dolor que no está oculto, sino que se manifiesta en las lágrimas y en la confesión del verdadero corazón penitente. Es un dolor que se da cuenta de lo que Caryle llamaba “la infinita damnación del pecado”, rota en el corazón cuando éste ve, en la cruz, a lo que el pecado puede dar lugar.

Uno de los grandes relatos de conversiones en los tiempos modernos fue el del asesino japonés, Tokichi Ishii, que, leyendo el NT en la prisión, se convirtió. Era un hombre bestial, de crueldad salvaje, infrahumano en todos los crímenes que había cometido.

Fue convertido entre tanto leía la Biblia que dos mujeres canadienses le habían dejado, tras no haber podido obtener de él ni una pizca de respuesta humana a algo que le dijeron. Tokichi comenzó a leerla y, cuando llegó a la oración de Jesús: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”, cuenta que le sucedió lo siguiente: “Dejé de leer. Sentía el corazón herido; algo así como si me estuvieran clavando en él una aguja muy larga y muy aguda.” El dolor de este hombre, de su pecado, era el dolor del corazón quebrantado.

La palabra *penthein* nos dice que ni siquiera hemos iniciado el camino cristiano si no hemos tomado el pecado con tal seriedad, que nuestro dolor de él sea semejante en intensidad al dolor que se siente cuando alguien se nos muere. El cristianismo empieza con la piadosa aflicción del corazón quebrantado.

[página 173]
PHOBOS⁵⁴⁰¹

(φόβος)

EL TEMOR RAZONABLE Y EL INSENSATO

La palabra *phobos* significa “miedo”, “temor”, y, en el griego de todas las épocas, ha sido considerada una “palabra intermedia”. Es decir, la palabra en sí es completamente neutral, pero, según la forma en que se use y el contexto en que se encuentre, puede tener significado positivo o negativo, y puede describir algo que es útil y digno de elogio o, por el contrario, algo nocivo y despreciable. En griego, *phobos*, “miedo”, puede ser tanto la característica de un cobarde como de un hombre verdaderamente religioso.

En el griego clásico, *phobos* tiene tres significados principales. (a) Homero casi siempre la usa con el significado de “pánico” o “fuga”. “Sobrecogedora fuga—dice Homero—compañera del glacial *phobos*, terror” (*Iliada*, 9.2). *Phobos*, en el griego primitivo, siempre comporta la idea de fuga, de huir aterrorizado de la batalla. La voz pasiva del verbo correspondiente, *phobeisthai*, significa “ser puesto en fuga”, y es lo opuesto a *hupomonein* (del que procede *hupomone*), que significa “aguardar a pie firme”, “soportar”. La palabra expresa el fallo nervioso que hace a un hombre apretar los talones y huir despavorido. (b) Generalmente, en el griego clásico, *phobos* significa “miedo” en el más amplio sentido de la palabra, y es lo opuesto a *tharros*, que significa “coraje”. (c) Finalmente, en el griego clásico, *phobos* significa el “temor que se tiene o la “reverencia” que se da a un gobernante de alto rango y, especialmente, a un dios. Denota la profunda sensación de respeto que un hombre experimenta en presencia de alguien que es infinitamente superior a él.

Phobos es muy común en el NT, donde se encuentra unas cuarenta y siete veces. Veamos la palabra en los evangelios sinópticos y en Hechos.

Se usa con referencia a la reacción de los discípulos cuando vieron a Jesús andar sobre las aguas (Mt. 14:26) y cuando calmó la tempestad (Mr. 4:41). Se utiliza respecto de la reacción de las gentes tras la curación del paralítico (Lc. 5:26), tras la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc. 7:16) y tras la curación del endemoniado gadareno (Lc. 8:37). Se emplea respecto de la turbación de Zacarías cuando vio al ángel del Señor junto al altar (Lc. 1:12), al temor de los que estaban presentes cuando Zacarías recobró la palabra (Lc. 1:65), de los pastores que oyeron el cántico de los ángeles (Lc. 2:9), de los guardas de la tumba cuando el ángel removió la piedra (Mt. 28:4), de la forma en que las mujeres volvieron a casa tras haber visto la tumba [página 174] vacía (Mt. 28:8) y de las sensaciones que experimentarán los hombres en medio de los impresionantes eventos de los últimos días (Lc. 21:26).

En Hechos se usa con relación al temor que sobrevino a las personas que presenciaban las señales y maravillas que realizaban los apóstoles merced al gran poder que obraba a través de ellos (Hch. 3:43). También se usa con relación a la actitud de los testigos de la muerte de Ananías y Safira (Hch. 5:5, 11) y a los derrotados exorcistas e idólatras de Efeso (Hch. 19:17). De la iglesia se dice que andaba en el *phobos*, el “temor”, del Señor (Hch. 9:31). Más de una vez, en los evangelios sinópticos y en Hechos, se usa la palabra en sentido timorato. Y, en cada caso, describe el efecto especialmente vivo que causa en el ánimo de un hombre el hallarse frente al divino poder en acción. Siempre expresa lo que siente un hombre cuando se encuentra frente a lo que Otto llamaba “lo enteramente otro”, cuando se encuentra cara a cara con algo que está fuera de él, que es diferente a él, que lo trasciende, que no puede entender.

He aquí la gran verdad de que no puede haber religión sin reverencia. Entre el hombre y Dios hay “intimidación” pero no “familiaridad”. *Phobos* describe el sentir del hombre que está “perdido en lo maravilloso, en el amor y en la alabanza”. Describe el temor que experimenta la criatura en presencia del Creador. Swinburne escribió esta ya famosa frase: “Gloria al hombre en las alturas, pues el hombre es el dueño de las cosas.” *Phobos* es exactamente lo contrario, pues, en su sentido más elevado, *phobos* es la reverencia esencial del hombre en presencia de Dios.

En el resto del NT, *phobos* es una palabra mucho más complicada. Tiene tanto el sentido positivo como el negativo. Comencemos por el positivo.

(I) En algunos casos, la Versión Reina Valera Antigua traduce *phobos* con la palabra “temor”, donde el significado es, más bien, “reverencia”. Ya hemos visto que en Hch. 9:31 se dice que las iglesias “andaban en el temor del Señor”, esto es, los cristianos vivían reverentemente. Pablo condenaba de los injustos que no hubiera “temor de Dios” delante de los ojos de ellos (Ro. 3:18). Faltaban la reverencia y el respeto que deben darse y guardarse a Dios. Pedro habla de conducirnos “en temor” todo el tiempo de nuestra peregrinación (1 P. 1:17). En este sentido, *phobos* describe la condición de un hombre que está viviendo a la luz de la eternidad, que siempre es consciente de Dios, que nunca olvida que un día dará cuenta de sus hechos.

(II) Este *phobos*, esta “reverencia”, esta “situación de enterado” con respecto a Dios, es fuente de grandes logros, como lo es una “vida [página 175] casta” (1 P. 3:2). Conocer a Dios trae, necesariamente, una influencia antiséptica a la vida.

(III) Este *phobos* es fuente de “santidad” (2 Co. 7:1). Porque Dios es santo, el hombre de Dios también ha de ser santo. Es preciso que haya diferencia entre la vida cristiana y cualquier otra, pero la fuerza motriz y la causa de esa diferencia tienen que ser en el sentido de Dios.

(IV) Este *phobos* está relacionado con la “aflicción piadosa” que trae arrepentimiento (2 Co. 7:11). Una de las raíces del arrepentimiento debe ser la sensación de insuficiencia, de fracaso, de indignidad en presencia de la santa perfección de Dios. Dicha sensación produce, de inmediato, *phobos*, el sentido de pequeñez de la criatura ante el Creador.

(V) Este *phobos* es la fuente de la superación cristiana (Fil. 2:12). El cristiano debe ocuparse de su salvación con *phobos*, “temor” y temblor. El sentido del juicio con que se enfrenta, el tener conciencia de la meta que puede perder, el sentido de la crucial importancia de la vida y del vivir, la convicción de la necesidad de procurar merecer el amor de Cristo, todo combinado, ha de llenar al cristiano de una temerosa admiración, de un tembloroso anhelo, de una apasionada ansia de superación.

(VI) Este *phobos* es la base del “respeto” y del “servicio” que los cristianos están llamados a tenerse y a prestarse mutuamente (Ef. 5:21). Los cristianos viven en presencia de Dios. Cada cristiano no debe ser sólo consciente de su salvación personal, sino también de la salvación de su hermano, por quien Cristo murió igualmente. Los cristianos, como consecuencia de su reverencia a Dios, han de reverenciarse entre sí.

(VII) Este *phobos* puede ser “la fuerza motriz de la persuasión” (2 Co. 5:11). Pablo, precisamente porque conoce el *phobos* de Dios, procura persuadir a los corintios. Es del todo erróneo extirpar del mensaje cristiano la amenaza que está presente en él. El cristianismo siempre llega al hombre con una promesa y un ofrecimiento, pero cualquier promesa puede no ser creída y cualquier ofrecimiento puede ser rechazado, lo cual, necesariamente, tiene sus consecuencias.

(VIII) Las Epístolas Pastorales contienen un ejemplo especial de *phobos*. La disciplina cristiana debe ser aplicada públicamente para que los demás también “teman” (1 Ti. 5:20). Es interesante esta idea cristiana de que no sólo se aplique públicamente la disciplina por amor al que ha pecado, sino también como advertencia a los demás para que se comporten rectamente.

Podemos ver fácilmente cómo el NT define grandes obras para realizarlas en virtud de este *phobos*, de esta “reverencia”, de esta “conciencia” de la presencia de Dios.

[página 176] Veamos ahora el lado negativo, malo, de *phobos*.

(I) Primeramente, consideremos un par de acepciones de *phobos* que en sí no son malas, pero que podrían llegar a serlo. *Phobos* describe la “huída natural” de cualquier tarea difícil. Así, Pablo usa *phobos* respecto de su propio sentir con respecto a la poco feliz situación que se había creado entre él y la iglesia de Corinto (1 Co. 2:3; 2 Co. 7:5). Semejante *phobos* es natural e inevitable. Cuanto más sensible sea un hombre, más experimentará esta clase de *phobos*. En sí, no es nada vergonzante, pero puede llegar a ser fatal si logra impedir al hombre que lo experimenta que cumpla su deber y que se enfrente con lo que, en conciencia, sabe debe enfrentarse.

(II) *Phobos* se usa con referencia al “respeto” que ha de tenerse a la autoridad humana. Los corintios recibieron a Tito con *phobos* (2 Co. 7:15). Repetidamente el NT impone se trate con el debido *phobos* a todos aquellos que están revestidos de autoridad tanto en el Estado como en la iglesia (Ro. 13:7; Ef. 6:5; 1 P. 2:18). Pero debemos tener muy en cuenta que este respeto nunca ha de transformarse en culto. Hay que dar a César lo que es suyo y a Dios lo que le corresponde.

(III) Ahora veamos definitivamente el lado nocivo de *phobos*. Hay un *phobos* que es, característicamente, la emoción del hombre dañino (Ro. 13:3). Frente a la autoridad, el hombre probo no tiene nada que temer. *Phobos* es la parte infantil del malhechor.

(IV) Hay en el *phobos*, el “temor”, de la muerte (He. 2:15). Un periodista americano puso a la cabeza de la lista de sus normas particulares de vida: “Nunca pensaré en la muerte.” El doctor Johnson declaró que el temor de la muerte estaba tan arraigado en el ser del hombre, que la vida era un largo esfuerzo para mantenerlo a raya. La esperanza cristiana libra al hombre de esta clase de *phobos*. El cristiano tiene razones para no estar obsesionado por el temor de la muerte.

(V) *Phobos* y legalismo van de la mano. El legalismo reduce a un hombre a la condición de esclavo en vez de exaltarlo a la de hijo, y el sentir característico del esclavo es el *phobos*, el “temor” (Ro. 8:15). Pablo creía que la religión dominada por la ley no puede resultar nada más que en temor. Pero la fe del cristiano está regida por la gracia, merced a la cual es hijo del amor y no esclavo de la ley.

(VI) La cura del *phobos*, del “temor”, es el amor (1 Jn. 4:16, 18). El perfecto amor echa fuera de la vida el temor. El temor, dijo Juan, lleva en sí tormento (1 Jn. 4:18). El temor tiene que ver con el castigo, pero el cristianismo no enseña a pensar tanto en la venganza de Dios como en su amor, no tanto en el castigo de Dios como en su perdón.

Aunando el pensamiento de Pablo con el de Juan, llegamos a una conclusión muy interesante y sugestiva: el temor es el distintivo de una [página 177] religión inadecuada. Cuando el temor es la fuerza motriz de la religión, quiere decir que el hombre está pensando en la religión en términos de ley y de venganza de Dios. En el cristianismo hay ley y juicio, pero, cuando ambos llegan a ser tan dominantes que echan fuera de los pensamientos del hombre la gracia y el amor, resulta en una religión inadecuada.

(VII) *Phobos*, “temor”, es lo que acobarda a un hombre para que no dé el testimonio cristiano que se espera de él. Esta forma de usar *phobos* es característica del Cuarto Evangelio. El miedo a los judíos contuvo a los hombres de confesar su fe en Jesús (Jn. 7:13), hizo que José de Arimatea permaneciera como discípulo secreto (Jn. 19:38) y forzó a los discípulos a encerrarse después de la crucifixión (Jn. 20:19). El temor es lo que, en tiempo de aflicción, impide a un hombre proclamar quién es y a quién sirve (1 P. 3:14). *Phobos* destruye el heroísmo esencial de la fe cristiana.

En el NT, *phobos* es una de las grandes palabras. No puede haber religión sin el temor reverente de la criatura en presencia del Creador. El sentir reverente, el tener conciencia de Dios, es, a la vez, la profilaxis contra el pecado, la diná mica de la vida cristiana y la causa del esfuerzo y la superación cristianos. Pero cuando la reverencia se vuelve temor, en el sentido más vulgar del término, entonces la religión se torna raquíca e inadecuada, ya que, por haber perdido la gracia, ha perdido la gloria.

PLEONEXIA⁴¹²⁴

(πλεονεξία)

EL PECADO DE AVARICIA

Pleonexia es el pecado que el NT condena repetida y frecuentemente. La palabra se encuentra en Mr. 7:22; Lc. 12:15; Ro. 1:29; 2 Co. 9:5; Ef. 4:19; 5:3; Col. 3:5; 1 Ts. 2:5; 2 P. 2:3, 14. La Versión Reina Valera Antigua traduce “avaricia” en todos estos pasajes, excepto en 2 Co. 9:5 que traduce “mezquindad” y, en Ef. 4:19, “avidez”. La misma versión, revisión de 1960, en 2 Co. 9:5 traduce “exigencia nuestra”, en Ef. 4:19, “avidez” y, en el resto, “avaricia”. La Versión Popular traduce algunas veces “avaricia”, en otros “deseo de tener lo ajeno” y también en un caso “ambición de dinero”.

Pleonexia, en el griego de todas las épocas, es una palabra desagradable, y siempre comporta una cierta idea básica que ninguna traducción puede sacar plenamente a luz, sencillamente porque no hay [página 178] palabra para ello. En el griego clásico, *pleonexia* significa “codicia fiera”, *i.e.*, el espíritu del hombre que emplea todos los medios posibles para aprovecharse de su prójimo. El verbo correspondiente, *pleonektein*, significa “defraudar” o “ser rapaz” o más astuto que otro. Polibio, el historiador griego, tiene un uso muy sugestivo de la palabra. Los estoicos hablaban de *ta kathekonta*, de “lo conveniente”, y con esta frase querían significar esa clase de conducta que un hombre bueno debe desarrollar. Polibio dice que el individuo codicioso usa de métodos que no son propios de un hombre. *Pleonexia* era una palabra que figuraba más en el vocabulario de las gentes ordinarias, y es muy común en los papiros, donde está relacionada con la conducta “por completo desvergonzada”, con la “ambición desmedida”, con la “violencia”, con la “injusticia”, con la “avaricia” que un hombre, en sus mejores momentos, deploraría, con la “rapacidad” de un oficial deshonesto, que está enriqueciéndose a costa del distrito que tiene a su cargo. Los moralistas latinos definen *pleonexia* como *amor sceleratus habendi*, “el maldito amor de poseer”. Teodoro, el primitivo comentarista, describe esta palabra como “el anhelo de tener siempre más, el tratar de conseguir las cosas que no convienen a un hombre”. Cicerón define *avaritia*, que es el equivalente latino de *pleonexia*, como *injuriosa appetitio alienorum*, “el injusto deseo de todo aquello que pertenece a los demás”.

Ahora tratemos de clasificar los usos que el NT hace de *pleonexia*, para ver si podemos llegar a aislar la cualidad básica de este pecado.

(I) En Ro. 1:29, *pleonexia* es el pecado del mundo ateo. El pecado del mundo, de la sociedad, del hombre que ha vuelto la espalda a las leyes de Dios. Es lo opuesto a la generosidad del amor de Dios y a la caridad de la vida cristiana.

(II) En Lc. 12:15, es el pecado del hombre que valora la vida en términos materiales, del hombre que piensa que el valor de la vida radica en el número de cosas que se tienen, del hombre cuyo único deseo es poseer y jamás dar.

(III) En 1 Ts. 2:5 y en 2 P. 2:3, *pleonexia* describe el pecado del hombre que utiliza su posición para aprovecharse, para “hacer mercancía”, de las personas a quienes debe servir. Es el pecado del hombre que ve a sus semejantes como criaturas para ser explotadas y no como hijos de Dios para ser servidos.

(IV) En Col. 3:5, *pleonexia* está identificada con idolatría. *Pleonexia* es dar culto a lo terrenal en vez de a Dios. Una moneda de tres peniques es muy pequeña, sin embargo, si se la pone muy cerca del ojo, puede impedirnos ver el inmenso disco solar. Cuando un hombre tiene [página 179] *pleonexia* en el corazón, pierde de vista a Dios, obstaculizado por el loco afán de poseer que le domina.

(V) Pasaje tras pasaje, *pleonexia* está relacionada con el deseo sexual (Mr. 7:22; Ro. 1:29; Ef. 4:19; 5:3; 2 P. 2:14). He aquí la pura esencia de esta palabra, no el pecado sexual, sino el deseo de tener lo que está prohibido y de tomar lo que no debe ser tomado. Es dar licencia a pasiones y apetitos que van contra las leyes de Dios y de los hombres.

Lightfoot define *pleonexia*, según Ro. 1:29, como “la disposición presta siempre a sacrificar al prójimo en beneficio nuestro por cualquier causa, no meramente por dinero.” *Pleonexia* es el pecado del hombre que ha dado rienda suelta al deseo de conseguir cuanto no debe, que piensa que sus caprichos, apetitos y vehementes anhelos son las cosas más importantes del mundo, que ve a los otros como objetos para explotar, que no tiene más dios que él y sus deseos.

POIKILOS⁴¹⁶⁴

(ποικίλος)

LA PALABRA MULTICOLOR

Poikilos no es en sí una de las grandes palabras neotestamentarias. La mayor parte de sus usos en el NT no requiere comentario; pero hay uno de ellos que, como veremos, justifica el estudio de *poikilos*.

En el griego secular, *poikilos* significa, básicamente, *de colores variados*. En este sentido se usa frecuentemente con respecto a los objetos naturales. La piel de un leopardo es *poikilos*, multicolor. Una serpiente es *poikilos*, y, en este caso, la palabra describe la iridiscencia de la piel del reptil. El plumaje de las aves es *poikilos*, en el sentido de los muchos colores que resplandecen en las plumas. El granito es *poikilos*, por la policromía que brilla cuando la luz incide sobre él.

Después, *poikilos*, describe, además de los objetos naturales, todo aquello que es hecho y manufacturado a mano. Significa *trabajado en varios colores, graciosa y hábilmente hecho*. Así, describiendo tejidos, es lo opuesto al monocronismo natural. Describe una alfombra multicolor o una túnica ricamente bordada de muchos colores. También describe un escudo de metal elaboradamente repujado.

Posteriormente, *poikilos* describe algo que es *intrincado y complejo*, como, por ejemplo, una medicina elaborada a base de muchas mezclas o una ley muy compleja y complicada. De ahí pasa a [página 180] describir a una persona que es astuta, diestra, mañosa, fértil en recursos para salir de una coyuntura o hacer frente a una emergencia.

En este sentido, *poikilos* puede incluso descender hasta un significado que incluya la perfidia, describiendo a la persona que es demasiado inteligente, ladina, marrullera, llena de trampería y estratagemas para llevar a efecto sus fines y salirse con la suya.

Como fácilmente podemos apreciar, en el griego secular, *poikilos* es una palabra vívida y con muchos matices.

Como dijimos, muchos de los usos de *poikilos* en el NT carecen de particular interés. Es la palabra que la Versión Reina Valera Antigua traduce *diversas*. Jesús sanó a los afligidos por *diversas, poikilos*, enfermedades (Mt. 4:24; Mr. 1:34; Lc. 4:40). Las Epístolas Pastorales hablan de mujerzuelas arrastradas por *diversas, poikilos*, concupiscencias (2 Ti. 3:6); y de las *diversas* concupiscencias y deleites característicos de la vida impía (Tit. 3:3).

El escritor de Hebreos habla de *diversos* milagros de Dios (He. 2:4) y de doctrinas *diversas* y extrañas (He. 13:9). Santiago se refiere a las *diversas* tentaciones (Stg. 1:2), y Pedro usa la misma frase.

Pero hay una ocasión en que Pedro, con agudeza genial, usa *poikilos* para describir *la gracia de Dios*. La Versión Reina Valera Antigua traduce *diferentes* gracias de Dios (1 P. 4:10). Cuando recordamos lo que *poikilos* significa, esta declaración se revela como un tremendo pensamiento.

(I) *Poikilos* significa *de colores variados*; por tanto, hablar de la gracia de Dios como *poikilos* significa que sea cual fuere el color de la situación humana la gracia de Dios puede casar con él. No importa si un hombre está viviendo en el oro de la luz solar, del gozo y del éxito, o en la umbría del dolor y de la angustia; en la gracia de Dios hay ese componente que la hace ponerse a la altura de las circunstancias de la situación que sea. No hay tesitura humana que la gracia de Dios no pueda alcanzar, adaptarse a ella y responder. La gracia de Dios es una realidad con esa cualidad de policromía que le permite encontrarse con cualquier situación en la vida.

(II) *Poikilos* significa *mañoso, diestro, inteligente, ingenioso*; por tanto, decir que la gracia de Dios es *poikilos* significa que no hay problema que ella no pueda solucionar; cualquiera que sea la tarea que se nos imponga, la gracia de Dios siempre tiene el método para realizarla. No existe circunstancia, crisis, emergencia o demanda que la gracia de Dios no pueda tratar con ella y, al final, vencer. No hay nada en la vida con lo que la gracia de Dios no pueda competir.

Poikilos, esta vívida palabra, dirige nuestros pensamientos a la multicolor gracia de Dios, la cual es, en verdad, suficiente para lo que haya menester.

[página 181]

POROUN⁴⁴⁵⁶ Y POROSIS⁴⁴⁵⁷

(πωρόω y πήρωσις)

EL ENDURECIMIENTO DEL CORAZON

Poroun, el verbo, y *porosis*, el sustantivo, son dos palabras usadas en el NT para expresar la idea de lo que la Versión Reina Valera Antigua llama “endurecimiento del corazón de los hombres”. Los dos vocablos son interesantes, y no sólo por su historia, sino también por la mutación que experimentaron en sus significados.

A espaldas de ambas palabras está el término *poros*. *Poros* se usa en una variedad de sentidos. Básicamente, significa una clase de piedra que Teofrasto describe como el mármol de Paros en color y textura, pero más ligera. Aristóteles aplicó la palabra a la estalactita. En los papiros, *poros* se usa respecto de la clase de piedra que se utiliza para poner los cimientos de un edificio. Médicamente, estos vocablos tienen ciertos usos técnicos. *Poros* significa esa piedra yesosa que se forma en las articulaciones y paraliza la acción. También significa el cálculo que se forma en la vejiga. *Porosis* alude al proceso de formación de un callo en la juntura de los huesos que han unido tras haberse fracturado. *Porosis* no se refiere a las durezas de la piel, como, por ejemplo, las que se forman en las manos a causa de cavar. La palabra griega para esta clase de dureza es *tule*, que no figura en el NT. *Porosis* es el durísimo, y sumamente difícil de extirpar, callo de fractura. En todos los casos, es fácil apreciar que, básicamente, la palabra expresa la idea de dureza impenetrable, como la dureza de los huesos e incluso la del mármol.

Las palabras, pues, siguen dos líneas de significado. (a) Son usadas respecto de la “pérdida de la facultad de sentir”. Ateneo cuenta que Dionisio de Heracle, de tanto comer, engordó excesivamente y comenzó a tener accesos de letargo. Sus médicos solamente podían hacerle reaccionar y ponerle en pie a base de pincharle con largas agujas, pero, aún así, ciertas partes de su cuerpo habían quedado totalmente insensibles, *i.e.*, *peporomene*, que es el participio perfecto pasivo del verbo *poroun*. Las palabras ahora están definitivamente relacionadas con la “pérdida de la sensibilidad”. (b) Estos vocablos están asociados a la idea de “ceguera” y a la de “impotencia para ver”. La palabra *poroun* es la única del grupo que aparece en la Septuaginta, en Job 17:7, donde la Versión Reina Valera Antigua tiene: “Mis ojos se *obscurecieron* de desabrimento”.

Así, pues, podemos decir que estas palabras están respaldadas por tres ideas: “dureza”, “pérdida de la facultad de sentir” y “ceguera”. Teniendo en mente este trasfondo, vayamos al NT, donde *poroun* y *porosis* aparecen juntas ocho veces.

[página 182] (I) Describen la condición mental de un hombre “que no puede entender la lección que los tiempos están queriendo darle”. En Mr. 6:52, los discípulos se asombraron de que Jesús andara sobre las aguas, porque aún no habían visto el significado del milagro de los panes y los peces, por cuanto sus corazones estaban “endurecidos” (*peporomene*). Cuando estaban atravesando el lago, se mostraban preocupados porque habían olvidado llevar pan con ellos. Este episodio sigue, en Marcos, a la alimentación de los cuatro mil. Jesús les preguntó por qué les preocupaba tanto no tener pan. “¿Aún tenéis endurecido vuestro corazón?” (*peporomene*) (Mr.

8:17). Aquí la palabra describe la ciega insensibilidad que no aprenderá la lección. A veces decimos que ciertas cosas no causan “impresión” en el ánimo de una persona; pero hubo algunos pensadores griegos que estaban convencidos de lo contrario, pues, para ellos, era como si las palabras, las opiniones y las ideas chocaran contra una especie de blanda y cerosa substancia de la mente, dejando en ella una “impresión”; y esto lo creían literalmente. Pero, si la mente se endurecía, evidentemente, la tal “impresión” no se producía. En este caso, la palabra describe una condición desdeñadora. Se refiere al hombre que está tan sumido en su pequeño mundo, que no le afecta nada que provenga de otro; describe al hombre cuya mente se ha cerrado a todas las ideas que no sean las propias, al hombre sobre el que resbalan las enseñanzas de los tiempos.

(II) *Poroun* y *porosis* describen la condición mental del hombre “que se ha incapacitado para ver lo que significa eso de palabra de Dios dirigida a él”. Pablo dice de los judíos que sus mentes se “embotan” cuando leen la palabra de Dios (2 Co. 3:14). Un hombre puede perder cualquier facultad si deja de usarla. Darwin se lamentaba de haber perdido la facultad de apreciar la música y la poesía por haber dedicado todo su tiempo a la biología, y también decía que, si pudiera volver a vivir, mantendría activa esa facultad. Si un hombre confiere demasiada autoridad a sus ideas durante demasiado tiempo, llegará un momento en que será incapaz de aceptar las ideas de Dios.

(III) Estas palabras describen “la actitud de los judíos” hacia Dios. A pesar de los milagros de Jesús, los judíos no creían en él porque Dios cegó los ojos de ellos y “endureció” sus corazones (Jn. 12:40). *Poroun* y *porosis* son las palabras que Pablo usa dos veces para explicar lo que había estado sucediendo con Israel a través de toda su historia (Ro. 11:7, 25). Estos dos vocablos describen al hombre que se obstina en seguir su propio camino, que es sordo para los requerimientos de Dios, porque se rige por el dios que se ha inventado y porque piensa que lo sabe todo mejor que Dios.

(IV) La inmoralidad de los gentiles se debía a que tenían el entendimiento [página 183] entenebrecido por la *porosis* de su corazón (Ef. 4:18). La idea es que han prescindido tanto tiempo de la conciencia, que, al final, ésta ha cesado en su función; se ha petrificado; se ha encallecido tanto, que ha perdido toda sensibilidad.

(V) Cuando, en la sinagoga, Jesús estaba a punto de sanar al hombre que tenía una mano seca, al ver las frías miradas de los ortodoxos por la obra que iba a hacer en el día de reposo, se entristeció por la “dureza” (*porosis*) de sus corazones (Mr. 3:5). En este suceso descubrimos, primero, que los que miraban a Jesús con encono habían identificado durante tanto tiempo la religión con las reglas y regulaciones, que no podían reconocer la auténtica religión; y segundo, que tenían una religión tan legalista, que habían olvidado la simpatía y compasión humanas. Por haber estado siguiendo su camino—y no el de Dios—durante tanto tiempo, habían perdido a la vez la sensibilidad para percibir las apelaciones de Dios y las demandas de la necesidad humana.

Siempre que el hombre pone sus ideas en el lugar que corresponde a Dios, siempre que sigue tercamente sus propios métodos, está en camino de caer en la condición que se caracteriza por un corazón petrificado, una conciencia insensible y unos ojos ciegos.

PRAUS⁴²³⁹ Y PRAOTES⁴²³⁶

(πραῦς y πραότης)

LA DOCILIDAD CRISTIANA

Praus es la palabra usada en la bienaventuranza que reza: Bienaventurados los mansos (Mt. 5:5). Este adjetivo se encuentra tres veces más en el NT. Dos, aplicado a Jesús (Mt. 11:29; 21:5). La otra, en 1 P. 3:4. El sustantivo *praotes*, “mansedumbre”, es uno de los frutos del Espíritu (Gá. 5:23). Los otros lugares donde aparece son: 1 Co. 4:21; 2 Co. 10:1; Gá. 6:1; Ef. 4:2; Col. 3:12; 2 Ti. 2:25; Tit. 3:2; Stg. 1:21; 3:13; 1 P. 3:15. La Versión Reina Valera Antigua, y revisión de 1960, traducen el adjetivo por “manso”, y, el sustantivo, por “mansedumbre”, en todos los pasajes, excepto en 1 P. 3:4, donde, en la versión Antigua, el adjetivo es traducido “pacífico” y, en la revisión de 1960, “afable”. La Versión Popular traduce: “los de corazón humilde” en Mt 5:5; 11:29 y “humilde” en los restantes.

En el griego clásico, esta es una palabra encantadora. Aplicada a las cosas, significa “suave”. En este sentido se usa, por ejemplo, respecto de la brisa o de la voz. Aplicada a las personas, significa “grato”. Hay un fragmento de Menandro que dice: “¡Cuán grato resulta el padre [página 184] que es *afable* y joven de corazón!” Podemos decir que, en griego, esta es una palabra acariciadora. Ciertamente, Jenofonte usa el neutro plural de este adjetivo con la idea de caricia y mimo. Este vocablo es, característicamente, expresión de ternura y gracia.

Para Aristóteles la virtud era el término medio entre dos extremos. Así, definía *praotes* como lo equidistante entre *orgilotes* y *aorgesia*, es decir, el término medio entre la excesiva ira y la excesiva flema. Dijo que *praotes* era el secreto de la ecuanimidad y la compostura. Podríamos decirlo así: el hombre *praus* es el que nunca se aira a destiempo.

Esto nos conduce al uso de *praus* que realmente esclarece todo el asunto. En griego, *praus* se usa en un sentido especial. Se utiliza—como sucede con *mitis* en latín—con respecto a un animal que ha sido domado. Un caballo que una vez fue salvaje, pero que ahora es obediente al bocado y a la brida, es *praus*.

Y he aquí el secreto del significado de *praus*. Hay docilidad en *praus*, pero tras esa docilidad está la fuerza del acero, pues la suprema característica del hombre *praus* es estar bajo un perfecto control. No es una docilidad pusilánime, una ternura sentimentaloides, un quietismo pasivo. Es fuerza bajo control. Nm. 12:3 nos dice que Moisés era el hombre más “manso” de la tierra, pero ese Moisés era el mismo hombre que actuaba con decisión y se encendía en ira cuando era necesario.

Tal carácter, ningún hombre puede conseguirlo por sí solo. *Praotes* es fuerza bajo control, pero sería erróneo decir que el hombre *praus* ejerce sobre sí un perfecto autodomínio. Está perfectamente dominado, sí, pero por Dios, en el sentido de que Dios le da esa maestría—que sólo Dios puede darle—para conseguirlo. Nuestra oración debe ser que Dios nos haga *praus*, dueños de nosotros mismos, pues sólo así podremos ser siervos de nuestros semejantes.

PROSAGEIN⁴³¹⁷ Y PROSAGOGE⁴³¹⁸

(προσάγω y προσαγωγή)

LA PALABRA DE INTRODUCCION

El verbo *prosagein* significa “introducir”, “conducir a o hacia”, y el sustantivo *prosagoge* significa “camino de entrada”, “acceso” o “introducción”. Las dos palabras se usan, en total, ocho veces en el NT, y, de éstas, cuatro hacen referencia a la obra de Jesús por los hombres. En cuatro ocasiones, *prosagein* es utilizada en un sentido completamente [página 185] ordinario. En Mt. 18:24 se utiliza respecto de “presentar” al deudor delante de su señor. En Lc. 9:41, es la palabra que Jesús emplea cuando manda que le “lleven” al muchacho epiléptico. En Hch. 16:20 se usa cuando “trajeron” a Pablo y a Silas ante los magistrados de Filipos. En Hch. 27:27 se utiliza con relación a cuando estaban “siendo llevados” cerca de tierra durante la tempestad. *Prosagein* se emplea una vez respecto de la obra especial de Jesús. En 1 P. 3:18 se dice que Cristo murió para “llevarnos” a Dios. *Prosagoge* es siempre usada en el NT en conexión con la obra de Jesús. En Ef. 2:18 se dice que, por Jesús, judíos y gentiles tienen “acceso” al Padre. En Ef. 3:12 leemos que, en Jesús, tenemos seguridad y “acceso” a Dios con confianza. Y en Ro. 5:2 se dice que, a través de Jesús, tenemos “acceso” por la fe a esta gracia en la cual estamos firmes.

El gran valor de estas palabras, cuando se aplican a la obra de Jesús, radica en las imágenes que proyectan.

(I) *Prosagein* es usada en la Septuaginta respecto de traer las víctimas que habían de ser sacrificadas a Dios (Lv. 3:12; 4:4; 8:14). Es la palabra para expresar la idea de *traer* a Dios todo lo que sea dedicado a su servicio.

(II) *Prosagein* se utiliza en la Septuaginta respecto de llevar a los hombres escogidos a la presencia de Dios, a fin de ser ordenados sacerdotes para su culto y servicio (Ex. 29:4).

(III) En el mundo idólatra, en tiempo del NT, muchas personas creían que las religiones de misterio les acercaban a Dios más que ninguna otra fe pagana. Las religiones de misterio eran como dramas de pasión que al adorador le era permitido presenciar sólo después de un largo período de preparación. Tras este período, el adorador, ya convertido en iniciado, era introducido a la presencia de los misterios sagrados por una persona conocida como el *mustagogos*, y la palabra técnica para expresar esta idea de “introducir” al iniciado es *prosagein*, que describe el hecho de conducir a alguien ante algo especialmente sagrado y santo.

(IV) En el griego secular, *prosagein* es usado regularmente con respecto a “introducir” a un orador a la presencia del *demos*, la asamblea del pueblo, o a la del *boule*, el senado o concilio. Se utiliza respecto de “introducir” embajadores a la presencia de la asamblea del pueblo para gestionar algún posible acuerdo; y, también, se utiliza respecto de “conducir” a uno ante el tribunal o el juez. *Prosagein* es, por tanto, la palabra que se usa para indicar la introducción de una persona a la presencia de alguien revestido de una autoridad superior a la de dicha persona.

(V) Pero *prosagein* se emplea especialmente con referencia a “introducir a una persona a la presencia del rey”. Jenofonte dice cómo los [página 186] prisioneros encadenados eran “introducidos a la presencia” del rey Ciro (*Ciropedia* 3.2.12). Dice que Ciro esperaba a uno que, queriendo algo de él, había procurado ganarse el favor de los amigos del rey para conseguir, a través de ellos, una *prosagoge*, “acceso a la presencia real” (*Ciropedia* 7.5.45). Jenofonte se refiere también a Sacas, el copero, encargado de “introducir” (*prosagein*) a la presencia de Astyages a todos aquellos que tenían negocios con él, y de impedir la entrada a los que no consideraba oportuno admitir (*Ciropedia* 1.3.8). En la corte persa había, de hecho, un oficial que era el *prosagogeus*, el introductor, cuya misión era conducir a las personas ante el rey.

Cada simple uso de las palabras arrojan luz sobre la obra que Jesús realizó por los hombres. Jesús es la persona que nos introduce a la real presencia de Dios. Sólo con él podemos estar sin temor ante el Omnipotente, pues Jesús es el introductor designado por Dios. Cuando somos introducidos por Cristo a esa presencia, estamos ante la suprema autoridad para nuestras vidas. Jesús nos introduce a la presencia más santa y más sagrada de todas; nos introduce para que, a través de él, podamos dedicar nuestras vidas como ofrenda para el servicio de Dios. ¿Puede pensarse en Jesús en forma mejor que la de ser quien nos “introduce” a la presencia de Dios para que recibamos la gracia del Altísimo y le rindamos nuestro servicio voluntario?

He ahí un uso especial de *prosagoge* que debemos considerar. En Ro. 5:2 leemos que, a través de Jesús, tenemos “acceso”; *prosagoge*, a la gracia en la cual estamos firmes. Ahora bien, *prosagoge*, cuando significa “acceso” o “introducción”, se refiere siempre a “personas”, por tanto, este uso es ligeramente distinto del griego. En el griego helenista, *prosagoge* se usa respecto de “un lugar para fondear los barcos”. Plutarco habla de un general que formó sus tropas frente al mar, en una zona donde no había *prosagoge*, fondeadero (*Aemilius* 13). En Sófocles (*Philoctetes* 236) encontramos la frase: “¿Qué necesidad te hizo arribar a Lemnos?” Es probable que en este pasaje de Romanos, *prosagoge* sea usado en este sentido, y que la frase signifique: “Jesús nos abrió un camino en el fondeadero de la gracia de Dios.” La idea es que somos violentamente zarandeados por la tormenta del pecado, de la angustia, de la aflicción, de la tentación, y que Jesús nos ofrece el camino al puerto, al fondeadero, al resguardo de la gracia de Dios. Somos como marinos que van dando bandazos, y cuyas vidas naufragarían si Jesús no las pilota para, tras gobernarlas y sacarlas de la tempestad, fondearlas en el seguro puerto de la gracia de Dios.

[página 187]

PROSLAMBANESTHAI⁴³⁵⁵

(προσαναλαμβάνω)

LA PALABRA DE BIENVENIDA

Proslambanesthai es un verbo que significa “tomar o llevar consigo a alguien”. En el NT se encuentra nueve veces. En Mt. 16:22 y Mr. 8:32 se usa con respecto a cuando Pedro “toma aparte” a Jesús tras haber éste anunciado su muerte. En Hch. 27:33 se utiliza con referencia a “tomar alimento”. En Hch. 17:5 se emplea con relación a los judíos que “tomaron consigo” o “consiguieron la ayuda de” algunos ociosos para alborotar la ciudad contra Pablo y sus acompañantes. En Hch. 28:2 se usa respecto del “recibimiento” que los malteses prodigaron a Pablo y al resto de la tripulación tras el naufragio. Estas formas de usar la palabra son perfectamente adecuadas. Pero las restantes resultarán de gran interés para nosotros.

En Hch. 18:26, *proslambanesthai* se usa respecto de Aquila y Priscila “tomando aparte a Apolos” para enseñarle más exactamente la fe cristiana. En Ro. 14:1, Pablo utiliza este verbo respecto de “recibir” en el compañerismo de la iglesia al débil en la fe; y en Ro. 14:3, dice que Dios nos ha “recibido”. En Ro. 15:7, el Apóstol usa *proslambanesthai* cuando dice que los cristianos debemos “recibirnos” unos a otros; y, en Filemón 17, lo utiliza cuando urge a Filemón a que “reciba” al huído esclavo Onésimo, como si se tratara de él (de Pablo) mismo. Por estos usos apreciamos que *proslambanesthai* es una palabra casi técnica para expresar la idea de “recibir a alguien en la iglesia y en el compañerismo de la fe cristiana”.

Veamos el matiz de la palabra para que podamos entender un poco mejor lo que significa esta recepción cristiana.

(I) En la Septuaginta, *proslambanesthai* es usado a menudo respecto de la forma en que Dios recibe a su pueblo. En Sal. 27:10, el salmista dice que si sus padres lo dejaran, el Señor lo “recogerá”. En Sal. 65:4, el salmista canta la bienaventuranza del que Dios escoge y “atrae a sí”. En 1 S. 12:22 se dice que el Señor ha querido “hacer a Israel pueblo suyo”. He aquí, pues, lo que en primer lugar, quiere enseñarnos la palabra: cuando reci-

bamos a otros, debemos hacerlo en la forma en que Dios les recibe. La palabra que se usa es la misma para la recepción que Dios prodiga a su pueblo y para la que el cristiano debe prodigar a su hermano en la fe. En nuestra bienvenida a los otros ha de haber todo el perdón, toda la generosidad y la bondad de Dios.

(II) En el griego clásico, *proslambanesthai* se usa respecto de “tomar para sí a uno como ayudador”. En este sentido la usa Jenofonte respecto de un líder que recibe refuerzos de caballería e infantería. [página 188] También la usa respecto del caudillo que propone o, llegado el caso, obliga a las ciudades a aliarse con él. Este verbo es particularmente usado en conjunción con tres palabras griegas. Se utiliza con *summachos*, que significa “aliado”; con *sunergos*, que significa “colaborador”; y con *koinonos*, que significa “socio” o “compañero en un negocio”. Cuando recibimos a alguien en la iglesia y en el compañerismo cristiano, le admitimos como “aliado” y “ayudador”, lo cual quiere decir que (a) nunca debemos recibir a una persona en el compañerismo cristiano sin el honesto propósito de averiguar cómo puede utilizar sus dones de la mejor manera posible para enriquecer lo bueno del compañerismo. La iglesia está llena de personas con dones que aún no han sido explotados. (b) Para el que viene a nosotros, verse recibido como “aliado” y “ayudador” significa que no debe entrar en el compañerismo cristiano con el propósito de holgar, sino con la visión de poner su fuerza, su empeño y sus talentos para apoyar la campaña cristiana. La iglesia también está llena de personas con dones que no quieren poner a disposición de ella.

(III) En los papiros griegos, *proslambanesthai* tiene usos especialmente significativos. (a) Se usa respecto de “dar la bienvenida a una persona a nuestra casa y a nuestro hogar”. Cuando alguien es recibido en el compañerismo de la iglesia, no entra como un extraño en medio de extraños, sino como el miembro de una familia en su familia. Las presentaciones sobran. Ahí no ha de haber extrañeza que salvar. La iglesia es una familia, no una pandilla de individuos que se desconocen y casi se ignoran mutuamente. (b) En el griego posterior, *proslambanesthai* es el término técnico para “alistar a un soldado en el ejército”. Es la palabra que expresa la idea de recibir a los soldados alistados en la unidad en que han de servir. Cuando un hombre entra en el compañerismo de la iglesia, se alista en el ejército de Cristo; se hace soldado de Cristo.

La palabra *proslambanesthai*, la palabra de bienvenida a la iglesia cristiana, dice a los que ya están dentro de ella que deben acoger a los que vayan como Dios les acoge, que deben recibirles en la familia del compañerismo cristiano; y dice a los que entran que deben hacerlo como aliados, como ayudadores y como soldados para la campaña de Cristo.

[página 189]

PTOCHOS⁴⁴³⁴

(πτωχός)

LA VERDADERA POBREZA

La Versión Reina Valera Antigua traduce *ptochos* con “pobre”. Es una traducción perfectamente correcta y hay mucha riqueza de significado tras ella. Cuando Jesús leyó la lección en la sinagoga de Nazaret, escogió el pasaje que dice que el Espíritu del Señor está sobre el Siervo de Dios para que le sea predicado el evangelio a los “pobres” (Lc. 4:18). Cuando Jesús presentó sus credenciales, por así decir, a los discípulos de Juan, que habían venido a preguntarle si realmente él era el Ungido, su respuesta culminó con estas palabras: “... a los ‘pobres’ es anunciado el evangelio” (Mt. 11:5). Las Bienaventuranzas comienzan con: “Bienaventurados los pobres en espíritu” (Mt. 5:3). En todos estos casos se usa la palabra *ptochos*.

En griego hay dos palabras que significan “pobre”. Está *penes*, que simplemente describe al hombre para quien la vida y el vivir son un continuo batallar; al hombre que es el reverso del que vive en la abundancia. Y está la palabra *ptochos*, procedente del verbo *ptossein*, que significa agacharse o rebajarse, y no describe simplemente la pobreza llevadera, la lucha del hombre laborioso para tener sus necesidades cubiertas, sino la pobreza miserable, la del individuo que no tiene literalmente nada y que está en inminente peligro de caer víctima de la inanición. En primer lugar, notemos que *ptochos* no describe la pobreza pasable, sino la total indigencia.

Detrás de *ptochos* hay dos palabras hebreas, *ebion* y *ani*, cuyos significados han pasado por una interesante evolución en tres etapas. (a) Significan simplemente “pobre”, en el sentido de carencia de bienes de este mundo (Dt. 15:4, 11). (b) Después llegan a significar, porque pobre, “vejado y oprimido” (Am. 2:6; 8:4). (c) Y es entonces cuando dan el gran salto en su significado. Si un hombre es pobre, vejado y oprimido, no tiene influencia en el mundo ni poder ni prestigio. No puede esperar ayuda de nadie, y, cuando todas las fuentes de la tierra se han secado para él, entonces, solamente puede esperar el socorro de Dios. Por tanto, estas palabras describen final-

mente a las personas que, por no tener nada en la tierra, han puesto su total y absoluta confianza en Dios (Am. 5:12; Sal. 10:2, 12, 17; 12:5; 14:6; 68:10).

Ahora es cuando estamos en situación de alcanzar el pleno significado de la bienaventuranza, “Bienaventurados los pobres en espíritu”, la cual, primeramente, significa: bienaventurado el hombre que tiene un claro sentido de su miserable pobreza delante de Dios; el hombre que no sólo siente mera insatisfacción, sino el que dice: “Dios, [página 190] sé propicio a mí, pecador”. Pero también significa: bienaventurado el hombre que, teniendo este claro sentido de su condición misérrima, pone toda su confianza en Dios. Así, pues, la bienaventuranza expresa: bienaventurado el hombre que es consciente de su desesperada necesidad y que está completamente cierto de que en Dios, y sólo en Dios, esa necesidad puede ser satisfecha. En el NT, el “pobre” es aquel que se da cuenta de su abyecto desvalimiento y de la opulencia de las riquezas de la gracia de Dios.

SEMÑOS⁴⁵⁸⁶ Y SEMNOTES⁴⁵⁸⁷

(σεμνός y σεμνότης)

LA MAJESTAD DE LA VIDA CRISTIANA

El adjetivo *semnos* y el nombre *semnotes* son palabras características de las Epístolas Pastorales. *Semnos* se encuentra fuera de estas epístolas solamente una vez, esto es, en la frase “todo lo *honesto*” de Fil. 4:8.

En las Epístolas Pastorales, *semnos* aparece en tres ocasiones. Los diáconos deben ser *honestos* (1 Ti. 3:8); las mujeres, o quizás debería traducirse: las esposas de los diáconos, deben gozar de la misma cualidad (1 Ti. 3:11). Las ancianas han de vivir como *maestras del bien* (Tit. 2:3).

El nombre *semnotes* también se encuentra tres veces en las mencionadas epístolas. Debe orarse por los reyes y por todos los que están en eminencia, para que vivamos quieta y reposadamente en toda piedad y *honestidad* (1 Ti. 2:2). *Semnotes*, *honestidad*, es la cualidad que debe destacar más en un buen padre (1 Ti. 3:4) y en un buen maestro (Tit. 2:7).

Claramente se aprecia que esta cualidad de *honestidad y dignidad* era entendida como la característica de la vida cristiana.

Semnos y *semnotes* tienen un trasfondo y una atmósfera más notables en el griego clásico. Ciertamente, puede decirse que, en la lengua griega, no hay palabras que expresen tanta majestad como éstas. Estudiemos su uso en el griego ordinario para que veamos exactamente lo que exigen de la vida cristiana, y para que entendamos la cualidad de que la vida cristiana debe revestirse.

(I) El adjetivo *semnos* es particularmente referido a los dioses. Significa *venerable, augusto, santo*. Esquilo dice que Apolo es *el augusto caudillo* (*Los Siete contra Tebas* 800). Sófocles llama a Poseidón *temible Poseidón* (*Edipo en Colono* 55).

[página 191] Los sacrificios a los dioses son *santos* (Píndaro, *olímpicas* 7.42); el templo de Apolo es una casa *santa* (Píndaro, *Nemeas* 1.72). La palabra usada en cada caso es *semnos*, pues *semnos* contiene en sí toda la majestuosidad de la divinidad.

(II) Pero había ciertos dioses respecto de los cuales esta palabra se usaba especialmente, como, por ejemplo, de las Erinias. Las Erinias o Furias eran divinidades inferiores cuya tarea consistía en castigar el pecado. Y tanto era así, que, de hecho, eran llamadas *semnai* (el femenino plural del adjetivo). Había tres de estas inflexibles divinidades—Alecto, “la que nunca descansa”; Tisífone, “la vengadora del homicidio”; Megara, “la celosa”—que, cuando un hombre pecaba, lo perseguían, y nada ni nadie de este mundo o del otro podía evitar que le dieran su merecido. “Eran vengadoras de las transgresiones cometidas contra el orden natural, y, especialmente, de las ofensas que afectaban a los fundamentos de la sociedad humana. Castigaban sin misericordia todo tipo de violación del deber filial, así como el asesinato, el perjurio y otros delitos similares ... El castigo comienza en la tierra y continúa después de la muerte”. Las Erinias, las Furias, las *semnai* eran nada menos que los custodios de la justicia divina. Se habla mucho de ellas en la tragedia griega. Sófocles las llama “*majestuosos* sabuesos de pies ligeros para la venganza” (*Ayax* 837).

Eurípides dice de ellas: “Son *espantosas*; y demostrarás ser sabio si no las nombras”. La descripción más terrible de las *semnai* está en la tragedia de Esquilo *Las Euménides*, esto es, *Las Gracias*, nombre con que los griegos llamaban a las Erinias para congraciarse con ellas y evitar su ira. En esta tragedia, el coro de las vengadoras dice: “Nuestra cólera no caerá sobre el limpio de manos, e ileso pasará todos los días de su vida; pero el que peque, como este hombre ha hecho, y busque hundir sus manos en el sucio homicidio, a él apareceremos, como

verdaderos testigos a favor del que ha muerto, y vendremos para vengar la sangre derramada, y nuestra venganza jamás deja de ser tomada” (Esquilo, *Las Euménides* 313–320).

Toda la majestad de lo divino se encuentra en *semnos*, que describe la cualidad característica del cristiano. Pero estos vocablos aún tienen otros usos muy luminosos.

(I) Son palabras relacionadas con la *realidad*. Heródoto cuenta que los egipcios, censurando la moral relajada de uno de sus reyes, decían: “Deberíamos haberte puesto sobre un trono *de orgullo*” (Heródoto, 2.173). Eurípides habla de un “*déspota orgulloso*” (*Las Suplicantes* 384). Platón utiliza *semnos* para describir al “hombre más importante e influyente de nuestras ciudades” (Platón, *Fedro* 257d).

Aristófanes, en *Las Junteras*, comedia en que las mujeres se [página 192] hacen cargo del gobierno y suprimen todas las distinciones sociales, dice, como Rogers traduce: “Tocante a la belleza, tan *sublime* y *grandiosa*, la enana, la deforme y la fea ocuparán su lugar.”

Jenofonte emplea *semnotes* para describir la *magnificencia* del porte de Ciro, el rey persa. *Semnos* y *semnotes* expresan toda la majestuosidad de la nobleza y la *realidad*.

(II) Estas dos palabras se usan muy comúnmente respecto de lo que es *sublime* y *magnífico* en el lenguaje y la expresión. Aristóteles dice que el metro heroico es *semnos*, *solemne* (Aristóteles, *Retórica* 1408b 35).

Platón habla de la *sublime* y maravillosa poesía trágica (*Gorgias* 502b). Píndaro alude a las mentiras que se dicen con palabras grandilocuentes, y añade: “El arte alado del poeta sabe revestir de *majestad* hasta las mentiras” (*Nemeas* 7.22).

Heródoto habla de usar un lenguaje *solemne* en presencia del rey (Heródoto, 7.6).

Aristóteles, discutiendo el estilo literario, escribe: “El mérito de la elocución radica en que sea clara sin ser vulgar. La elocución más clara es la que se compone de palabras corrientes, pero es vulgar ... La que utiliza palabras extrañas al uso ordinario es *noble*, *semnos*, y escapa a la trivialidad” (*Poética* 1458a 21). Repetidamente, llegamos a esta idea de solemnidad, dignidad, gravedad y peso.

(III) *Semnos* y *semnotes* aparecen muy a menudo en inscripciones funerarias. Son las palabras favoritas para describir y pagar tributo a los que vivieron noble y rectamente. He aquí otra serie de significados de estos vocablos; he aquí otro ambiente en que se mueven.

Se usan para expresar toda la majestuosidad y suntuosidad de la *realidad*.

Se usan para expresar todo el peso, la dignidad y solemnidad del discurso en su punto culminante. Se emplean para todo lo que es amable y demanda respeto en la vida. Lo más grande que puede decirse de uno que ya ha marchado es que fue *semnos* y vivió con *semnotes*, es decir, que en su vida hubo la dignidad regia y la majestad real de la divinidad.

Aristóteles, el más grande de los escritores éticos griegos, y uno de los más eminentes profesores de ética de todos los tiempos, tiene mucho que decirnos acerca del hombre que es *semnos* y de la cualidad de *semnotes*.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles habla del “*magnánimo*” y dice que es típico de esta clase de hombres “no necesitar de la ayuda de nadie, y si le fuera necesaria, la buscará con desgana, pero se pone [página 193] inmediatamente al servicio de los demás; de cara a los que tienen dignidades y a los favorecidos por la fortuna, da muestras de altura, pero se manifiesta comedido con los de condición media, porque es difícil y *maravilloso* (*semnos*) brillar entre los primeros, y fácil hacerlo entre los segundos. *Hacerse valer* (*semnunesthai*, verbo correspondiente a *semnos*) entre los grandes es propio de un hombre bien nacido, mientras que este proceder resultaría grosero entre los humildes” (*Ética a Nicómaco* 1124b 21). El hombre *semnos* distingue el momento de usar su dignidad.

Aristóteles dice que si los deseos de un hombre son débiles, sin ser malos; la victoria sobre ellos no tiene nada de lo que podamos *sentirnos orgullosos* (*semnos*) (*Ibid.* 1146a. 15).

Siguiendo con Aristóteles, sabemos que este filósofo definía la virtud como el feliz término medio entre los extremos del exceso y del defecto. Por tanto, para Aristóteles *semnos* es el término medio entre *areskeia* y *authadía*. *Areskeia* es la característica del hombre que se muestra tan ávido de agradar, que cae en el servilismo perruno; *authadía* expresa, por el contrario, la condición del hombre que se preocupa tan poco por complacer, que cae en la grosería del patán. *Semnos* es la palabra descriptora del hombre que se conduce entre los demás en una forma que combina la digna independencia con la amable consideración. El hombre que, como Aristóteles dijo, es “benigno y amable en su gravedad” (*Retórica* 1391a 28), y que es dignificado sin ser pomposo.

Cuando Plutarco describe al gran caudillo Nicias, dice que la “*gravedad* (*semnotes*) de Nicias no era áspera y enfadosa, sino mezclada con cierta modestia” (Plutarco, *Nicias* 2). Esta gravedad era dignidad y cortesía combinadas. Es fácil apreciar que la gran cualidad que *semnos* describe es la divinidad de los dioses; describe las Furias, las Erinias, que son los instrumentos de la justicia divina; describe la nobleza regia; describe lo sublime y

magnífico del discurso y de la conducta; describe la característica del hombre que sabe combinar la dignidad con la cortesía y la independencia con la humildad cuando trata con sus semejantes.

R. C. Trench dice que el hombre *semnos* “tiene una gracia y una gravedad que no le presta la tierra, sino que las debe a esa ciudadanía más alta que es también suya”. La palabra latina para esta clase de *gravedad* es *gravitas*, y Tertuliano escribe: “Ubi metus in Deum, ibi gravitas honesta.” Es decir: “Donde hay temor de Dios, hay gravedad honorable” (Tertuliano, *De Praescriptione* 43).

Clemente de Alejandría resumió esta idea cuando dijo que un cristiano es *semnos* porque su vida se orienta hacia la divina (Clemente de Alejandría, *stromateis* 7.35.6). La bondad, majestad y gravedad [página 194] cristianas vienen al hombre cuando éste vuelve su rostro hacia Dios, pues, entonces, incide en él la luz del Altísimo.

Es enormemente significativo que las Epístolas Pastorales estimen tanto la majestad en la vida cristiana. Estas epístolas fueron escritas en los días misioneros de la iglesia primitiva. Fueron redactadas cuando la iglesia era una pequeña isla rodeada por un mar de paganismo. En semejante tiempo no eran los sermones los que ganaban hombres para Cristo, sino las vidas. Y los hombres eran ganados por la cabal majestuosidad de la vida cristiana. Con demasiada frecuencia, la vida cristiana es bloqueada por las pequeñeces. Demasiado a menudo, la profesión cristiana permite que las fruslerías perturben la serenidad y la paz de los hermanos. Haríamos bien en pensar en esta esencial majestad de la vida cristiana, y buscar que haya más de ella en nuestra vida.

Hay un famoso incidente que tuvo lugar en los días más grandes de la historia romana. Pirro había enviado a Kineas como embajador suyo a Roma, y Kineas fue recibido por el senado romano. Cuando volvió, dijo a Pirro que había visto y hablado a “una asamblea de reyes”.

A este hombre el senado romano le pareció nada menos que una asamblea de reyes. Esto es lo que debería parecer la iglesia cristiana. El cristiano ha de ser *semnos*; ha de desplegar en su vida la majestad del vivir cristiano.

SKANDALON⁴⁶²⁵ Y SKANDALIZEIN⁴⁶²⁴

(σκάνδαλον y σκανδαλίζω)

LA PIEDRA DE TROPIEZO EN EL CAMINO

Skandalon es la palabra que la Versión Reina Valera Antigua traduce regularmente “tropiezo”, “ofensa”, “escándalo”; y *skandalizein* es el verbo correspondiente.

Skandalon no es en absoluto una palabra griega clásica. Pertenece al griego posterior y, de hecho, es mucho más común en la Septuaginta y en el NT que en cualquier otro sitio. El vocablo clásico equivalente a éste es *skandalethron*, que significa “trinquete de una trampa”, es decir, el arma donde se fija el cebo. El animal era atraído por el cebo con el fin de que tocara o pisara el trinquete y éste hiciera saltar el muelle de la trampa. Así, el animal era seducido para su captura o muerte. En el griego clásico, Aristófanes usa la palabra respecto de las “trampas verbales” que, con un argumento como cebo, se ponen para atraer a una persona hacia el fracaso. Por tanto, es claro que el matiz original de la palabra no era tanto un “tropiezo” para [página 195] hacer caer a alguien como un “cebo” para seducir y atraer a una persona hacia su destrucción.

Cuando vamos a la Septuaginta, notamos que esta distinción es todavía más clara. El vocablo griego *skandalon* es utilizado para traducir dos palabras hebreas. (a) En primer lugar, traduce a la palabra *michsol*, que definitivamente significa “tropiezo”. En Lv. 19:14 leemos: “... delante del ciego no pondrás tropiezo”. El Sal. 119:165 dice: “Mucha paz tienen los que aman tu ley. Y no hay para ellos tropiezo”. (b) La segunda palabra que traduce es *mokesh*, que significa “trampa” o “lazo”. Así, en Josué 23:13 leemos que las alianzas con las naciones extranjeras son “lazos” y “trampas”. En Sal. 140:5, el salmista dice que los soberbios le han escondido “lazo” y le han puesto “trampas”. En Sal. 141:9, el salmista ora así: “Guárdame de los lazos que me han tendido, y de las trampas de los que hacen iniquidad.” En Sal. 69:22, el salmista dice: “Sea su convite delante de ellos por lazo, y lo que es para bien, por tropiezo”. La idea es que el éxito y la prosperidad pueden llegar a ser un lazo en vez de una bendición. En la Septuaginta, pues, la palabra *skandalon* tiene dos ideas tras ella. Significa “tropiezo”, algo puesto en el camino de un hombre para hacerle caer física o moralmente, y “lazo”, “trampa”, “cebo”, para seducirle, atraerle y arruinarle.

En el NT, los traductores de la Versión Reina Valera Antigua suelen tomar *skandalon* en el sentido de “tropiezo”, pero cuando vamos a los pasajes neotestamentarios con la idea del doble significado de *skandalon*, encontramos que, en algunos de estos pasajes, el segundo significado del vocablo da una imagen más expresiva.

(I) Hay pasajes en que los dos significados encajan perfectamente. En Mt. 13:41 se dice que el Hijo del Hombre quitará todo *skandala* de su reino. Cuando el reino venga, todo lo que se considere que puede hacer pecar al hombre, todo lo que le pueda hacer tropezar, todo lo que tenga poder para atraerle al mal camino será raíz. En la economía del reino, la tentación será impotente.

(II) Hay pasajes en que el significado “tropezar” es el más adecuado e incluso esencial. En Ro. 14:13 se nos prohíbe poner “tropezar” u “ocasión de caer” al hermano. La palabra usada para “ocasión de caer” es *proskomma*, que significa “obstáculo”, “cortapisa”, “impedimento”. Es la palabra que se usaría para expresar la idea de talar un árbol y dejarlo atravesado en la carretera para bloquearla. Nunca debemos hacer o permitir nada que obstaculice el camino de la bondad. En Mt. 13:21 se dice que el oidor superficial de la palabra es “ofendido” (*skandalizein*) por la persecución. La persecución es un obstáculo que le impide seguir por el camino cristiano. Los fariseos se sienten “ofendidos” por las palabras de Jesús (Mt. 15:12). Jesús predice que todos sus discípulos se “ofenderán” a causa de él (Mt. 26:31). [página 196] Los falsos maestros ponen “tropezar” ante los demás (Ap. 2:14). Los judíos consideran la cruz de Cristo un “tropezar” y una “ofensa” (1 Co. 1:23; Gá. 5:11). En todos estos casos, las palabras significan algo que interrumpe el progreso y desarrollo de un hombre, algo que le hace tropezar y caer, que le obstaculiza el camino. Ese algo puede provenir de la acción malintencionada de otros o del prejuicio y el orgullo del corazón de ese mismo hombre.

(III) Pero hay casos en que se obtiene una imagen mucho más vívida si se usan *skandalon* y *skandalizein* en el sentido de “trampa”, “lazo”, “cebo”, “seducción” e “incitación a pecar”. Ro. 16:17 advierte con respecto a los que causan divisiones y “tropezos” en contra de la doctrina que el pueblo de Cristo ha recibido. Es decir, se advierte contra los que quieren “atraernos” fuera del camino de la verdadera creencia. 1 Jn. 2:10 dice: “El que ama a su hermano, permanece en la luz, y en él no hay *skandalon*”. Es decir: “Nunca incitará a nadie a pecar”. Mt. 18:6 habla del pecado de “hacer tropezar” a alguno de estos pequeños, y el versículo siguiente se refiere a la terribilidad de los “tropezos”. Pero estos versículos se nos esclarecerán si tomamos *skandalon* y *skandalizein* en el sentido de seducir e incitar a pecar a los más jóvenes e impresionables. Mt. 5:29, 30 habla de que es preferible sacarnos un ojo y cortarnos una mano si ese ojo o esa mano han de facilitarnos la ocasión de caer. Claramente aquí es mejor considerar *skandalon* en el sentido de “lo que nos pone trampas y lazos para atraernos a la ruina del pecado”. Si los deseos del ojo o de la mano son una trampa, tales deseos deben ser extirpados.

Cuando Burns fue a Irvine a aprender el rastrilleo del lino, se encontró con un hombre, mayor que él, que le descarrió. Burns dice: “Su amistad me hizo mal”. Este es precisamente el significado de *skandalon*. Un *skandalon* es lo que nos hace tropezar y caer en el pecado o lo que nos induce a pecar. Tal cosa debe ser desarraigada de nuestras vidas; y Dios nos considerará culpables si llevamos *skandalon* a la vida de nuestros semejantes.

SOPHIA,⁴⁶⁷⁸ PHRONESIS,⁵⁴²⁸ SUNESIS⁴⁹⁰⁷

(σοφία, φρόνησις, σύνεσις)

LA MENTE EQUIPADA

Los griegos tenían tres grandes palabras que describían otras tantas grandes cualidades de la mente; y si un hombre poseía estas tres cualidades, contaba con una mente bien equipada. Los escritores [página 197] del NT se apropiaron de las tres palabras, pues estaban convencidos de que cuanto describen se encontraba en Jesús y sólo en Jesús.

La primera palabra es *sophia*. Generalmente, *sophia* se traduce “sabiduría”, pero *sabiduría de las últimas cosas*. En los escritos griegos hay muchas y grandes definiciones de *sophia*, pero la más común dice que *sophia* es “conocimiento de las cosas, tanto humanas como divinas, y de sus causas” (Clemente de Alejandría, *Stromateis* 1.30.1).

Aristóteles la define como “el más perfecto de los modos del conocimiento, no sólo de las conclusiones, sino también de los principios primeros”. Dijo que *sophia* era “conocimiento consumado de los órdenes más exaltados” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1141 a 20).

Agustín dijo que *sophia* “pertenece al conocimiento de las cosas eternas” (*De Div. Quaest.* 22). Según Cicerón, *sophia*—que él traduce *sapientia*— “es conocimiento de lo humano y lo divino” (*Tusculanas* 4.26), y también dijo que era “la principal de las virtudes” (Cicerón, *De Officiis* 1.43). *Sophia* es conocimiento último, *i.e.*, conocimiento de Dios. *Sophia* representa el mayor alcance de la mente humana.

Debemos hacer constar que, aunque *sophia* puede ser convertida en algo nocivo, en sí es noble y siempre implica bondad. Platón dijo: “Toda sabiduría (*sophia*) que esté divorciada de la justicia y del resto de las virtudes es astucia, pero no sabiduría” (*Menexeno* 19). Jenofonte, citando a Sócrates, dice: “Justicia, y cualquier otra forma de virtud, es *sabiduría*, *sophia* (*Memorabilia* 3.9.5). Para el griego, *sophia*, *sabiduría*, bondad y nobleza van juntas. No puede existir la una sin la otra.

La segunda de las tres grandes palabras es *phronesis*, que usualmente se traduce “prudencia”. La diferencia básica entre *sophia* y *phronesis* estriba en que *sophia* es *teórica* y, *phronesis*, *práctica*; *sophia* tiene que ver con la mente del hombre; *phronesis*, con la vida, conducta y acción del hombre.

Aristóteles definió *phronesis* como la “verdad ... que se interesa en la acción y relación de las cosas que son buenas para los seres humanos” (*Ética a Nicómaco* 1140b 20). También decía que *phronesis* es “una virtud de la mente, mediante la cual los hombres toman decisiones sabias sobre las cosas que son llamadas buenas o malas en relación con la felicidad” (Aristóteles, *Retórica* 1366b 20).

Plutarco define *phronesis* como “esa virtud que considera lo que debe hacerse y lo que no” (*De Virt Mor.* 440 sigte. Realmente, Plutarco está citando al filósofo Aristo). Platón decía que *phronesis* es la “disposición que nos permite juzgar qué es lo que nos conviene hacer y qué lo que conviene evitar” (*Definiciones* 4.11).

Cicerón define *phronesis*—que él traduce *prudencia*— como “conocimiento de las cosas que deben procurarse y de las que deben evitarse”. [página 198] Filón la definía como “el correcto término medio entre astucia y boliconería” (*De Proem. et Poen* 14).

Phronesis es una virtud extremadamente práctica. En un papiro, cierto escritor habla de la “*phronesis*, *prudencia*, que aumenta las propiedades de un hombre”. En otro papiro hay un poema pesimista que reza así: “Quien piense que va a prosperar por medio de la *phronesis*, *prudencia*, espera en vano. Pues, en esta vida, todo sucede por la *tuche*, *suerte*, y no por la *phronesis*, *prudencia*”.

Muy a menudo los escritores clásicos contrastan y comparan *sophia* con *phronesis*. Filón dice que *sophia* se ocupa del servicio de Dios, y, *phronesis*, de la ordenación de la vida humana (*De Proem. et Poen.* 14).

Aristóteles dice que *sophia* tiene que ver con todo lo que es inmutable, y, *phronesis*, con todo lo que está sujeto a cambio, con lo que es oportuno en cualquier circunstancia (*Magn. Mor.* 1197a 34). Panecio, el filósofo estoico, decía que *sophia* es conocimiento de las cosas humanas y de las divinas, y *phronesis* es conocimiento de las cosas buenas, de las malas y de las que no son ni buenas ni malas (Diógenes Laercio, 7.29).

La tercera de las grandes palabras griegas, que constituyen la buena dotación de la mente, es *sunesis*. *Sunesis* significa literalmente “unión”, “encuentro”, “confluencia”; es, ciertamente, la *facultad de unir por parejas*. Aristóteles dijo que *sunesis* se interesaba únicamente en el juicio (*Ética a Nicómaco* 1143a 10). Para Demóstenes *sunesis* era “eso por lo que las cosas bellas y sencillas se distinguen”. Cuando Tucídides está describiendo cómo pueden calcularse las probabilidades en la guerra, dice que “el *conocimiento*, *sunesis*, fortifica el coraje” (Tucídides, 2.62). Es decir, una evaluación inteligente de la situación da fundamento y fuerza al coraje. Cuando habla de las naciones bárbaras, admite la fogosidad y fuerza que tienen, pero dice que “no están a nivel con las otras razas en *inteligencia general*, *sunesis*, y en las artes de la vida civilizada” (Tucídides, 2.97). No tienen desarrollada la facultad del juicio al estilo de las naciones civilizadas. Aristóteles dice que los niños desarrollan *sunesis*. “Los padres aman a sus hijos desde el momento en que éstos nacen, mientras que es preciso que los niños, para amar a sus padres, hayan alcanzado una cierta edad y hayan adquirido *inteligencia*, *sunesis*, o al menos sensibilidad” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1161b 26).

De todo lo dicho, podemos concluir que, en esencia, *sunesis* es crítica. Es la facultad de distinguir entre las diversas formas de acción posibles según los diferentes valores de las cosas y las diversas situaciones y relaciones que se dan entre las gentes. *Sunesis* es la habilidad de probar, distinguir, criticar, evaluar y formar juicios.

[página 199] Así, pues, apreciamos que la mente equipada tiene una triple sabiduría: (a) la sabiduría que puede ver y entender lo último e infinito de las cosas; (b) la sabiduría que puede ocuparse en los problemas prácticos de la vida y el vivir cotidianos; (c) la sabiduría que puede juzgar y someter a prueba las diversas reglas de conducta, y escoger la mejor dentro de una determinada situación.

Es interesante y necesario tomar nota de que, una y otra vez, la Biblia auna la sabiduría teórica, *sophia*, con la sabiduría práctica, *phronesis* y con la *sunesis*. Según el punto de vista bíblico sobre la vida, un hombre precisa de ambas formas de sabiduría. Salomón ora y pide *sabiduría*, *sophia*, y *entendimiento*, *phronesis*, un corazón sabio y entendido (1 R. 3:12; 4:29). En la versión de la misma historia, en Crónicas, David ora para que Dios dé a Salomón *sabiduría*, *sophia*, e *inteligencia*, *sunesis*, que es precisamente la misma oración de Salomón (1 Cr. 22:12; 2 Cr. 1:10). En Dn. 1:17, los cuatro muchachos tienen conocimiento, inteligencia, entendimiento y sabiduría. *Sabiduría*, *sophia*, y *entendimiento*, *phronesis*, requieren la atención del hombre (Pr. 8:1). Guardar los man-

damientos de Dios es señal de *sabiduría e inteligencia* (Dt. 4:6). Isaías habla de la *sabiduría* del sabio y de la *inteligencia, sunesis*, del entendido (Is. 29:14).

El gran valor de todo esto radica en que el hombre realmente sabio tiene sabiduría teórica y práctica. Anatole France hablaba de eruditos que tienen tinta en las venas en vez de sangre y que nunca se habían asomado a la ventana. Ciertamente, la imagen tradicional del sabio es la de un hombre encerrado en su estudio, sepultado en sus libros y perdido en la investigación; un hombre sin contacto con la vida y, consecuentemente, por completo inefectivo e ineficaz en la conducta del vivir cotidiano; un hombre que es epitomado en el profesor distraído. Pero el griego y la Biblia dirían que semejante hombre es incompleto, porque, aunque tenga *sophia*, carece de *phronesis* y *sunesis*. Por otra parte, la imagen común del hombre pragmático es la del individuo que está siempre tan ocupado con los negocios prácticos de la vida, que carece de tiempo e inclinación para molestarse con la teología, la filosofía o, meramente, con el pensamiento simple y llano. Este hombre también es incompleto, porque puede tener *phronesis* y *sunesis*, pero adolece de *sophia*.

La Biblia ve al hombre como un todo; al que es sabio en los asuntos de la eternidad y eficiente en los del tiempo.

Ahora consideremos estas palabras en el NT, y, juntamente con ellas, nos ocuparemos de sus correspondientes adjetivos. El adjetivo de *sophia*, *sabiduría*, es *sophos*, sabio. El de *phronesis*, *prudencia*, es *phronimos*, *prudente*. El de *sunesis*, *inteligencia*, es *sunetos*, *entendido*, *inteligente*.

[página 200] (I) La sabiduría es propiedad de Dios (Ap. 5:12). Jesús habla de la sabiduría de Dios (Lc. 11:49); Pablo también habla de la sabiduría de Dios (Ro. 11:33), la cual es multiforme (Ef. 3:10). La verdadera sabiduría es conocer a Dios.

(II) Sabiduría es la característica de Jesucristo (Ap. 7:12). Jesús crecía en sabiduría cuando, en Nazaret, era todavía un mozalbeta (Lc. 2:40, 52). Cuando predicó en esa ciudad, las gentes se preguntaban dónde había adquirido la sabiduría que se patentizaba en sus palabras (Mt. 13:54; cf. Mr. 6:2). El mismo es sabiduría de Dios (1 Co. 1:24, 30). En él están todos los tesoros de la sabiduría (Col. 2:3). Jesús es sabiduría porque nos dio a conocer a Dios, que es la única sabiduría que importa.

(III) Sabiduría es la señal distintiva de los hombres que han sido grandes. Salomón tenía sabiduría (Mt. 12:42; cf. Lc. 11:31). José tenía sabiduría, que le mantuvo en el buen camino y le enalteció en Egipto (Hch. 7:10). Moisés fue enseñado en sabiduría (Hch. 7:22). Los requisitos que habían de satisfacer los primeros diáconos, los siete, eran estar llenos del Espíritu Santo y de sabiduría (Hch. 6:3). Los judíos no podían resistir la sabiduría con que Esteban hablaba (Hch. 6:10). Los profetas y sabios son clasificados juntos (Mt. 23:34). Un hombre es realmente sabio cuando conoce a Dios.

(IV) Sabiduría es la señal del cristiano. Jesús prometió a sus seguidores darles sabiduría con la cual pudieran enfrentarse a sus enemigos y perseguidores (Lc. 21:15). La oración de Pablo es que Dios dé sabiduría y prudencia a su pueblo (Ef. 1:8), que Dios les dé espíritu de sabiduría' (Ef. 1:17). Sabiduría es el objeto de las oraciones y la enseñanza de Pablo (Col. 4:5). El hombre sabio es el que muestra su fe por las obras (Stg. 3:13). El cristiano encuentra, en la sabiduría que Jesús le da, solución para sus problemas y respuesta para sus oponentes. El cristiano ha de ser sabio para el bien (Ro. 16:19).

(V) La sabiduría está relacionada con la oración, el Espíritu Santo y Dios. Los Siete habían de ser hombres llenos del Espíritu Santo y de sabiduría (Hch. 6:3). Dios da sabiduría al hombre que carece de ella (Stg. 1:5). La auténtica sabiduría es celestial (Stg. 3:15). Ya hemos visto que Pablo ora para que Dios dé sabiduría a su pueblo (Ef. 1:17; Col. 1:9). La palabra de sabiduría en la predicación es un don del Espíritu (1 Co. 12:8). La única sabiduría que importa no es la que el hombre descubre, sino la que Dios da.

(VI) Y sin embargo, aun siendo cierta la afirmación que acabamos de hacer, la sabiduría puede ser enseñada, lo cual es el empeño de Pablo (Col. 1:28). El hombre evoluciona merced a la sabiduría, pues el apóstol habla sabiduría entre los cristianos maduros (1 Co. 2:6, 7). Hay un evidente crecimiento en sabiduría. Aunque la sabiduría no es un descubrimiento **[página 201]** de la mente, tampoco puede ser obtenida sin la tenaz actividad del pensamiento. La auténtica sabiduría viene cuando el Espíritu de Dios se encuentra con la escrutadora mente del hombre, pero el hombre ha de tomar la iniciativa en la búsqueda del conocimiento perfecto que procede de Dios. Dios no da sabiduría al perezoso mental.

(VII) La sabiduría interpreta el verdadero significado de las cosas (Ap. 13:18; 17:9). Los mensajes de Dios van destinados al hombre que tiene ojos para ver y mente para entender. Es bienaventuradamente cierto que el hombre que busque, encontrará.

Pero siendo la sabiduría grande como es, puede degenerar. Pablo tiene mucho que decir, especialmente en 1 Corintios, sobre la falsa sabiduría.

(I) La sabiduría degenerada es la mundanal, la de este mundo (1 Co. 1:20, 26; 2:6; 3:18). Es la sabiduría que sabe bien cómo obtener y amasar riquezas de este mundo, pero que ignora lo que es realmente importante.

(II) Es una sabiduría palabarrera que sólo sirve para obscurecer la cruz (1 Co. 1:17). Pablo detesta predicar con palabras persuasivas de humana sabiduría (1 Co. 2:1, 4, 5, 13). Cuando Pablo condena tan inflexiblemente la palabarrera sabiduría del mundo, se estaba inspirando en la actitud de la sociedad de su tiempo. Los griegos siempre amaron las palabras; y una de las figuras bien conocidas en el mundo griego era el sofista. Los sofistas eran oradores tan famosos como estrellas de cine. Pero el sofista estaba más interesado en cómo decía algo que en qué estaba diciendo. Su interés primario consistía en adquirir destreza y habilidad en el uso de la palabra; su principal anhelo radicaba en provocar el aplauso; su deseo más ferviente era exhibirse. Dio Crisóstomo dijo de los sofistas: “Se quedaban boquiabiertos ante el murmullo de la multitud ... Como los hombres que caminan por la oscuridad, se mueven en la dirección del palmeteo y el griterío” (Dio Crisóstomo, *Oración* 33). Uno de ellos dijo a Epicteto: “Quiero que me alabes”. “¿Qué entiendes tú por que te alabe?”, preguntó Epicteto. “Quiero que digas ¡¡bravo!!, ¡¡maravilloso!!, contestó el sofista (Epicteto, *Discursos* 3.23.24). Epicteto describe la escena de cómo el profesor daba vueltas, tras el discurso que acababa de pronunciar. “¿Qué te he parecido hoy?” “¡Por mi vida que estuviste admirable!” “¿Qué pensaste de mi mejor pasaje?” “¿Cuál fue ése?” “Donde describí a Pan y a las ninfas.” “¡Oh!, lo hiciste excesivamente bien” (Epicteto, *Discursos* 3.23.11). Veamos otra escena descrita también por Epicteto. “Me parece que el auditorio de hoy era más grande”, dice el profesor. “Sí, mucho más.” “Unos quinientos, calculo yo.” “¡Oh, qué disparate!, no podían ser menos de mil.” “¡Ca!, eso es más de lo que Dio tuviera alguna vez; me [página 202] admiro por lo que fue: ellos también apreciaban lo que dije.” “La belleza, señor, puede mover hasta las piedras.”

Pablo conocía a los predicadores y maestros que estaban más interesados en las frases que en la verdad, que no deseaban sino exhibir su destreza y suscitar el aplauso de la multitud. Pablo conocía al predicador y maestro que le preocupaba más lo que los hombres pudieran pensar de él que lo que pensara Dios; que estaban más ansiosos por que los hombres les miraran que por que les mirara Dios. He aquí lo que Pablo quiso decir por sabiduría de este mundo. Sabiduría que, por cierto, aún no ha desaparecido del todo.

(III) Tal sabiduría no conoce realmente a Dios (1 Co. 1:21). Es más seductora que instructiva (1 Co. 2:4, 5). Es sabiduría del hombre, no de Dios (1 Co. 2:13). Es sabiduría del hábil polemista, más interesado en la exhibición de acrobacias mentales que en la búsqueda de la verdad (1 Co. 1:20). Es vana en el sentido de que no ayuda a nadie ni conduce a nada (1 Co. 3:20). Al final de los tiempos, será destruida por Dios y se demostrará lo insensata y extravagante que realmente es (1 Co. 1:19, 27; 3:19).

La única sabiduría verdadera no es consecuencia del orgullo, sino de la humildad. La única enseñanza sabia no apunta hacia sí misma, sino fuera de ella. La predicación degenera siempre que busca el aplauso. No hay sabiduría en el proceder del maestro y del predicador cuya personalidad y métodos obscurecen a Cristo, antes degenera en esa necedad que, en el fin de los tiempos, recibirá la convicción y condenación que merece.

Ahora veamos las palabras restantes, *phronesis* y *phronimos*, *sunesis* y *sunetos*.

Phronesis, el nombre, sólo se encuentra dos veces en el NT, Lc. 1:17 y Ef. 1:8, pero *phronimos*, su adjetivo correspondiente, aparece con más frecuencia. *Phronesis*, como vimos, es la sabiduría práctica que debe o no ser hecho en una situación dada. El que edificó su casa sobre la roca era *phronimos* (Mt. 7:24). En el mundo, el discípulo debe ser *phronimos* como una serpiente (Mt. 10:16). El mayordomo sabio que organiza bien la casa es *phronimos* (Mt. 24:45; cf. Lc. 12:42). Las vírgenes que no olvidaron el aceite para sus lámparas eran *phronimos* (Mt. 25:2, 4, 8, 9). Cuando Pablo se dirige a los corintios, como una apelación a su sentido común, dice: “Como a sensatos os hablo” (*phronimos*) (1 Co. 10:15).

A veces, esta sabiduría práctica puede degenerar en arrogancia (Ro. 11:25; 12:16; 1 Co. 4:10; 2 Co. 11:29). Un hombre puede llegar a impresionarse demasiado con su destreza. En la novela de Barrie, *Sentimental Tommy*, cuando Tommy había hecho hábilmente algo en la escuela, al ir a casa acostumbraba decir a su admirada hermana: “¿No [página 203] soy maravilloso?” Esta sabiduría práctica puede llegar a ser como la de Tommy.

Hay dos pasajes que muestran especialmente el significado de *phronimos*. La serpiente que sedujo a Adán y Eva es llamada *phronimos* (Gn. 3:1); y el mayordomo infiel, que primero estafó a su señor, y después tomó medidas para salvaguardar su ocio y comodidad, es llamado *phronimos* (Lc. 16:8). *Phronesis* es, sobre todo, la habilidad para desenvolverse en una situación específica; la sagacidad para descubrir qué necesita ser hecho y qué no; la sabiduría del hombre que nunca está perplejo.

Sunesis y *sunetos* no son muy frecuentes en el NT. El escriba contestó a Jesús que los hombres han de amar a Dios con todo su corazón, su *entendimiento*, *sunesis*, su alma y sus fuerzas. Los rabíes se maravillaban de la *sunesis* de Jesús, cuando estaba con ellos en el templo (Lc. 2:47). Sergio Paulo, el gobernador romano, es descrito

como *sunetos* (Hch. 13:7). En Ef. 3:4, *sunesis* describe el conocimiento de Pablo del misterio de Dios. En Col. 1:9, Pablo ora para que los colosenses tengan *sophia* y *sunesis*; y, en Col. 2:2, *sunesis* puede traer *certidumbre*. Pablo ora para que Dios dé entendimiento, *sunesis*, al joven Timoteo. La *sunesis* también puede convertirse en algo mundanal y afectado, y, entonces, será destruida (1 Co. 1:19). Jesús dice que las grandes cosas están escondidas de los sabios y los *entendidos* (*sophoi* y *sunetoi*), y son reveladas a los niños (Mt. 11:25; cf. Lc. 10:21).

La esencia de *sunesis* es la facultad crítica que, como Lightfoot apunta, “ve la índole de las cosas”. Su esencia es discriminación y juicio sabio. Puede prever las implicaciones de una acción y su consecuencia última. No sólo ve cómo es algo en el momento presente, sino también cómo será.

La dotación cristiana de la mente es multilateral. Está la sabiduría teórica, *sophia*, que ve las verdades últimas de Dios; está la sabiduría práctica, *phronesis*, que distingue lo que debe hacerse en una determinada situación; está la sabiduría crítica, discriminante, *sunesis*, que puede evaluar y ponderar la proyección de cualquier obra que haya de emprender. El cristiano no es únicamente un soñador de largos pensamientos, largos y desvinculados de la realidad del mundo; el cristiano no es solamente el hombre afanado en los negocios que nunca piensa en las últimas cosas; el cristiano no es simplemente un astuto evaluador de una política o una situación. El cristiano es las tres cosas. No sólo tiene la visión de conocer a Dios; dispone también del conocimiento práctico para convertir esa visión en acción y, además, del sano juicio que le permite escoger la forma de acción idónea para lograr su objeto. Únicamente el cristiano es soñador y, a la vez, hombre de acción.

[página 204]

SOTERIA⁴⁹⁹¹ Y SOZEIN⁴⁹⁸²

(σωτηρία y ἐκσώζω)

LA PALABRA DE SALVACION

EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El nombre *soteria* significa “salvación”, y el verbo *sozein* significa “salvar”. Indudablemente, para nosotros es de suprema importancia averiguar qué quiere decir salvación y ser salvo. En el griego clásico, *soteria* significa “liberación” o “preservación”. Puede usarse respecto de un hombre que vuelve sano y salvo a su casa o su país después de haber estado ausente un tiempo. Puede significar “garantía de seguridad” o “seguridad contra el peligro”. En los papiros, el significado más común de *soteria* es, con mucho, “salud corporal”. Por ejemplo, un miembro de cierta familia escribe a casa y dice: “Escribidme acerca de vuestra *sotería*” o, como nosotros diríamos, “hacedme saber cómo estáis”.

Comencemos buscando el principio del significado de *soteria* en la Septuaginta, la versión griega del AT, pues de ella se nutrieron muchos de los primeros cristianos. La Septuaginta fue la Biblia de la iglesia antes que el NT fuera escrito, y ella matizó el lenguaje y los pensamientos de la iglesia primitiva.

(I) En la Septuaginta, *soteria* significa, en su expresión más simple, “resguardo y seguridad en general”. En la multitud de consejeros hay *soteria*, dice Pr. 11:14. Jacob conviene que si llega a casa en *soteria*, *Yahweh* será su Dios (Gn. 28:21). José promete que todos aquellos varones en cuyo saco no esté la copa volverán a casa en *soteria* (Gn. 44:17; cf. Gn. 26:31; Job 11:20; 13:16; 30:15).

(II) En la Septuaginta, *soteria* significa “liberación de la tribulación en general”. Los adversarios del salmista le dicen: “No hay para él *soteria* en Dios” (Sal. 42:11). El salmista ora a Dios para que mande *soteria* (Sal. 44:4). El hombre que espera en Dios, se regocijará en su *soteria* (Is. 25:9; cf. Sal. 20:6; Is. 38:20; Jer. 25:35).

(III) En la Septuaginta, *soteria* significa “liberación de un enemigo”. En la Versión Reina Valera Antigua, dicha liberación está representada por palabras como “salvación”, “socorro”, “huida”, “victoria”. *Soteria* describe la liberación de manos de los filisteos (Jue. 15:18), de los amonitas (1 S. 11:9, 13), de Siria (2 R. 13:5), Egipto (2 Cr. 12:7) y Moab (2 Cr. 20:17). Describe la liberación por Dios de Israel de sus enemigos a través de toda la historia.

(IV) En la Septuaginta, *soteria* describe la “liberación de Israel del Mar Rojo”. “Estad firmes—dice Moisés—y ved la *soteria* que Jehová hará hoy con vosotros” (Ex. 14:13). Toda liberación era una *soteria* del [página 205] Señor, pero la liberación del Mar Rojo era la *soteria por excelencia*. Ahí, sobre todo, la mano de Dios fue vista en todo su esplendor y poder.

(V) Algunas veces, en la Septuaginta, esta *soteria* es “escatológica”, es decir, encontrará toda su floración y gloria sólo en la nueva era que vendrá. No es algo que se agota en este mundo. Será poderosa para salvar eternamente (Is 45:17; 52:10; Jer. 3:23), *i.e.*, su salvación es eterna.

(VI) Consistentemente, *soteria* está conectada con Dios y es atribuida a él. Comparada con ella, “vana es la ayuda de los hombres” (Sal. 60:11; 108:12; 146:3). Dios es, característicamente, Dios de *soteria*, Dios de “salvación” (Sal. 18:46; 38:22; 51:14; 88:1). Cuando el poder del hombre resulta ineficaz, la *soteria* de Dios entra en acción. La necesidad extrema del hombre es siempre la oportunidad de Dios.

(VII) Finalmente, podemos apreciar que *soteria* es el centro de muchos pasajes líricos, que son cánticos de acción de gracias. Aparece en el canto de Moisés, una vez atravesado el Mar Rojo (Ex. 15:2); en el canto de David, tras haber sido librado de Saúl (2 S. 22:3; 36, 47, 51); en el canto de Ana, cuando supo que iba a tener un hijo (1 S. 2:1). *Soteria* hace cantar de gozo al hombre que la experimenta.

Así, pues, cuando los escritores del NT usaron *soteria* recibieron con la palabra una cuantiosa herencia, pues el vocablo ya describía la salvación, preservación e intervención del poder de Dios en las crisis de la historia y de la vida individual, el cuidado que no cesa en este mundo y el amparo que hace cantar de alegría a la persona que lo siente.

EN EL NUEVO TESTAMENTO

Dos de los viejos usos se repiten en el NT.

(I) *Soteria* es utilizada con respecto a la “salvación de nuestros enemigos” (Lc. 1:69; 71; Hch. 7:25; Jud. 25). Notemos que todos estos pasajes tienen un trasfondo característico del Antiguo Testamento.

(II) Tanto el nombre como el verbo se usan con referencia a la “seguridad y salud corporal”. Por ejemplo, la preservación de Pablo del naufragio (Hch. 27:20, 34) y la construcción del arca de Noé para salvación de éste y su familia (He. 11:7).

Pero, habiendo ya hecho constar estos dos antiguos usos, ahora debemos ocuparnos de las formas distintivas y características en que el NT utiliza estas palabras.

(I) *Soteria* es “el anhelo de Dios” y “el propósito de Jesucristo”. El NT no sabe nada de un Dios airado que haya tenido que ser pacificado para perdonar a los hombres. El NT ignora por completo a un Dios cuya cólera haya sido trocada en misericordia. En el NT, Dios tomó la iniciativa de la *soteria*. Dios ha escogido a los hombres desde el principio [página 206] para “salvación” (2 Ts. 2:13). Dios quiere que todos los hombres sean “salvos” (1 Ti. 2:4). La paciencia en el sufrimiento de Dios es para obrar la mayor *soteria* posible (2 P. 3:15). La *soteria* es tanto una prerrogativa de Dios, que es atribuida a él en las doxologías del Apocalipsis (Ap. 7:10; 19:1). Es Dios quien nos ha “salvado” (2 Ti. 1:9). Cristo Jesús vino al mundo para “salvar” a los pecadores (1 Ti. 1:15). Jesús no vino al mundo para condenarlo, sino para que sea “salvo” por él (Jn. 3:17). Dios es el promotor de la *soteria*.

(II) Por esta misma razón, la *soteria* puede ser rechazada. Debemos ocuparnos de nuestra *soteria* con temor y temblor (Fil. 2:12). Siendo grande como es, puede ser desatendida (He. 2:3). El NT nunca olvida que el arriesgado libre albedrío del hombre puede frustrar el propósito salvador de Dios.

(III) Jesús es el núcleo de la *soteria* que Dios obra. En ningún otro hay *soteria* ni hay otro nombre, en los cielos o en la tierra, en que podamos ser salvos (Hch. 4:12). Jesús es el *archegos*, el pionero, el precursor de la *soteria* (He. 2:10). Es el *aitios*, la causa motora y esencial de la *soteria* (He. 5:9). Sin Jesús y su obra, *soteria* no es posible.

(IV) No obstante, Jesús necesita de agentes humanos. El anhelo de Pablo es ver la manera de que puedan ser “salvos” algunos judíos (Ro. 11:14). A todos se hizo de todo para “salvar” a algunos (1 Co. 9:22). Pablo, refiriéndose al matrimonio, exhorta al cónyuge creyente a seguir junto al incrédulo por si quizá puede “salvarle” (1 Co. 7:16). Todo el deseo del apóstol delante de Dios es procurar que los demás sean “salvos” (1 Co. 10:33), y reprocha a los judíos el que le estorben en esta labor (1 Ts. 2:16). Timoteo ha de tener cuidado de él y de la doctrina, porque así se salvará a sí mismo y a los demás (1 Ti. 4:16). El que media para que se convierta un pecador, salva de la muerte un alma (Stg. 5:20). Jesucristo precisa de labios que hablen por él, de manos que obren por él, de hombres que sean sus heraldos.

(V) Por esta misma razón, el mensaje cristiano es:

(a) “palabra de salvación” (Hch. 13:26; Ef. 1:13). Es dar a los hombres las buenas nuevas de la buena voluntad de Dios.

(b) El mensaje cristiano es “el camino de salvación” (Hch. 16:17). Muestra a los hombres la senda que conduce a la vida, no a la muerte.

(c) El mensaje cristiano es “poder de salvación” (Ro. 1:16). No sólo trae al hombre una tarea, también le da las fuerzas para realizarla; no sólo le muestra un camino, le da el poder para andar por él; no sólo le hace un ofrecimiento, también le da la facultad para apoderarse de él.

(d) El “anhelo” del mensaje cristiano es la salvación del hombre (Ro. 10:1; 2 Co. 6:1). El anhelo del mensaje cristiano no es precipitar al [página 207] hombre en las llamas del infierno, sino alzarlo hasta la vida de los cielos.

Ahora debemos considerar lo que podríamos llamar elementos de *soteria* en el NT, las cosas que traen “salvación”.

(I) *Soteria* implica “arrepentimiento”. La aflicción piadosa produce arrepentimiento que obra para salvación (2 Co. 7:10). *Soteria* es algo de lo que hay que ocuparse con “temor y temblor” (Fil. 2:12).

(II) *Soteria* implica “fe” (ef. 2:8; 2 Ti. 3:15; 1 P. 1:9). Implica aceptar a Dios, a través de su palabra, y moldearse uno mismo en confianza cabal sobre la base de la misericordia ofrecida por Dios. *Soteria* implica “creencia” (Ro. 1:16), esto es, la convicción de que las promesas de Dios en Cristo son verdaderas, la complacencia en aventurar nuestra vida en la veracidad de Jesucristo. Implica “esperanza” (Ro. 8:24). El arrepentimiento, el temor y temblor, no es sinónimo de hacer a un hombre desesperar, sino de moverle a buscar, en radiante esperanza, su remedio en Jesucristo. Fe, esperanza y creencia van tupidamente entrelazadas. Son las diferentes expresiones de la confianza en que se funda *soteria*.

(III) *Soteria* implica “perseverancia”. El que persevere hasta el fin encontrará *soteria* (Mt. 10:22; 24:13). El hombre que no se intimida por la oposición exterior ni por el desaliento interior, al final, encontrará la salvación. No debe ser derrotado por sus dudas ni por los argumentos y seducciones de los otros. Su confianza es algo a lo que debe adherirse como a un salvavidas en medio de un mar tempestuoso.

(IV) *Soteria* implica “amar la verdad” (2 Ts. 2:10). El hombre que no ama la verdad nunca puede encontrarla. Si un hombre cierra los ojos a la verdad sobre él, no puede ser movido al esencial arrepentimiento. Si cierra los oídos a la verdad sobre Jesús, nunca podrá informarse ni apercibirse de la finalidad del ofrecimiento de Dios. Y siempre será cierto que no hay ciego más grande que el que no quiere ver.

(V) Algunas veces, *soteria* implica “temor” (Jud. 23). Hay algo así como un temor limpiador (Sal. 19:9). El temor del Señor es el principio del conocimiento (Pr. 1:7). Existe lo que alguien ha llamado “el estremecimiento celestial”, el repentino temblor por miedo de lo que somos, que nos conduce a encontrar la esperanza de lo que en Cristo podemos ser.

(VI) *Soteria* siempre implica “gracia”, pues está fundada en la gracia y somos salvos por gracia (Ef. 2:5). Los cristianos primitivos estaban convencidos de que eran salvos por la gracia del Señor Jesús, y la idea que expresa el vocablo *soteria* es la prueba final de que la salvación es un don que no hemos merecido ni podíamos merecer, sino que viene a nosotros de la pura bondad y generosidad de Dios.

(VII) *Soteria* implica “el mensaje de la cruz”, aun cuando este [página 208] mensaje parezca una simpleza al oírlo por primera vez (1 Co. 1:18), e implica que debe quedar impreso para siempre en nuestra memoria (1 Co. 15:2). Implica ver la cruz y recordarla constantemente, es decir, tomar conciencia del amor de Dios y vivir de acuerdo con ella.

(VIII) El escritor de Hebreos tiene algo más que añadir. El diría que *soteria* también implica “la continuación de la obra de Cristo”. La visión de este escritor es que Cristo vive siempre para interceder por nosotros (He. 7:25). Con uno de los pensamientos de mayor alcance de todos los del NT, este autor ve a Jesús defendiendo todavía a los hombres, llevando a cabo su obra sumosacerdotal, dejando expedito el camino hasta Dios a los hombres. Esta es la visión de un Cristo que nos amó desde el principio de los tiempos y que nos amará hasta el final, y cuyo amor continuo es nuestra eterna esperanza de *soteria*.

En muchos casos, en el NT, *soteria* se encuentra como si no tuviera explicación. Se usa como una palabra de cuyo significado cada uno entendería al menos algo. Tales casos son Lc. 19:9; Hch. 11:14; 16:30; 1 Co. 3:15; 2 Co. 2:15.

Pero si hemos de apoderarnos de todo el valor y significado de esta palabra, debemos preguntar: ¿De qué es salvado el hombre? ¿Cuál es la liberación que *soteria* promete? Antes de buscar las respuestas en el NT, debemos hacer una observación. El verbo *sozein* significa tanto salvar a un hombre en el sentido eterno como curarlo en el sentido físico. En el NT, la salvación es “total”. Es salvado el hombre íntegro: su cuerpo y su alma.

(I) *Soteria* es salvación de la “enfermedad física” (Mt. 9:21; Lc. 8:36, en ambos casos el verbo es *sozein*). Jesús estaba interesado en el cuerpo y en el alma de los hombres; y es muy significativo el que la iglesia esté redescubriendo esto hoy. Tal salvación puede no curar, pero siempre capacita al sufriente para convertir sus padecimientos en gloria.

(II) *Soteria* es salvación del peligro. Cuando los discípulos peligraban daban voces para ser “salvados” (Mt. 8:25; 14:30). Esto no significa protección de todo peligro y daño; significa que el hombre que sabe que está de-

ntro de la *soteria* de Dios, sabe que está, como Rupert Brooke decía, “seguro donde no hay seguridad”. Es la convicción de que nada, en vida o en muerte, puede separarle del amor de Dios.

(III) *Soteria* es salvación de la “parte infecta de la vida”. Un hombre es salvado de esta aviesa y perversa generación (Hch. 2:40). El hombre que conoce la *soteria* de Dios tiene con -y sobre-él una cualidad profiláctica, un antiséptico divino que le inmuniza para ir por el mundo sin contaminarse.

(IV) *Soteria* es salvación de “la condición de perdido”. Jesús vino al mundo a buscar y a salvar lo que se había perdido (Mt. 18:11; Lc. 19:10). [página 209] Vino a rescatar al hombre cuando éste iba camino de una situación en que perdería cuerpo y alma. Vino a hacerle volver del camino que conduce a la más fatal clase de muerte, para dirigirle por el que lleva a la más esencial clase de vida.

(V) *Soteria* es salvación del “pecado”. Jesús recibió este nombre porque había de salvar a su pueblo de sus pecados (Mt. 1:21). El hombre solo es esclavo del pecado. No puede liberarse de él. Puede diagnosticar fácilmente su enfermedad, pero no puede curarla. Sólo el poder salvador de Cristo efectúa esa curación. “El quebranta el poder del invalidado pecado. Liberta al prisionero del pecado.”

(VI) *Soteria* es salvación de la “ira” (Ro. 5:9). El NT no puede ser vaciado de su concepción de juicio, pues ésta es fundamental en él. Jesucristo obró, Dios obró, y la obra de ambos libertó al hombre de la ira de la santidad agraviada y de la ley transgredida. Algo pasó que, en Jesucristo, pone al hombre creyente en una nueva relación con Dios.

(VII) Una última cosa hemos de hacer constar. *Soteria* es escatológica. Es decir, podemos empezar a gozar de ella aquí y ahora, pero su pleno efecto y su completa maravilla vendrá a nosotros el día en que Jesús sea coronado Rey de todo el mundo (Ro. 13:11; 1 Co. 5:5; 2 Ti. 4:18; He. 9:28; 1 P. 1:5; Ap. 12:10). Es cierto que la segunda venida de Cristo no es una doctrina popular; pero se sigue conservando la tremenda verdad de que este mundo va a alguna parte, y, cuando el mundo llegue a su consumación última, *soteria* será simultánea y finalmente perfeccionada.

Soteria es lo que salva a un hombre de la ruina de su alma en esta vida y en la futura.

SPLAGCHNIZESTHAI⁴⁶⁹⁷

(σπλαγχνίζομαι)

LA COMPASION DIVINA

Hay palabras que llevan en ellas la evidencia de cierta clase de revolución en el dominio del pensamiento, y *splagchnizesthai* es una de esas palabras. Significa “compadecerse”. No es clásica, pero sí contiene una forma clásica de pensamiento. *Splagchnizesthai* es el verbo que procede del hombre *splagchna*, que significa vísceras principales, es decir, corazón, pulmón, hígado e intestino. Los griegos sostenían que estas vísceras constituían el asiento de las emociones y pasiones, especialmente de la ira, la ansiedad, el miedo e incluso el amor. Cuando Heracles está exponiendo sus quejas a Admeto, dice: “A [página 210] un amigo hay que hablarle con libertad, Admeto, y no guardarse en las *splagchna* (las entrañas) los reproches callando” (Eurípides, *Alcestis* 1008–1010). El coro, oyendo el lamento de Electra, dice: “Oyéndote, se entristecen mis *splagchna*” (Esquilo, *Las Coéforas* 413). Así, pues, en el griego clásico, las *splagchna* son las partes internas del hombre y asiento de las emociones más profundas. Partiendo de esta idea, se formó, en el griego posterior, el verbo *splagchnizesthai*, que significa “compadecerse”, y, de esta misma derivación, puede inferirse que *splagchnizesthai* no describe una piedad o compasión ordinarias, sino una emoción que conmueve lo más recóndito del ser del hombre. Esta es la palabra griega para expresar con mayor fuerza la idea de compasión.

En el NT, *splagchnizesthai* nunca se encuentra fuera de los evangelios sinópticos; y, excepto en tres ocasiones que aparece en parábolas, siempre es usado con referencia a Jesús. En las parábolas se utiliza respecto del señor que tuvo *compasión* del siervo que no podía pagarle (Mt. 18:33), de la *compasión* que hizo al padre recibir con amor al hijo pródigo (Lc. 15:20) y de la *compasión* que movió al samaritano a ayudar al viajero herido en el camino de Jericó (Lc. 10:33). En el resto de los casos, se emplea en conexión con Jesús mismo.

Jesús tuvo *compasión* de la multitud cuando la vio como ovejas sin pastor (Mt. 9:36; cf. Mr. 6:34). Tuvo *compasión* de los hambrientos y necesitados que le seguían al desierto (Mt. 14:14; 15:32; Mr. 8:2), y tuvo *miserecordia* del leproso (Mr. 1:41). Jesús se *compadeció* de los dos ciegos (Mt. 20:34) y de la viuda de Naín que llevaba a enterrar a su único hijo (Lc. 7:13). El padre del muchacho epiléptico apeló a la *compasión* de Jesús (Mr. 9:22).

Hay dos interesantes hechos con relación al uso de esta palabra.

(I) Jesús tuvo compasión del *abandono espiritual de la multitud*. Eran como ovejas sin pastor. Jesús no estaba molesto con la simpleza de la muchedumbre ni irritado con su inutilidad, sino preocupado por ellos. Les veía como cosecha que espera ser recolectada por Dios (Mt. 9:37, 38). Los fariseos decían: “El hombre que no conoce la ley es maldito.” Y bien podía esperarse de ellos frases como: “Hay gozo en los cielos por cada pecador que es destruido”. Pero, frente a la ruina espiritual de los hombres, aun cuando fuera causada por la propia dejadez de ellos, Jesús no sintió sino piedad. El no veía al hombre como un reo que ha de ser condenado, sino como un des-carriado que había que encontrar y llevar a casa. No veía a los hombres como broza para quemar, sino como mies presta para ser segada por Dios.

(II) Jesús se compadeció del *hambre y dolor de los hombres*. El triste espectáculo de una multitud hambrienta, la vista de gentes cansadas, la apelación de un ciego o un leproso, despertaba su compasión. [página 211] Jesús nunca consideró a las personas un engorro o un fastidio, sino siempre seres que necesitaban su ayuda. Eusebio (*Historia Eclesiástica* 10.4.11) escribe de Jesús en términos que son o una inconsciente o una deliberada cita de Hipócrates, el fundador de la medicina griega. “Era como el excelente médico que, para curar la enfermedad, examina lo que es repulsivo, palpa las llagas, y siente en sí el dolor del sufrimiento de los otros”. Jesús nunca consideraba con indiferencia al sufriente, y, por tanto, mucho menos con asco y disgusto, sino con tal piedad, que resultaba en ayuda.

(III) Jesús tuvo compasión de la *aflicción de los hombres*. Cuando se encontró con el cortejo fúnebre del hijo de la viuda de Naín, fue conmovido por el patetismo de la situación humana. Jesús no se sintió al margen ni fue indiferente a lo que allí estaba sucediendo; la pena de la viuda llegó a ser su propia pena. En *Sentimental Tommy*, Barrie escribió de su héroe, que es él mismo: “El más conspicuo de sus rasgos caracterológicos era la facultad de ponerse en el lugar de los otros y permanecer en él hasta conseguir ser uno más.” La grandeza de Jesús consistía en su complacencia de introducirse en la situación humana, y ser movido por la acerbidad de la tal situación a esa compasión que le compelió a ayudar y a curar.

Pero *splagchnizesthai* tiene un significado de mucho más alcance que la simple indicación de que Jesús se conmovía en lo más profundo de su ser en presencia de la situación humana. Lo notable de esta palabra es que, para un griego, su uso en relación con alguien que fuera divino sería completa, absoluta y totalmente imposible.

Según los estoicos, los pensadores más eminentes de la época del NT, la suprema y esencial característica de Dios es la *apatheia*. Por *apatheia* ellos no querían dar a entender *apatía* en cuanto dejadez, falta de vigor o energía, sino “ausencia de inquietudes”, “impasibilidad”, y argumentaban así: si un hombre puede sentir, afligirse o gozar, esto significa que alguien puede afligirle o hacerle gozar. Es decir, significa que alguien puede alterar sus sentimientos, puede causar felicidad o tristeza, lo cual implica que tiene poder sobre él, y, por tanto, que es, al menos de momento, tan grande como él. Si Dios sintiera tristeza o alegría de algo que le sucediese al hombre, esto significaría que el hombre puede causar efecto sobre Dios, que el hombre tiene el poder de afectar a Dios; pero es imposible que alguien tenga poder sobre Dios, pues nadie es más grande que Dios; por tanto, Dios no puede tener emociones; es esencialmente imposible; es, por naturaleza, *apático*, en el sentido técnico del término. Los griegos creían en un Dios que no era emotivo. No concebían que el ser divino pudiera ser movido a compasión.

[página 212] Cuando Apuleyo escribía acerca del dios de Sócrates, decía que, según el pensamiento de Platón, “el hombre y Dios nunca pueden encontrarse. Una piedra me oiría más fácilmente que Júpiter”. Y sigue diciendo que él no cree tanto que los dioses estén enajenados y sean diferentes de nosotros, sino que es imposible que nuestras oraciones lleguen hasta ellos. “Yo no estoy alejado de los dioses bajo el punto de vista de su ocupación en los asuntos humanos, sino en el sentido de contacto” (*De Deo Socr.* 6.132). Si Dios es Dios, entonces es, por esencia, incapaz de oír una oración o sentir piedad.

Plutarco, pensando acerca de Dios, sostenía que la divinidad estaba muy por encima de todo contacto directo con el universo, y que cualquier clase de comunicación entre el cosmos y Dios se establecía a través de los demonios (o genios, divinidades inferiores. N. del T.). “El que envuelve a Dios en las necesidades humanas no repara en su majestad, no afirma la dignidad y grandeza de la excelencia de Dios” (Plutarco, *De Def. Orac.* 9,414 sigte.). Tal como Plutarco lo veía, era imposible para Dios ser Dios y, a la vez, estar implicado en -y afectado por- los asuntos humanos. Una y otra vez, para este pensador traspasaría el límite de lo creíble, el que Dios pudiera ser movido a compasión.

Pero la opinión cristiana enfatiza la piedad de Dios. Dios, dijo Clemente de Alejandría, es “rico en piedad”. Ciertamente, Dios es -he aquí una bonita imagen- todo oídos y todo ojos (Clemente de Alejandría, *stromateis* 2.74.4; 7.37.6). Dice que el Logos, la Palabra de Dios, aunque estaba esencial y eternamente libre de pasión, “por

amor a nosotros, tomó nuestra carne y, con ella, la capacidad para sufrir” y “descender hasta la sensación” (*stromateis* 5.40.3). Para Clemente la misma esencia de la idea cristiana de Dios era que Dios escogió, voluntariamente, sentir por -y con- los hombres.

Lo terrible de la ética pagana era lo que pensaban los estoicos de que el hombre debe procurar hacerse como Dios, y no tener preocupación alguna ni cuidado. Si un hombre quería vivir en paz, decían, debe abstenerse de todo sentimiento y de toda emoción (de todo lo que altere la tranquilidad del ánimo, N. del T.). Epicteto escribe sobre cómo debemos enseñarnos y adiestrarnos en no preocuparnos cuando perdamos algo. “Este debe ser nuestro estudio de la mañana a la noche, comenzando por las cosas más insignificantes y baladíes, como un vaso de barro, y prosiguiendo con las que lo van siendo menos, como una vestidura, un perro, un caballo, un estado, hasta llegar a ti mismo, tu cuerpo, las partes de tu cuerpo, tus hijos, tu esposa y tus hermanos” (Epicteto, *Discursos* 4.1.13). Perder algo, ver morir a nuestros seres más queridos, y decir: “No importa; no me preocupa.”

El pensamiento religioso pagano creía en un Dios cuya esencia [página 213] era ser incapaz de sentir piedad; la ética pagana enseñaba a aspirar a una clase de vida de la que, al final, toda piedad y compasión se hubieran desvanecido. La idea de un Dios compasivo y una vida cuya fuerza motriz es el amor piadoso, solamente pudo haber venido a semejante mundo por vía de nueva revelación.

Nosotros creemos que Dios es amor y que la vida cristiana es amor, y haremos bien en no olvidar que ni una cosa ni otra hubiéramos conocido sin la revelación de Jesucristo, de quien tan maravillosamente a menudo se dice que sentía compasión.

XENOS,³⁵⁸¹ PARAPIDEMOS,³⁹²⁷ PAROIKOS³⁹⁴¹

(ξένος, παρειδήμος, πάροικος)

EL CRISTIANO Y EL MUNDO

Hay varias palabras en el NT que resumen la postura del cristiano en el mundo. Todas ellas describen al peregrino, al transeúnte, al extranjero, al que no reside permanentemente en un lugar.

La primera palabra es *xenos*. En el griego clásico, *xenos* significa “extranjero” o “forastero”, y se opone a *polites*, “ciudadano” del país, a *epichorios*, “habitante” del país, y a *endemos*, “nativo” de un país. *Xenos* puede significar incluso “peregrino” y “refugiado”.

En el NT se usa respecto del “forastero” que, en la parábola, fuera o no ayudado (Mt. 25:35, 38, 43, 44). El campo que fue comprado con el dinero de sangre que Judas Iscariote arrojó a los sacerdotes se dedicó para sepultar a los “extranjeros” (Mt. 27:7). Los atenienses estaban interesados en Pablo porque predicaba dioses “extranjeros” (Hch. 17:18). Los ciudadanos de Atenas y los “extranjeros” residentes en la ciudad no se interesaban sino en decir y oír algo nuevo (Hch. 17:21). Antes que los gentiles cristianos fuesen convertidos eran “ajenos” a los pactos de la promesa (Ef. 2:12). Aquellos a quienes fue dirigida la Epístola a los Hebreos no debían dejarse llevar por doctrinas “extrañas” (He. 13:9). Pedro dice a sus amigos que no se sorprendan de las pruebas que les han sobrevenido, como si fueran cosas “extrañas” (1 P. 4:12). Juan distingue entre hermanos y “extranjeros” (3 Jn. 5). Pero el pasaje que da a la palabra su tono y significado característicos está en Hebreos, donde se dice que los patriarcas fueron “extranjeros” y peregrinos durante toda su vida (He. 11:13). Supuesto así, el cristiano es un *xenos*, un extranjero en este mundo.

En el mundo antiguo, el “extranjero” llevaba una vida difícil. En los papiros, un hombre escribe que era despreciado por todos “porque soy [página 214] *xenos*, extranjero”. Otro escribe a casa para decir a su familia: “No estéis preocupados por mí, porque me halle fuera de casa, pues estoy personalmente interesado en estos parajes y no soy *xenos*, extranjero, en ellos.” Un tercero escribe: “Es mejor para vosotros estar en vuestros lares, como quiera que sean, que estar *epi xenos*, en tierra extraña.” En el mundo antiguo eran muy comunes los clubes, cuyos miembros se reunían para comer juntos; y los comensales estaban divididos en *sundeipnoi*, compañeros, y *xenoi*, forasteros, que estaban presentes por tolerancia o cortesía. Un soldado mercenario, que estuviera sirviendo en el ejército de otro país, era *xenos*, extranjero (Jenofonte, *Anábasis* 1.1.10). En Esparta, el “extranjero” era automáticamente reconocido “bárbaro”. *Xenos* y *bárbaro* significan lo mismo (Heródoto, 9.11).

Aquí, pues, tenemos la verdad de que, en este mundo, el cristiano es siempre extranjero; el mundo no es su hogar ni su residencia permanente. Y, por esto, el cristiano siempre estará sujeto a ser malentendido; siempre estará expuesto a ser considerado un personaje extraño, que sigue caminos raros en comparación con los que

siguen los demás. Mientras el mundo sea mundo, el cristiano permanecerá en él como extranjero, porque su ciudadanía está en los cielos (Fil. 3:20).

La segunda palabra, que describe la posición del cristiano en el mundo, es *parepidemos*. En el griego clásico, *parepidemos* era la palabra aplicada a las personas que se establecían temporalmente en un lugar, *i.e.*, que no fijaban definitivamente su residencia en el sitio que fuera. En el NT, *parepidemos* se usa respecto de los patriarcas, que nunca tuvieron una residencia permanente, sino que eran extranjeros y “peregrinos” (He. 11:13). Pedro utiliza esta palabra para describir a los cristianos, que vivían en Asia Menor, como extranjeros dispersos por todo el país, como exiliados de su tierra natal (1 P. 1:1). Pedro ruega a sus hermanos que se abstengan de deseos carnales que batallan contra el alma, porque son extranjeros y *peregrinos* (1 P. 2:11).

Esta palabra es usada en este sentido en la Septuaginta. Cuando Sara muere, Abraham fue a los hijos de Het para pedir terreno donde enterrarla, y dijo: “Extranjero y forastero soy entre vosotros; dadme propiedad para sepultura entre vosotros, y sepultaré mi muerta” (Gn. 23:4). El salmista habla de sí como extranjero y *advenedizo*, como lo fueron sus padres (Sal. 39:12).

Los griegos que vivían en Roma se llamaban a sí mismos *parepidemoi* (Polibio 32.22.4). En los papiros, un hombre pide permiso *parepidemein pros kairon*, para residir en un lugar durante cierto tiempo; y otro hombre obtiene permiso de permanencia, pero no debe *parepidemein* más de veinte días.

El cristiano es, esencialmente, residente temporal en este mundo. [página 215] Es uno que va de paso. Puede estar aquí, pero sus raíces no lo están ni tampoco su hogar permanente. Siempre vive mirando el más allá. Y sucede que su visión de la vida no era rara entre los grandes hombres. Marco Aurelio (2.17) dijo: “La vida es una milicia y una estancia (*parepidemia*) en tierra extranjera.” Diógenes Laercio (*Vidas de los Filósofos*, 2.3.7), refiriéndose a otro gran griego, Anaxágoras, dice: “Fue Anaxágoras ilustre no sólo por su conocimiento y riquezas, sino también por su magnanimidad, pues cedió a los suyos todo su patrimonio. Y como lo notasen de negligente, respondió: ‘¿Y vosotros por qué no sois más diligentes?’ Ausentóse finalmente con objeto de entregarse a la contemplación de la naturaleza, despreciando todo cuidado público; de manera que, diciéndole uno: ‘¿Es que no te interesa tu patria?’, él replicó señalando el cielo: ‘Yo venero en extremo la patria.’” Epicteto (2.23.36 sigtes.) pinta la vida como él la ve: “Los hombres actúan como viajeros que, yendo camino de su país, paran en una excelente fonda, y, porque ésta les complace, se quedan en ella. Hombre, has olvidado tu propósito; tú no estabas viajando *hasta* la fonda, sino *a través* de ella. Pero la fonda es agradable; y ¡cuántas fondas y prados hay que son agradables y bellos!, pero sólo como lugares de paso.” Epicteto no veía el mundo como el término de un viaje, sino como una posada al borde del camino, como un lugar de paso.

La palabra *parepidemos* describe al hombre que está pasando un tiempo en determinado lugar, pero sin residencia permanente en él. El cristiano no desprecia el mundo, pero sabe que el mundo no es una residencia fija para él, sino que tan sólo representa una jornada de su camino.

El tercer vocablo que describe la relación del cristiano con el mundo es el nombre *paroikos*, con su verbo *paroikein*. En el griego clásico, la palabra más usual para esta idea era *metoikos*, que describe lo que se conocía por “residente ajeno”, *i.e.*, un hombre que residía en un lugar pero sin naturalizarse en él. Este hombre pagaba el impuesto correspondiente y vivía como residente autorizado, pero nunca renunciaba a la ciudadanía del lugar al que realmente pertenecía.

Esta palabra se usa varias veces en el NT. Dios dijo a Abraham que sus descendientes serían “extranjeros” en tierra ajena (Hch. 7:6). Moisés era “extranjero” en Madián (Hch. 7:29). En el camino de Emaús, los dos viajeros preguntaron al irreconocido Cristo resucitado si era “extranjero” en Jerusalén, porque no conocía la tragedia que había ocurrido (Lc. 24:18). Cuando los gentiles aceptan la fe cristiana dejan de ser “ajenos” a las promesas de Dios. Pero, repetidamente, es Hebreos y 1 Pedro quienes dan a esta palabra su tono, énfasis y significado especiales. Una y otra vez, Hebreos describe a los patriarcas como “peregrinos”, sin residencia permanente (He. 11:9); y la apelación [página 216] de Pedro a los creyentes es que se mantengan puros porque son extranjeros y “peregrinos” (1 P. 2:11).

Paroikos se encuentra a menudo en la Septuaginta, donde figura once veces como traducción del vocablo hebreo *ger*. El *ger* era el extranjero, el prosélito, el extraño que habitaba en el seno de la familia israelita. Asimismo, traduce diez veces al también vocablo hebreo *toshab*; el *toshab* era el emigrante que residía en un país extranjero, pero sin naturalizarse en él.

Tucídides usa *metoikos* para describir a los “extranjeros” que se establecían en Atenas, pero que nunca llegaban a ser ciudadanos (2.13). Heródoto emplea este vocablo con referencia a los residentes en Creta que no eran ciudadanos del país (4.151). Esta es la palabra que regularmente se contrasta con *polites*, el pleno ciudadano de un país, y con *katoikos*, el hombre que reside permanentemente en ese país. Una inscripción aparecida en Cárpa-

tos divide la población de la isla en dos clases: *politai* y *paroikoi*, ciudadanos y residentes ajenos. El gobernador de Priene invita a una fiesta a los *politai*, “ciudadanos”, a los *paroikoi*, “residentes ajenos”, a los *katoikoi*, “residentes permanentes en la ciudad”, y a los *xenoi*, “extranjeros” que se hallaban por casualidad en la metrópoli. El mundo antiguo conocía bien el término *paroikos*, el cual describía al hombre que vivía en el seno de una comunidad, pero que su ciudadanía estaba en otra parte.

Estas palabras se aplican particularmente a los judíos de la Dispersión, de los cuales se decía *paroikein* en Egipto, en Babilonia y en las tierras del extrarradio de Palestina a que iban por fuerza o por voluntad propia. Para los judíos *paroikein* describía el individuo que vivía dentro de una comunidad, pero que, no obstante, era extranjero en ella. Y, a partir de aquí, el término llegó a conectarse especialmente con el cristiano y con la iglesia cristiana.

El cristiano estaba exactamente en esa situación; vivía en una comunidad, llevaba a cabo todos los deberes fruto de la convivencia, pero su ciudadanía estaba en los cielos. Clemente escribe su carta desde la iglesia *paroikouse* (participio presente) de Roma a la iglesia *paroikouse* de Corinto. Policarpo usa la misma terminología cuando escribe a la iglesia de Filipos. La iglesia estaba en estos lugares, pero su verdadero hogar no quedaba en ellos. Y ahora viene una interesante evolución del término. La palabra *paroikos* significa “residente ajeno”; el verbo *paroikein* significaba permanecer en un lugar, pero sin llegar a ser ciudadano naturalizado de ese lugar. Así, el nombre *paroikia* pasa a significar “un conjunto de extraños en medio de una comunidad”. La comunidad cristiana es un conjunto de personas que viven en este mundo, pero que nunca han aceptado las normas, métodos y formas de él. Las normas de la comunidad cristiana son las de Dios. Aceptan la ley [página 217] del lugar donde viven, pero para ellos, muy por encima y más allá de esta ley, están las regulaciones de la ley de Dios. El cristiano es una persona cuya única y real ciudadanía es la del reino de Dios.

La idea de que el creyente en Jesucristo es extranjero y peregrino en este mundo llegó a ser tan dominante en el pensamiento cristiano, que vale la pena considerarla un poco más.

(I) En el mundo antiguo, ser extranjero significaba ser infeliz. Es cierto que los países respetaban al extranjero. En la religión griega, uno de los títulos de Zeus era *Zeus Xenios*, “Zeus, el dios de los extranjeros”; y se sostenía que los forasteros estaban bajo la protección de las divinidades; pero, aun así, había cierta desdicha en la suerte de ellos. En la *Carta de Aristeas* (249) leemos: “Es hermoso vivir y morir en la tierra de uno; el extranjero pobre es despreciado por el país donde va, y del rico se sospecha que ha sido exiliado por algún delito que haya cometido.” Eclesiástico (29:22–28) tiene este famoso y melancólico pasaje sobre la suerte del extranjero:

Más vale vivir pobre bajo un techo de tablas que banquetear en casa extraña.

Conténtate con lo poco o con lo mucho, y no tendrás que oír que te reprochan por extranjero.

Triste es tener que andar de casa en casa; donde habites como extraño no osarás abrir la boca.

A fin de cuentas, eres extranjero y bebes el menosprecio; y además habrás de oír palabras amargas.

“Sal, forastero; haz lugar a otro que merece más honor que tú; tengo que recibir a mis hermanos y necesito la casa.”

Duras palabras son éstas para un hombre sentido: la increpación del amo de la casa y la injuria del usurero.

El mismo hecho de que el cristiano es un extranjero, un peregrino, un viandante, es la prueba de que la comodidad es lo último que puede esperar en la vida, y que la fácil popularidad no es para él.

(II) La idea de que el cristiano es un extranjero en el mundo está profundamente arraigada en la literatura de la iglesia primitiva. Tertuliano escribió: “El cristiano sabe que en la tierra tiene una peregrinación, pero también sabe que su dignidad está en los cielos” (*Apología*, 1). “Nada en este mundo es importante para nosotros, excepto partir de él lo más rápidamente posible” (*Apología*, 41). “El cristiano es un transeúnte entre cosas corruptibles” (*Carta a Diogneto*, 6.18). “No tenemos patria en la tierra” (Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 3.8.1). [página 218] “Somos peregrinos incapaces de vivir fuera de nuestra madre patria. Vamos procurando conseguir la forma que nos ayude a terminar con nuestras tristezas y a volver a nuestro país natal” (Agustín, *De la Doctrina Cristiana*, 2.4). “Debemos considerar, caros y amados hermanos, debemos reflejar una y otra vez que hemos renunciado al mundo; y, mientras tanto estamos viviendo aquí como huéspedes y extranjeros, esperamos dar la bienvenida al día que nos lleve a cada uno a nuestro verdadero hogar, que nos arrebate de aquí, que nos desligue de los lazos de este mundo y nos restituya al paraíso y al reino. ¿Quién ha vivido en tierras extrañas que no se apresurara a retornar a su país natal? El que anhela volver a sus amigos desea con viveza la ayuda de un fuerte viento que le ayude a abrazar lo más pronto posible a los que le aman. Nosotros reconocemos el paraíso como nuestro país” (Cipriano, *De la Mortalidad*, 26).

(III) Al mismo tiempo ha de notarse que, aunque los cristianos se reconocen extranjeros, peregrinos, exiliados, esto no significa que se divorcien del vivir ordinario, y se retiren a una vida de alejada y solitaria inutilidad e

inactividad. Tertuliano escribe: “Nosotros no somos como los indios brahmanes o gimnosofistas, retirados de la vida ordinaria. Vivimos con vosotros, gentiles, comiendo el mismo alimento, usando las mismas vestiduras, teniendo necesidad de las mismas cosas; y no somos infructuosos para los negocios de la república” (*Apología*, 42). La más grande de las expresiones en esta línea de pensamiento figura en la *Carta a Diogneto*: “Los cristianos no se distinguen del resto de los hombres por la nacionalidad, el lenguaje o las costumbres, pues en ninguna parte pueden morar en ciudades de su propiedad; no usan ninguna forma extraña de discurso ni practican un modo de vida singular ... Mientras habitan en ciudades tanto griegas como bárbaras, compartiendo su suerte y siguiendo las costumbres de la tierra en el vestir, el alimento y otros asuntos del vivir, muestran el insigne y admitidamente extraño orden de su auténtica ciudadanía. Viven en sus patrias, pero como forasteros. Participan en todo como ciudadanos, y lo sufren todo como extranjeros. Cada tierra extranjera es su patria, y cada patria una tierra extranjera ... Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan sus días en la tierra, pero tienen su ciudadanía en los cielos” (*op. cit.*, 5:1–9). Viviendo en el mundo, y no apartándose del mundo, era como los cristianos mostraban su verdadera ciudadanía.

(IV) La cuestión bien puede ser resumida con uno de los dichos atribuidos por la tradición a Jesús. El doctor Alexander Duff, misionero escocés, viajó por la India en 1849. Remontó el Ganges y en la ciudad de Futehpur-Sikri, veinticuatro millas al Oeste de Agra, se llegó a una mézquita mahometana que es una de las más grandes del mundo. La [página 219] entrada era de 40 por 40 metros; y en el interior, a la derecha, se apercibió de una inscripción en árabe que rezaba así: “Jesús, a quien sea la paz, dijo: ‘El mundo no es más que un puente; tienes que pasar por él, pero no edificar tu casa en él’.” Bien podemos creer que este dicho brotara de los labios de Jesús. Para el cristiano el mundo nunca puede ser un fin en sí ni una meta; el cristiano es siempre un viandante.